

Der Geist der Technik. Eine kritische Phänomenologie der Technik

Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie
an der Fakultät Geisteswissenschaften der Universität Hamburg
im Fach Philosophie
Vorgelegt von Felix Alexander Herzog
Hamburg, 2017.

Namen der Gutachterinnen und Gutachter:

1. Prof. Dr. Birgit Recki, Universität Hamburg
2. Prof. Dr. Oliver Müller, Universität Freiburg i. Br.

Datum der Disputation: 15. 2. 2019

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
A. Die systematischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen	
I. Die Theorie des Begriffs	11
1. Vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff	12
2. Die radikale Metapher als primäre Bildung von Merkmalen	14
3. Die Stufen der Begriffsbildung und der philosophische Begriffsgebrauch	20
II. Das System der symbolischen Formen. Eine Grammatik der Bedeutung und der Einheitspunkt der Repräsentation.	22
1. Der Begriff der symbolischen Form	22
2. Die Urformen der Bedeutung in Qualität und Modalität	24
3. Die Idiome der Bedeutung und ihr Verhältnis zueinander	28
4. Das System der symbolischen Formen und das Systemschema	31
5. Die Entwicklung der symbolischen Formen. Geschichte und Struktur	37
6. Geist, Subjekt und die symbolischen Formen	41
B. Die Philosophie der symbolischen Formen als Kulturphilosophie	
I. Die Kultur als philosophisches Problem	50
1. Der Kulturbegriff und sein methodischer Sinn	50
2. Das Prometheus-Motiv als Topos der kulturellen Reflexion und seine Ursprünge bei Hesiod und Aischylos	56
a) Hesiod und die Bilder des Prometheus-Mythos	57
b) Prometheus bei Aischylos	60
c) Die unterschiedlichen Perspektiven auf die Promethie bei Hesiod und Aischylos	62
3. Prometheus und die Weltalter in der philosophischen und literarischen Rezeption	67

4. Das Drama der Kultur und Cassirers Arbeit am Mythos	71
a) Von der Tragödie zum Drama der Kultur.	71
b) Das Drama der Kultur in Cassirers Arbeit am Mythos. Goethes <i>Pandora</i>	82
II. Die Technik als kulturphilosophisches Problem	93
1. Das Problem der Technik in der Geschichte der Philosophie	93
a) Das Denken der Technik bei Platon	94
b) Kapps <i>Grundlinien einer Philosophie der Technik</i> (1877)	103
c) Max Eyths <i>Lebendige Kräfte</i> (1905)	106
d) Eberhard Zschimmers <i>Philosophie der Technik</i> (1914)	107
e) Engelhardts <i>Weltanschauung und Technik</i> (1922)	109
f) Coudenhove-Kalergis <i>Apologie der Technik</i> (1922)	110
g) Dessauer und das <i>Problem der Realisierung</i> (1928)	112
2. Die Technik als symbolische Form	114
a) Die Frage nach der Technik: Exposition und Defizite	114
b) Die Frage nach der Technik als Gerichtsprozess	117
c) Der Sinn der Technik. Der Mensch als selbstbewusstes Kulturwesen	118
d) Die Technik und der Aufbau der Gegenstandswelt	123
f) Die Herausarbeitung der Technik als symbolische Form	127
g) Die Technik im System der symbolischen Formen	132
3. Die Technik, die Kultur und die Bestimmung des Menschen	137
4. Technik und Kulturentwicklung	141

C. Der ethische Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen

I. Die Person in der Philosophie der symbolischen Formen	148
1. Die handlungstheoretischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen	149
a) Tatkraft und Bildkraft	149
b) Pathologie und „Symbolvermögen“	157
c) Die freie Handlung und die Schranke zwischen Mensch und Tier	160
d) Bildkraft und die symbolischen Formen	162

2. Personale Identität als Integration zum Ganzen. Die Prozessform des Selbstbewusstseins und die Einheit der Person	164
3. Die individuelle moralische Stellungnahme und die praktische Integration zum Ganzen	169
 II. Philosophische Ethik und politische Philosophie als Instanz der kulturellen Rechenschaftslegung	174
1. Die Begründung der Pflicht und der ethisch-rechtliche Universalismus	174
2. Persönliche Entwicklung und die republikanische Staatsverfassung	180
3. Die Entwicklung der Persönlichkeit im Lauf der Kulturgeschichte	183
 D. Die geistige Signatur der Zeit und das kritische Potential der Philosophie der symbolischen Formen	
 I. Zur strukturellen und historischen Entwicklung und Interaktion der symbolischen Formen zu Beginn des 20. Jahrhunderts	187
1. Reine Mathematik, sinnliche Erfahrung und moderne Physik	187
2. Moderne Physik, rein symbolische Technik und sinnliche Erfahrung	197
 II. Die Krise des Wissens, die Frage nach dem Menschen und das Verhältnis von Mensch und Generation	201
1. Die Krise des Wissens in Europa	201
2. Die Frage nach dem Menschen als Fokuspunkt der geistigen Krise	204
3. Der integrative empirische Realismus und der Begriff der Wirklichkeit	211
4. Mensch und Generation in der Philosophie der symbolischen Formen	219
5. Die Vielfalt der Kultur und die symbolische Kompensation	225
6. Der Begriff der Nation, universelle Partizipation und die Verfehlung persönlicher Individualität im rassistischen Denken	229
 III. Die Krise politisch-ethischen Denkens und Handelns. Nationalsozialistische Herrschaftstechniken, ihr Charakter und ihre Grundlagen	233

1. Die Geschichte der politischen Philosophie aus der Perspektive des Kampfes gegen die mythischen Elemente politischen Denkens	234
2. Der Mythos des 20. Jahrhunderts als Teil der Technik der modernen politischen Mythen	239
3. Die Technik der modernen politischen Mythen	243
4. Der spezifisch nationalsozialistische Antijudaismus, Goethe und die Grenzen symbolischer Kompensation	255
E. Der Geist der Technik und die Philosophie der Freiheit	
I. Die formbildende Kraft der Kultur und die Philosophie der Freiheit	262
1. Freiheit in der Philosophie der symbolischen Formen	263
2. Das kulturelle Selbstverständnis des Menschen und die Verantwortung der Freiheit	268
II. Eine dialogische Philosophie der Technik und die Philosophie der Freiheit	274
1. Reflexion der Technik im Dialog	274
2. Die Entwicklung der Persönlichkeit und die Einseitigkeit der Kulturkritik	279
3. Der Geist der Technik	281
4. Cassirers Philosophie der Technik im Vergleich und der Ausblick auf einige technikphilosophische Desiderate	283
Schluss	291
Siglenverzeichnis	294
Literaturverzeichnis	297
Eidesstattliche Erklärung	305
Kurzzusammenfassungen der Dissertation	306

Einleitung

Die Philosophie Ernst Cassirers ist eine beständige Herausforderung für das moderne Denken. Dank der vollständigen Verfügbarkeit der veröffentlichten Werke in der Hamburger Ausgabe und der Erschließung des Nachlasses ist die Arbeit an und mit dem Denken Cassirers auf eine sichere Grundlage gestellt. Die Cassirer-Rezeption hat überdies einen Grad an Differenziertheit erreicht, der die Vielfalt und den Reichtum der Philosophie der symbolischen Formen zur Darstellung bringt und den mittlerweile geläufigen Ausdruck einer Cassirer-Renaissance als angemessen erscheinen lässt. Es stehen historisch-systematische Ansätze einer Rekonstruktion des Cassirerschen Werkes (Massimo Ferrari) neben solchen, die Cassirers Methodik ohne philosophiegeschichtlichen Anspruch zur Lösung spezifischer aktueller Problembestände heranziehen (Guido Kreis), und selbstverständlich gibt es Mischformen dieser Herangehensweisen, die die Annäherung an die Philosophie der symbolischen Formen durch Kontextualisierung und Vergleich mit anderen einschlägigen philosophischen Systemen und Positionen suchen. Beim Blick auf diese Vielfalt der Rezeption werden die Stärken und Schwächen der verschiedenen Ansätze offenbar. Rein historisch-rekonstruktiv verfahrenende Interpretationen sind oft systematisch unbefriedigend, weil die rhapsodische Darstellungsweise schlecht mit dem Wunsch nach einer systematischen Synthese und der nur so möglichen Antwort auf die Frage, was Cassirers Denken für aktuelle philosophische Probleme bedeutet, vereinbar ist. Beim Verzicht auf die Herausarbeitung des philosophiegeschichtlichen und thematischen Einschlags der Philosophie der symbolischen Formen und ihre zeitliche Genese hingegen riskiert nicht man nur, sich vom äußeren Charakter und Gestus des Cassirerschen Denkens zu entfernen, was zu verschmerzen wäre. Es ist die philosophische Substanz selbst, die hier auf dem Spiel steht. Dieses Dilemma zeigt sich besonders bei zahlreichen Versuchen, den jeweiligen Einseitigkeiten rein historischer oder rein problemorientierter Annäherungen durch Kontextualisierung mit anderen philosophischen Werken und Positionen zu entgehen. Eine solche Kontextualisierung birgt gerade im Fall Cassirers das erhebliche Risiko, weiter von seinem Denken fort zu führen als in das eigentliche Zentrum. Das Herantragen fremder Interpretamente an ein hochkomplexes und zugleich sehr eigentümliches Denken, seien diese Interpretamente philosophiegeschichtlicher oder begrifflicher Natur, verdeckt oft mehr, als dass es erhellt. Diese Gefahr ist im Falle Cassirers noch größer als bei anderen philosophischen Positionen, insofern der grundsätzlich dialogische Stil seiner Werke es bisweilen schwierig macht, seine eigentliche Position zu identifizieren. Aus diesem Grunde wird in dieser Arbeit der Fokus auf eine vollständige systematische Integration der zahlreichen Facetten der Philosophie der symbolischen

Formen gerichtet. Erst auf dieser Basis lässt sich sowohl der historische, als auch der systematische und thematische Gehalt der Philosophie der symbolischen Formen erfassen. Dies führt zum thematischen Zentrum dieser Arbeit.

Die Technik ist eine besondere Herausforderung für die Philosophie Ernst Cassirers. Dies gilt in mehrfacher Hinsicht. Es gibt wenige andere Themen, die sich so vorzüglich eignen, die eigentümlichen Stärken einer Kulturphilosophie auszuspielen, die sich der Spaltung in Geistes- und Naturwissenschaften mit guten Gründen verweigert hat, ohne spezifische Differenzen in der Methodik zu verschleifen oder gar zu ignorieren. An der Frage nach der Technik kann man die methodische Struktur, Systematik und Probleme der Philosophie der symbolischen Formen exemplarisch aufzeigen. Eine philosophische und philologische Herausforderung ist aber auch die Textbasis selbst. *Form und Technik* ist der schwierigste Text im Werk Cassirers, was man ihm allerdings nicht auf den ersten Blick ansieht. Auf knapp über 40 Seiten wird eine kaum zu überblickende Vielzahl von Referaten, Positionen und methodischen Ansätzen dargestellt, die nicht nur vor dem Hintergrund des Systems der Philosophie der symbolischen Formen, sondern auch in einem komplexen problemgeschichtlichen Zusammenhang verstanden werden müssen. Das Ziel dieser Arbeit besteht entsprechend sowohl darin, den methodischen Beitrag Cassirers zu einer Philosophie der Technik zu rekonstruieren und zu zeigen, welches technikphilosophische Potential für die Bearbeitung aktueller Problembestände in diesem Ansatz steckt, als auch darin, über die Analyse der Technik als symbolischer Form einen synoptischen Blick auf die Philosophie der symbolischen Formen zu erlangen, der ihre systematischen Scharnierstellen sichtbar werden lässt.

Zu diesem Zweck werden zu Beginn die systematischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen betrachtet, um mit einer Untersuchung der Logik der Begriffsbildung und des philosophischen Begriffsgebrauchs nicht nur den dialogischen Stil der Philosophie der symbolischen Formen als sachlich notwendiges Mittel der Artikulation einer Kulturphilosophie auszuweisen, sondern zusammen mit einigen methodisch-systematischen Analysen zur Anlage des Systems der symbolischen Formen die Herausarbeitung der Technik als einer symbolischen Form vorzubereiten. Dass die Fassung der symbolischen Formen als Kulturphilosophie nicht nur ein redundantes Etikett darstellt, sondern einen spezifischen methodischen Sinn beinhaltet, ist ein weiterer wichtiger Aspekt der Konturierung der Technik als kulturphilosophisches Problem, aber auch des Verständnisses der philosophischen Substanz des Cassirerschen Denkens überhaupt. Eine grundlegende Reflexion auf die kulturelle Existenz des Menschen ist nötig, um nicht nur die zahlreichen Missverständnisse aufzuklären, die bei unreflektiertem Umgang mit dem Kulturbegriff unvermeidlich sind, sondern auch deshalb, weil das außerordentliche Potential der Philosophie der symbolischen Formen ohne explizit kulturphilosophischen Zugriff nicht genutzt werden kann. Ein

Exkurs über das antike Prometheus-Motiv als Topos kultureller Selbstverständigung soll dabei nicht nur die Schemata der Kulturbewertung aufzeigen, die selbst modernen Texten oft subkutan zugrunde liegen, sondern auch die Darstellung des Kulturprozesses vorbereiten, die Cassirer in den 1920er Jahren mit seiner philosophischen Interpretation von Goethes *Pandora*-Fragment vorgelegt hat. Erst in diesem Kontext einer Bewältigung der kulturellen Existenz des Menschen erschließt sich die volle Bedeutung der Technik als kulturphilosophisches Problem.

Im Rahmen einer geistesgeschichtlichen Anamnese soll zunächst das Konzept einer dialogischen Philosophie der Technik bei Platon vorgestellt werden, um die kulturphilosophische Relevanz der Berücksichtigung verschiedener Perspektiven sowie die Vielzahl der Fragestellungen einsichtig zu machen, die in der Philosophie der Technik zu berücksichtigen sind. Eine Lektüre der einschlägigen Texte zur Philosophie der Technik bis 1930 wird zeigen, auf welche Weise Cassirers eigene Bemühungen um eine Artikulation dessen, was die Technik in ihrem Wesen ausmacht, an diese Arbeiten anschließen. Zusammen mit den begriffstheoretischen und systematischen Einsichten aus dem ersten Abschnitt erlauben diese philologischen Vorarbeiten die präzise Herausarbeitung der Technik als einer symbolischen Form und ihre Integration ins System der symbolischen Formen. Um dies zu leisten, wird Cassirers Frage nach der Technik exponiert und entwickelt nach dem Vorbild eines Gerichtsprozesses, der es erlaubt, die Polyphonie einer dialogischen Philosophie der Technik mit der methodischen Strenge der Philosophie der symbolischen Formen zu verbinden. Einige der im Rahmen des Gerichtsprozesses über die Technik formulierten Fragestellungen weisen weit über die Technik als einer symbolischen Form hinaus. Weil es ohne Antworten auf diese Fragen nicht möglich ist, seriös zu beantworten, ob es einen Geist der Technik im Sinne einer allgemeinen Mentalität technischer Gestaltung gibt, wird im dritten Abschnitt eine Darstellung des ethischen Ansatzes der Philosophie der symbolischen Formen vorgelegt, in deren Zusammenhang auch eine wichtige Differenzierung des Technikbegriffs durchgeführt wird. Anhand einer Überlegung zu den verschiedenen analytischen Ebenen des Personenbegriffs und ihren systematischen Zusammenhang, aber auch zur Rolle der philosophischen Ethik und der republikanische Staatsverfassung wird dargestellt, worin der Sinn und die formbildende Kraft der Kultur besteht.

Im vierten Abschnitt über die geistige Signatur der Zeit wird gezeigt, über welches beträchtliche zeitkritische Potential die Philosophie der symbolischen Formen verfügt. Anhand einer Darstellung verschiedener Facetten der Krise des menschlichen Selbstverständnisses in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird nicht nur der methodische Beitrag Cassirers zur philosophischen Frage nach dem Menschen vorgestellt, sondern auch die allgemeine kritische Funktion seines integrativen empirischen Realismus an die Methodik der kritischen

Phänomenologie zurückgebunden. In diesem Zusammenhang zeigt sich dann auch die Möglichkeit der symbolischen Kompensation der Härten der kulturellen Existenz. Die nicht bloß epistemische, sondern ethisch-politische Krise des menschlichen Selbstverständnisses im Nationalsozialismus ist der Hintergrund des *Myth of the State*, dessen These einer Technik der modernen politischen Mythen vielen Interpreten große Schwierigkeiten bereitet hat. Anhand der im dritten Abschnitt geleisteten Differenzierung des Technikbegriffs und des Konzepts der Person soll erstens gezeigt werden, dass hier eine bestimmte Herrschaftstechnik beschrieben wird, die sich verschiedener symbolischer Formen inklusive der Technik bedient, um die Instanz der personalen Individualität zu eliminieren. Zweitens sollen vor dem Hintergrund des nationalsozialistischen Antijudaismus die Grenzen der symbolischen Kompensation erörtert und dabei auch die Frage beantwortet werden, welche Rolle die Zeitgeschichte für die Entwicklung von Cassirers eigener Auffassung von Philosophie spielte. Eine dritte wichtige Frage, die sich aus den zeitkritischen Überlegungen Cassirers ergibt, betrifft die systematische und inhaltliche Konsistenz einer Kulturphilosophie, die auch im Jahre 1944 die Einheit der Kultur als einheitliche Funktion der kontinuierlichen Befreiung des Menschen erkannte. Dieses Problem, das auch für den Gerichtsprozess über die Technik als symbolische Form entscheidend ist, kann nur im Rahmen einer Philosophie der Freiheit gelöst werden.

Im letzten Abschnitt über den Geist der Technik und die Philosophie der Freiheit wird der Gerichtsprozess über die Technik abgeschlossen und noch einmal umfassend erläutert, welchen Beitrag die Technik als symbolische Form für das Selbstverständnis des Menschen als eines ethisch und politisch selbstbestimmten Kulturwesens leistet. Dazu wird der komplexe Freiheitsbegriff der Philosophie der symbolischen Formen erörtert und in Beziehung zu den verschiedenen formbildenden Kräften der Kultur gesetzt. Eine erneute kulturphilosophische Grundlagenreflexion im Zusammenhang mit Cassirers *Pandora*-Interpretation wird klären, inwiefern die scheinbaren Widersprüche seiner Kulturphilosophie aufzulösen sind. In Verknüpfung mit den Überlegungen zu einer dialogischen Philosophie der Technik wird schließlich zu fragen sein, welche Rolle der philosophischen Ethik bei der Aufgabe zukommt, einen ethisch fundierten Geist der Technik zu einer kulturellen Realität werden zu lassen, und wie dieser Geist der Technik bei der Bewältigung der kulturellen Existenz des Menschen helfen kann. Vor diesem Hintergrund wird zum Abschluss ein methodischer Vergleich mit anderen technikphilosophischen Entwürfen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gezogen und gefragt, ob und inwiefern sich die Methodik der Philosophie der symbolischen Formen eignet, auch aktuelle und zukünftige Fragestellungen der Philosophie der Technik zu bearbeiten.

A. Die systematischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen

I. Die Theorie des Begriffs

Den philosophischen Kern des Cassirerschen Denkens macht seine hochkomplexe Theorie der Bedeutung aus.¹ Dieser soll sich hier zunächst auf dem Weg der Betrachtung verschiedener Formen der Begriffsbildung genähert werden. Dabei tut sich zunächst die sachliche Schwierigkeit auf, dass Cassirer den Begriff des Begriffs auf charakteristische Weise vieldeutig verwendet. Er spricht von der *Begriffsform im mythischen Denken*, von Substanz- und Funktionsbegriffen, von begrifflichem Denken in der Sprache, von Ichbegriff und Zahlbegriff. Diese Schwierigkeit wurde beispielsweise von E.W. Orth erkannt,² aber nicht systematisch durchdacht und zur allgemeinen Theorie der Begriffsbildung in ihren jeweiligen Momenten in Beziehung gesetzt. Eine solche Klärung ist aber ihrerseits sehr voraussetzungsreich und kann erst erfolgen, wenn die allgemeinen Betrachtungen zur Cassirerschen Arbeit am Begriff abgeschlossen sind, zumal sich das Problem, wie zu zeigen sein wird, auch auf das System der symbolischen Formen selbst erstreckt.

Es werden also zunächst vorbereitend die Ebenen der radikalen Metapher, der klassifizierenden Begriffsbildung und die Ebene der mathematisch-physikalischen Funktionsbegriffe untersucht, wobei die klassifizierende Begriffsbildung sowohl für die radikale Metapher, als auch für die Funktionsbegriffe die Kontrastfolie darstellt. Alle diese Ebenen zählen in einem weiten Sinne zur Begriffstheorie Cassirers und werden im ersten Abschnitt über die Grundlagen der Begriffsbildung unter diesem Titel subsumiert.

Aus systematischen Gründen werden die einzelnen sachlichen Beiträge nicht gewissermaßen „von unten nach oben“ durchdacht, also beginnend mit der radikalen Metapher und endend mit den Funktionsbegriffen der Mathematik und Physik, sondern diese letzteren machen den Anfang, insofern die hier gewonnenen Einsichten die begriffliche Struktur des Cassirerschen Denkens – inklusive der Theorie der radikalen Metapher selbst – maßgeblich und bis ins Spätwerk hinein prägen.

1 Zur Abgrenzung der allgemeinen Kategorie der Bedeutung von der spezifischen reinen Bedeutung siehe den Abschnitt über das System der symbolischen Formen. Gemäß der etablierten Konvention wird in dieser Arbeit von der *Philosophie der symbolischen Formen* gesprochen, wenn die drei Bände des Hauptwerkes gemeint sind, und von der Philosophie der symbolischen Formen, wenn die philosophische Konzeption als Ganze gemeint ist.

2 Orth, Ernst Wolfgang. Operative Begriffe in der Philosophie der symbolischen Formen, in *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, S. 127.

1. Vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff

Die Basis des Cassirerschen Philosophierens ist eine avancierte, an der Auseinandersetzung mit der modernen Mathematik gewonnene Logik der Begriffsbildung. In seiner systematisch grundlegenden Frühschrift stellt Cassirer die von ihm als aristotelisch bezeichnete Methode der Begriffsbildung der Begriffsbildung in der modernen Mathematik und den Naturwissenschaften gegenüber. Zunächst zur aristotelischen Methode: ein Substanzbegriff wird gebildet, indem durch die Operationen des Vergleichens und Differenzierens zwischen verschiedenen Objekten der Wahrnehmung übereinstimmende Merkmale dieser Objekte abstrahiert und dann in eine ontologische Hierarchie von Objektklassen eingebracht werden, welche in einem – die Gemeinsamkeiten definierenden – Gattungsbegriff gipfeln; anhand des Auffindens spezifischer Differenzen werden zugleich Artbegriffe gewonnen, denen die gemeinsamen Merkmale bis zu einem gewissen Grad zukommen.³ Während das Verfahren im Bereich der Lebewesen eine hohe Plausibilität für sich hat und deren wissenschaftliche Klassifikation ermöglicht, diagnostiziert Cassirer ein allgemeines logisches Problem: die auf diese Weise aufgebaute Begriffspyramide leidet an dem schwerwiegenden Mangel, dass gerade ihre höchsten Begriffe, ihre abstraktesten Bestimmungen, gänzlich inhaltsleer sind: „Dem weiteren Umfang entspricht daher eine fortschreitende Beschränkung des Inhalts, so daß schließlich die allgemeinsten Begriffe, zu denen wir gelangen können, keinerlei auszeichnende Eigentümlichkeit und Bestimmtheit mehr besitzen.“⁴ Dieses Verfahren der Begriffsbildung ist also in seinem logischen Geltungsbereich stark eingeschränkt. Besonders die modernen Naturwissenschaften sind auf diese Weise nicht begriffstheoretisch einholbar. In diesem Sinne darf man den Titel der Schrift dynamisch lesen, im Sinne von „vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff“.

Gut kantisch wird von Cassirer aufgedeckt, dass sich hinter dem Verfahren des Vergleichens in Wirklichkeit ein viel komplexeres Problem verbirgt. Vor allem um darauf aufmerksam zu machen, dass die Relation der Gleichheit zwischen zwei Wahrnehmungsinhalten selbst keinen eigenen, sinnlich wahrzunehmenden Inhalt darstellt, fordert er eine Umformung des Schemas der Begriffsbildung als regelgeleitete Reihenbildung:

Die Funktion $F(a,b)$, $F(b,c)$..., die die Art der Abhängigkeit zwischen den aufeinanderfolgenden Gliedern festsetzt, ist augenscheinlich nicht selbst als Glied der Reihe aufzeigbar, die ihr gemäß entsteht und sich entwickelt. Die Einheit des Begriffsinhalts kann somit aus den besonderen Elementen des Umfangs nur in der Weise »abstrahiert« werden, daß wir uns an ihnen der spezifischen Regel, durch die sie in Beziehung stehen, bewußt werden: nicht aber derart, daß wir diese Regel aus ihnen, durch bloße Summierung oder

³ Cassirer, Ernst. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (im folgenden zitiert als SuF) in ECW 2, S. 3/4.

⁴ SuF, S. 4.

Fortlassung von Teilen, zusammensetzen.⁵

Nicht die leere Allgemeinheit von Begriffen sorgt für ihre Klarheit, sondern ihre Bestimmtheit als Regel der Beziehung zwischen den unter den Begriff fallenden Elementen. Nicht eine ontologische Hierarchisierung, sondern die logische Koordinierung ist maßgeblich für die Begriffsbildung. Schon 1910 zeigt sich darüber hinaus, was der auch im späteren Werk wesentliche Begriff der Repräsentation bedeutet, nämlich gerade keine Repräsentation als geistiges Abbild einer vermeintlich an sich bestehenden Wirklichkeit, sondern die Tatsache, dass mit der Regel der begrifflichen Reihenbildung und der korrelierenden Variablen immer schon mit angezeigt – und damit repräsentiert – wird, welche Werte in einer Funktion und damit in einem Begriff darstellbar sind.⁶ Diese Logik der Begriffsbildung hat über den wissenschaftstheoretischen Einschlag hinaus erhebliches philosophisches, vor allem metaphysikkritisches Potential. Denn anders als bei der abstrahierend-substanzbegrifflichen Vorgehensweise, die das Risiko birgt, einen bloßen Begriff zu einem existierenden Ding zu hypostasieren, ist es unmöglich, die Elemente einer funktionsbegrifflichen Begriffsreihe $F(a,b,c,\dots)$ selbst als eigenständiges a,b,c zu denken, ohne den Sinn der Funktion zu zerstören.⁷ Auf diese Weise wird mit dem Fortschritt vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff aus einem metaphysischen System von einzelnen Dingen ein System von Bedingungen, in dem jedes einzelne Element einer Begriffsfunktion auf die gesamte Reihe verweist.

Ein von Cassirer bei anderen Denkern immer wieder erkannter und kritisierte Logikfehler ist die mangelnde Einsicht in die logische Korrelation von Abstrakta wie Denken und Sein, Subjekt und Objekt, Ich und Welt usw., die häufig in der Trennung und damit der Hypostasierung von vermeintlich an sich existierenden Polen resultiert, zwischen denen dann keine Vermittlung mehr möglich ist; stattdessen gelte es vielmehr zu verfolgen, auf welche Weise in der Erfahrung beispielsweise die Pole des Subjektiven und Objektiven als unterscheidbare heraustreten: während ein Traum gegenüber dem relativ objektiven Wachzustand als bloß subjektive Erfahrungsschicht bezeichnet werden muss, dabei aber seinen Inhalt nicht verliert, sondern dieser im Gegenteil in seiner Geltung *als Traum* designiert wird, wird das Wahrnehmungserlebnis des Wachzustandes – wie eines im Wasser gebrochen erscheinenden Stabes – gemessen an einer bestimmten physikalischen Theorie, und damit als lokal-subjektiver Ausdruck eines objektiv gültigen Sachverhalts einsichtig.⁸ Für das Erleben der Wirklichkeit konstitutiv sind also nicht die

5 SuF, S. 15/16.

6 SuF, S. 22.

7 SuF, S. 26.

8 SuF, S. 293. Schon hier ist also die Analyse der Prozessform des Selbstbewusstseins angelegt, die viele Jahre später in *Was ist Subjektivismus?* wieder aufgegriffen wird.

vermeintlich an sich existierenden oder gültigen einzelnen Dinge, Urteile, Wahrnehmungserlebnisse oder sogar die wissenschaftlichen Theorien zu einer bestimmten Zeit, sondern der kontinuierliche *Prozess* der korrelativen Integration je verschieden weit reichender Kreise von Bedingungen und Sachverhalten. Für die Philosophie Cassirers gibt es kein Erleben außerhalb oder vor der Erfahrung, sondern nur verschiedene, immer korrelativ zu bestimmende Schichten der Erfahrung. In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* bedeutet Erfahrung freilich noch die beschränkte Erfahrung der wissenschaftlich erklärbaren Wahrnehmungsphänomene. Dies ändert sich mit dem Übergang zur *Philosophie der symbolischen Formen* grundlegend, wenn auch der Begriff der Repräsentation weiterhin eine wichtige Rolle spielt.

Es ist ersichtlich, dass mathematische und physikalische Funktionsbegriffe zwar fast am äußersten Ende des Spektrums einer Logik der Begriffsbildung stehen, aber *inhaltlich* keine Kulturphilosophie fundieren können, insofern sie selbst immer schon die klassifizierenden Begriffe der Normalsprache in Anspruch nehmen. Auch diese klassifizierenden Begriffe gilt es ihrem Status, ihrer Eigenschaften und ihrer Herkunft nach zu begreifen. Eine diesem Ziel dienende Betrachtung legt Cassirer in Form seiner Theorie der radikalen Metapher vor.

2. Die radikale Metapher als primäre Bildung von Merkmalen

Ernst Cassirers Theorie der radikalen Metapher beantwortet die Frage, wie die Merkmale zustande kommen, die die sprachlich-qualifizierende Begriffsbildung immer schon in Anspruch nimmt. Im Gegensatz zu den Analysen aus *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* wird die zentrale Einsicht hier nicht in der Auseinandersetzung mit der modernen Mathematik, sondern mit Sprachwissenschaft und Religionswissenschaft gewonnen. Gleichwohl bleiben zentrale methodische Gesichtspunkte aus Cassirers früher Phase erhalten, wie zu zeigen sein wird.

Anders als die religions- und sprachgeschichtliche Forschung des 19. Jahrhunderts oft postulierte, sind Sprache und Mythos nicht aufeinander zurückführbar. Ihre gegenseitige Verflechtung ist vielmehr darin begründet, dass ihnen beiden ein gemeinsames Prinzip des Bildens zugrunde liegt. Dieses gemeinsame Prinzip ist die Metapher, von deren „Wesen und Sinn“ man ausgehen muss, wenn man „auf der einen Seite die Einheit, auf der anderen die Differenz der mythischen und der sprachlichen Welt erfassen“ will.⁹ Dabei wird unterschieden zwischen Metaphern im Sinne einer Übertragung von einer schon existierenden Bedeutung auf einen anderen, ebenfalls schon existierenden Bedeutungsträger, und der eigentlich fundamentalen radikalen Metapher. Die Metapher im ersten Sinne ist Sache der Rhetorik und der bewussten

⁹ Cassirer, Ernst. *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in: ECW 16 (im folgenden zitiert als SM), S. 299.

Sprachgestaltung, die Metapher im zweiten Sinne ist Sache der Sprach- und Religionswissenschaft, aber auch der allgemeinen Erkenntniskritik und Sprachphilosophie. Da bei Cassirer erstens der Sprache eine explikative Leitfunktion zukommt¹⁰ und zweitens eine gewisse Anlehnung an frühere philosophische Beiträge zum Sachproblem besteht, die ähnlich vorgehen, wird die radikale Metapher anhand sprachlicher Äußerungen betrachtet. Die grundlegende Metaphorizität der sprachlichen Äußerung zeigt sich an der „Umsetzung eines bestimmten Anschauungs- oder Gefühlsgehaltes in den Laut, also in ein diesem Inhalt selbst fremdes, ja disparates Medium“, d.h. „die Gattung, in die der Übergang erfolgt, wird selbst erst erschaffen“, und zwar durch einen „Grundakt der geistigen Bearbeitung“ am Material selbst, durch die „Konzentration und Steigerung der einfachen Sinnesanschauung“; die Gemeinsamkeit der ursprünglichen sprachlichen und mythischen Gebilde liegt nun offen zutage: beide sind nichts anderes als „die Lösung einer inneren Spannung, die Darstellung seelischer Regungen und Erregungen in bestimmten objektiven Bildungen und Gebilden“.¹¹ Anders als beispielsweise Friedrich Max Müller vermutete, kann also das vermeintlich verwirrte mythische Denken und seine Metaphorik nicht auf die Metaphorik der Sprache zurückgeführt werden.

An diesem Befund der radikalen Metapher ist nun ein mehrfaches festzustellen. Die erste Feststellung bezieht sich darauf, auf welche Weise Cassirers allgemeine Theorie der Bedeutung begriffstheoretisch respektive radikal-metaphorisch angelegt ist. Ein wichtiges Korollar dieser Feststellung zeigt dann den zeitlichen Aspekt der Bedeutungstheorie, nämlich den Bedeutungswandel und seine Ursachen. Damit verbunden ist des weiteren der anthropologische Einschlag einiger begriffstheoretischer Implikationen und schließlich der Hinweis darauf, dass schon in dieser Phase des Cassirerschen Denkens die im *Essay on Man* – der Sache nach, wenn auch nicht dem Namen nach – entwickelte spezifische kulturelle Kompensationstheorie auf der Ebene des Begriffs angelegt ist. Außerdem zeigt sich, dass das menschliche Selbstbild nicht zeitunabhängig ist, sondern die Plausibilität von kulturellen Reflexionsfiguren sowie mögliche Pathologien immer in Relation zu ihrer jeweiligen Zeit zu betrachten sind.

Zur ersten Feststellung. Die Anlage von Cassirers Theorie der Bedeutung ist eine radikal pragmatische, die sich immer auf das konkrete Erleben bezieht: was „für das Wünschen und Wollen, für das Hoffen und Sorgen, für das Tun und Treiben in irgendeinem Sinne bedeutsam erscheint: dem allein wird der Stempel der sprachlichen »Bedeutung« aufgedrückt“, denn „nur dasjenige, was [...] für das Ganze des Tuns und des Lebens sich als fördernd oder hemmend, als wichtig und als notwendig erweist – nur das wird aus der fließend immer gleichen Reihe der

10 Vgl. Recki, Birgit. *Kultur als Praxis* (im folgenden zitiert als KP), S. 67ff.

11 SM, S. 301-303.

Sinneseindrücke herausgehoben“ und dabei „mit einem besonderen sprachlichen Akzent, mit einem Merkzeichen versehen“.¹² Die Bedeutung ist also mit einem *Relevanzkriterium* versehen.

Diese pragmatische Bedeutsamkeit und ihr Relevanzkriterium als Grundlage jeder konkret festgestellten Bedeutung birgt ihrerseits ein Korollar. Insofern die Fixierung von Bedeutung immer vor dem Hintergrund bestimmter Handlungen vollzogen wird, liegt dort in sachlicher Hinsicht das Potenzial des Bedeutungswandels, in systematischer Hinsicht die spezifische Differenz zu anderen Theorien der radikalen Metapher, zum Beispiel der Friedrich Nietzsches.¹³

Zunächst zur Differenz zu Nietzsche. Nietzsche sah bekanntlich in seiner Frühschrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* im Erkennen nichts als einen hochmütigen und verlogenen Irrtum, weil der Intellekt keine Mission habe, die über das Menschenleben hinausführe. Der Intellekt wird hier ausschließlich instrumentell und biologisch-kompensatorisch verstanden, nämlich als Waffe im Kampf um die Existenz mit anderen Tieren einerseits, als Vermögen des Friedensschlusses unter den Menschen andererseits, das nun aufgrund eben dieser Eigenschaft die Konvention von Lüge und Wahrheit im Sinne der Korrektheit von Bezeichnungen hervorbringt, wenn auch die Korrektheit selbst auf ihren pragmatischen Wert reduziert wird.¹⁴ Es folgt daraus die skeptische Pointe bezüglich der sprachlichen Konventionen: „Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahrheitssinnes: decken sich die *Bezeichnungen und die Dinge*? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck *aller Realitäten*?“; die rhetorische Frage wird erwartungsgemäß negativ beantwortet: der Sprachbildner „bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe“, ein mehrstufiger Prozess: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue“.¹⁵ Der weitere Argumentationsgang der Frühschrift ist bekannt und muss hier nicht ausgeführt werden. Die Ähnlichkeit zu Cassirers Ausführungen ist auf den ersten Blick frappant: beide nennen den medialen Übergang von Reiz zu Laut und die Schaffung einer neuen Sphäre als bestimmende Punkte. Dennoch zeigt sich bei genauem Hinsehen die philosophische Naivität des Autodidakten Nietzsche, die das an sich wertvolle Argument von der Mehrzahl der Sprachen durch den falschen Bezugspunkt an Aussagekraft verlieren lässt und seiner Theorie der radikalen Metapher einen erheblichen Teil ihres philosophischen Werts nimmt. Der zentrale Unterschied zu Cassirers Theorie der radikalen Metapher ist der, dass er schon seit *Substanzbegriff*

12 SM, S. 261.

13 Vgl. KP, S. 79/80.

14 Nietzsche, Friedrich. *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne* (im folgenden zitiert als LW), in KSA 1, S. 875-877. Man vergleiche zu dieser Fassung des Intellekts das Prometheus-Motiv in Platons *Protagoras*, siehe Abschnitt B. II. 1. a).

15 LW, S. 878/879. Meine Hervorhebungen.

und Funktionsbegriff nicht mehr mit einer naiven Abbildtheorie der Erkenntnis operiert, wie Nietzsche dies tut, sondern sich darüber im Klaren ist, was der eigentliche Bezugspunkt der radikalmetaphorischen Bildung von Merkmalen ist: „Die Spiegelung nicht einer objektiven Umwelt, sondern die *des eigenen Lebens und des eigenen Tuns* ist es in der Tat, wodurch das Weltbild der Sprache, wie das primitive mythische Bild der Natur, in seinen eigentlichen Grund- und Wesenszügen bestimmt wird“.¹⁶ Nur auf diese Weise erhält auch das Humboldtsche Argument bezüglich der Verschiedenheit der Sprachen sein eigentliches sprachphilosophisches Gewicht, denn so wird viel klarer, wieso verschiedene Sprachen nicht nur verschiedene Klänge, sondern eigentlich verschiedene Weltansichten repräsentieren.¹⁷ Dies führt zum nächsten oben angesprochenen Punkt: Bedeutsamkeit und Bedeutungswandel.

Wenn die Fixierung von Bedeutung immer vor dem Hintergrund bestimmter Handlungen und bestimmter kultureller Lebensverhältnisse stattfindet, liegt darin auch, dass erstens das personale Leben immer mit bedacht werden muss, und dass zweitens kultureller Wandel Bedeutungswandel nach sich zieht: „Wenn durch die Umgestaltung der Lebensbedingungen, durch den Wandel und Fortschritt der Kultur ein verändertes praktisches Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung sich eingestellt hat, bewahren auch die Sprachbegriffe nicht mehr ihren ursprünglichen »Sinn«“, d.h. insofern der Sinn immer an bestimmte Tätigkeiten und ihre je relevanten Differenzierungen gebunden ist, „pflegt auch häufig eine entsprechende Verschiebung der Wortbedeutungen, der sprachlichen Bezeichnung dieser Tätigkeiten einzutreten“, wenn das praktische Verhältnis sich verändert.¹⁸ Sowohl die primäre Bedeutungsgebung als auch sprachlicher und mythologischer Wandel sind also nur vor dem Hintergrund der gelebten kulturellen Praxis zu verstehen.

Die nächste Feststellung betrifft den anthropologischen Einschlag dieser radikal-metaphorischen Betrachtungen. Denn einerseits ist die Frage der Bedeutsamkeit und einem (biologischen) Relevanzkriterium bei breiter Auslegung nicht menschengespezifisch, andererseits bietet gerade das genaue Hinsehen die Möglichkeit einer kontrastierenden anthropologischen Lektüre. Wie oben beschrieben, sieht Cassirer das „Bemerken“ von Außergewöhnlichem als notwendige Bedingung der radikalen Metaphorik als Basis der sprachlichen Begriffsbildung, und er erkennt und anerkennt, dass die „Anfänge dieses Bemerkens“ „ohne Zweifel schon dem Tiere“

16 Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil. Die Sprache* (im folgenden zitiert als PhsF I), S. 257/258. Meine Hervorhebung

17 Cassirer weist darauf hin, dass Humboldt selbst, genau wie Herder, aus methodischen Gründen die Frage nach dem Ursprung der sprachlichen Merkmale nicht stellen konnte. Humboldt nahm für seine Analysen der inneren Sprachform eine solche immer schon an, Herder tat dasselbe durch seinen Bezug auf die Reflexion. Insofern kann man sagen, dass Cassirers Sprachphilosophie über diejenige Humboldts und Herders deutlich hinausgeht. Vgl. SM, S. 254.

18 SM, S. 262.

zuzuschreiben sind, „sofern auch in seiner Vorstellungswelt diejenigen Elemente herausgehoben sind, auf die es durch die Grundrichtung seiner Triebe, durch die spezifische Richtung seiner Instinkte hingewiesen ist“; der spezifische Unterschied allerdings liegt im zeitlichen Status, denn beim Tier erfüllt das Bemerkte „immer nur den jeweiligen Moment, in dem der Trieb aktuell erregt“ wird, doch „sobald der Trieb gestillt und befriedigt ist“, „sinkt auch die Vorstellungswelt wieder in sich zusammen“, sodass der Prozess zwar als solcher wiederholbar ist, aber immer nur im Sinne jeweils momentaner Erregungen, ohne dass die Vorstellungen „sich untereinander zu einer Reihe zusammenschließen“ in der Lage wären, weswegen sie auch keine Dauerhaftigkeit gewinnen können.¹⁹ Schon auf begriffstheoretischer Ebene sind also anthropologische Implikationen zu erkennen, die es weiter unten²⁰ explizit auszubuchstabieren gilt.

Dies gilt auch für eine weitere Implikation der Cassirerschen Begriffstheorie, die hier schon in einem Vorgriff auf weiter unten näher zu besprechende systematische Sachverhalte durchdacht werden soll. Sprache und Mythos werden im gleichlautenden Aufsatz Cassirers zwar beide auf die radikale Metapher zurückgeführt, behalten aber dabei ihre spezifische Differenz. Um den Kontext für die Notwendigkeit der Herausarbeitung spezifischer Differenzen zu betonen, greift Cassirer zum Bild eines kulturellen Sinn-Körpers, in welchem „jedes dieser Organe [die symbolischen Formen] seine eigentümliche Funktion und Leistung“ im Aufbau der „geistigen Wirklichkeit“ hat, womit auch impliziert wird, dass der Ausfall oder die verminderte Leistung eines Organs eine Verarmung der geistigen Wirklichkeit nach sich ziehen würde.²¹ Schon dieses Bild weist hin auf die Komplementarität der Weltzugänge und gibt einen ersten Ansatz für eine – weiter unten näher zu beschreibende – Kompensationstheorie der geistigen Orientierung. Auf der hier untersuchten begriffstheoretischen Ebene zeigt sich dies am Kontrast zwischen primärer Bildung von Merkmalen in der radikalen Metapher und theoretischer Begriffsbildung. Die theoretische Erkenntnis – hier noch auf dem sozusagen aristotelischen Niveau der klassifizierenden Sprachbegriffe – zielt darauf ab, eine kontinuierliche Synthese des Besonderen zu einem System durchzuführen, sodass immer weitläufigere Schichten von Wahrnehmungserlebnissen in Beziehung zueinander gesetzt werden können. Sie verfährt also extensiv-erweiternd. Genau umgekehrt verhält es sich bei der primären Bildung von Merkmalen, bei welcher der „augenblickliche jeweilige Inhalt“ das Bewusstsein „vollständig“ ausfüllt, „so daß nichts mehr neben ihm oder außer ihm besteht“, was die nötige Konzentration für eine originäre Bildung von Merkmalen herbeiführt.²² Es findet mithin eine Art geistiger Doppelbewegung auf den verschiedenen Ebenen der Begriffsbildung statt: in der Theorie

19 SM, S. 261.

20 Siehe Abschnitt D. II. 5.

21 SM, S. 234.

22 SM, S. 257.

wird die Erweiterung, in der radikal-metaphorischen Bildung von Merkmalen wird die Ausfüllung des Bewusstseins mit dem gegenwärtigen Sinngehalt bewirkt. In frappierender Lichtmetaphorik gehalten, wird in Cassirers Beschreibung der Kontrast augenfällig: „Alles Licht ist daher hier [bei der primären Bildung von Merkmalen] wie in einem Punkt, dem Brennpunkt der »Bedeutung«, versammelt, während all dasjenige, was außerhalb dieser Brennpunkte“ liegt, „so gut wie unsichtbar bleibt“; im „Begriffsraum der Logik“ hingegen „herrscht ein gleichmäßiges, gewissermaßen diffuses Licht“, und mit fortschreitender Analyse „breitet sich diese gleichmäßige Klarheit und Helle aus“.²³ Selbstverständlich hat dieser Unterschied Auswirkungen auf Leistung, Möglichkeiten und Beschränkungen der gegenübergestellten Arten von Begriffsbildung. Denn daraus, dass die Begriffe der primären Bildung von Merkmalen lediglich wie gebannt auf einen Punkt blicken, erklärt sich, dass sie nicht nur quantitativer Differenzierung keinen Raum lassen, sondern dass im Gegensatz zur klassifizierenden Begriffsbildung überhaupt jegliche spezifische Differenz vor ihnen verschwindet: „Wenn zwei logische Begriffe unter eine nächsthöhere Gattung“ subsumiert werden, so bleibt „doch ihre spezifische Differenz sorgsam gewahrt“, wohingegen das Bilden der radikalen Metapher geradezu in der Eliminierung spezifischer Differenzen besteht, denn jeder „Teil eines Ganzen erscheint dem Ganzen selbst, jedes Exemplar einer Art oder Gattung erscheint der Gattung“ als äquivalent.²⁴ Es ist dieses *Äquivalenzprinzip* der primären Bildung von Merkmalen, das auch für das mythisch-magische Verhalten verantwortlich ist, denn um sich die „magische Herrschaft über den Leib eines Menschen zu verschaffen“, reicht es aus, „wenn man seine abgeschnittenen Nägel oder Haare, seinen Speichel oder seine Exkremete in seinen Besitz bringt“, und die „gleiche Beziehung wie zwischen dem Ganzen und seinen Teilen besteht zwischen der Gattung und ihren Arten, zwischen der Art und jedem ihrer Exemplare“.²⁵ Die unterschiedlichen Arten von Begriffen bedienen ersichtlich ganz unterschiedliche Bedürfnisse, zielen ab auf Extension der Wahrnehmung einerseits, Intensivierung der Wahrnehmung andererseits. Gerade weil die klassifizierenden Sprachbegriffe nicht auf derselben logischen Ebene liegen wie das mit ihnen klassifizierte, sondern sich „zwischen die besonderen Anschauungsinhalte, wie sie sich in ihrem unmittelbaren Hier und Jetzt dem Bewußtsein aufdrängen“ schieben, gewinnt das Bewusstsein reflektierte Distanz zu seinen Inhalten.²⁶ Mit dieser distanzierenden Leistung ist gleichwohl kein Spezifikum der Sprache ausgesprochen, sondern hier ist eine generelle Leistung der Kultur benannt. Jegliche kulturelle Arbeit „vollzieht sich derart, daß an die Stelle des unmittelbaren Verhältnisses, in dem der Mensch zu den Dingen steht, allmählich ein mittelbares Verhältnis tritt“, dass also immer mehr Mittelglieder

23 SM, S. 304.

24 SM, S. 305.

25 SM, S. 306.

26 SM, S. 276.

zwischen Begierde und Erfüllung treten, und „dies gilt, wie von den technischen Werkzeugen der Kultur, so auch von ihren geistigen Werkzeugen“.²⁷ Es ist nun ersichtlich, dass mit stetiger kultureller Arbeit und größerer Mittelbarkeit eine relative Reduktion der Intensität des Erlebens einher geht, die man – mit Blick auf den oben genannten Sinn-Körper der Kultur und aus der Perspektive des Individuums – auch als partielle Verarmung der Wirklichkeit beschreiben kann.²⁸ Schon auf der sachlichen Ebene der Begriffsbildung mit dem Kontrast von klassifizierender Begriffsbildung und radikaler Metapher ist also bei Cassirer implizit sowohl eine Kompensationstheorie, als auch der spezifische Freiheitsbegriff der Philosophie der symbolischen Formen angelegt.

Fasst man die Ergebnisse dieser begriffstheoretischen Bestimmungen zur radikalen Metapher zusammen, so zeigt sich, dass und warum die Philosophie der symbolischen Formen nur als Kulturphilosophie durchgeführt werden kann. Das pragmatische *Relevanzprinzip* sowie das magische *Äquivalenzprinzip* sind wichtige Bausteine der Begriffs- und Bedeutungstheorie Cassirers, seiner funktionsbegrifflich artikulierten philosophischen Anthropologie samt Kompensationstheorie und damit – wie zu zeigen sein wird – insgesamt seines eigentümlichen philosophischen Anspruchs. Auch das bedeutende kritische Potenzial seiner Philosophie und Technikphilosophie hängt teilweise an diesen Bestimmungen. Sowohl Guido Kreis' Verzicht auf jegliche kulturphilosophische Grundlagen, aber auch das Absehen Sebastian Ullrichs von der konkreten Diskussion der symbolischen Formen zugunsten einer reinen Metaphysik der symbolischen Formen, betreffen die begriffstheoretische und damit die philosophische Substanz des Cassirerschen Denkens. Beide Zugänge²⁹ hängen gewissermaßen in der Luft, weil sie nicht die pragmatischen Grundlagen der Kultur bedenken. Nebenbei zeigt sich hier, an den grundlegenden philosophischen Arbeiten Cassirers zur Theorie des Begriffs im weitesten Sinne, wie falsch das Zerrbild des intellektualistischen Erkenntnistheoretikers ist. All diese Punkte gilt es im Laufe der Arbeit noch weiter auszuführen und mit Blick auf die jeweilige sachliche Problematik zu spezifizieren.

3. Die Stufen der Begriffsbildung und der philosophische Begriffsgebrauch

Wie sich gezeigt hat, sind verschiedene Modi der Begriffsbildung zu unterscheiden. Die primäre Bildung von Merkmalen in der radikalen Metapher fundiert die sprachlichen Art- und Gattungsbegriffe (oder Substanzbegriffe), welche dann ihrerseits auf höherem wissenschaftlichen Niveau durch mathematische und physikalische, aber auch chemische Funktionsbegriffe ersetzt

27 SM, S. 278/279.

28 Es ist ebenfalls schon hier klar, dass man diese Entwicklung nur der Gesamtkultur und nicht einzelnen symbolischen Formen zuschreiben kann. Siehe Abschnitt D. II. 3.

29 Vgl. Kreis, Guido. *Cassirer und die Formen des Geistes*, S. 91 sowie Ullrich, Sebastian. *Symbolischer Idealismus*, S. 1.

werden. Von diesen Funktionsbegriffen und ihrem wissenschaftlichen Anspruch ist gleichwohl der genuin philosophische Begriffsgebrauch zu unterscheiden. Dieser philosophische Gebrauch zeichnet sich beispielsweise dadurch aus, dass der Begriff des „Begriffs“ in der Philosophie der symbolischen Formen in ganz verschiedenen Hinsichten verwendet wird: er bedeutet hinsichtlich der *Begriffsform im mythischen Denken*³⁰ nicht dasselbe wie in der Rede von Substanz- und Funktionsbegriffen. Dieser Sachverhalt hängt mit dem philosophischen Anspruch der Philosophie der symbolischen Formen zusammen, wird aber noch verkompliziert durch architektonisch-systematische Aspekte. E.W. Orth hat in seinem Artikel über *Operative Begriffe*³¹ auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht und angemerkt, dass die meisten Grundbegriffe von Cassirer nicht thematisch, d.h. anhand einer fixen Definition, sondern nur operativ, d.h. ohne Klärung im Einzelnen gebraucht werden. Gleichwohl ist die von ihm in Anschlag gebrachte Differenzierung zwischen operativen und thematischen Begriffen erstens, wie er selbst sagt, für den philosophischen Gebrauch nicht durchzuhalten, und zweitens gibt es klare philosophiegeschichtliche Bestimmungen zu diesem Sachproblem, auf die man zurückgreifen kann: was Orth operative Begriffe nennt sind nichts anderes als zur philosophischen Exposition von verschiedenen Gegenstandsbereichen notwendige *Reflexionsbegriffe*. Anders als bei den Einzelwissenschaften, deren Gegenstände und damit auch deren Grundbegriffe und Methoden durch Spezialisierung zumindest zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt klar definiert sind, ist für die Philosophie nicht von vornherein klar, auf welche Gegenstände sie sich mit welchen Methoden zu richten hat.³² Cassirer hat schon früh in seiner Karriere betont, wie wichtig die Verwendung von Reflexionsbegriffen gerade in der Geistesgeschichte ist. So betonte er in methodischen Anmerkungen zu seiner Studie *Freiheit und Form*, dass die Kategorien von Form und Freiheit dazu dienen, „eine gemeinsame Beziehungsfläche“ zu bestimmen, „auf welche die religiöse, die philosophische, die literarische Entwicklung gleichmäßig projiziert“ werden kann, „um damit ebenso das Spezifische ihrer eigentümlichen Gesetze wie den universalen Zusammenhang, in welchem sie stehen, hervortreten zu lassen“.³³ Die Herausarbeitung spezifischer Differenzen und die gleichzeitige systematische Integration sind der methodische Zweck der Verwendung von Reflexionsbegriffen, und daher „würde ich [Cassirer] es keineswegs als einen Einwand gegen die folgende Darstellung betrachten, wenn man ihr entgegenhielte, daß die Begriffe von »Freiheit« und »Form«, die sie zugrunde legt, in ihr selbst nicht sofort zu scharfer und eindeutiger Fixierung gelangt sind“, sondern dass sich

30 Cassirer, Ernst. *Die Begriffsform im mythischen Denken*, in ECW 16.

31 Orth, Ernst Wolfgang. Operative Begriffe in der Philosophie der symbolischen Formen, in *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie* (im folgenden zitiert als EK), S. 127.

32 Cassirer, Ernst. *Der Begriff der Philosophie als philosophisches Problem* (im folgenden zitiert als BPP) in ECN 9, S. 141.

33 Cassirer, Ernst. *Freiheit und Form* (im folgenden zitiert als FF) in ECW 7, S. 390.

vielmehr „ihr Gehalt erst im Fortschritt der geschichtlichen Anschauung selbst bestimmt“; denn wenn die Begriffe Freiheit und Form „nicht als starres und einförmiges Schema den Tatsachen selbst vorangestellt und aufgedrängt werden“ sollen, so müssen „sie sich erst an ihnen und mit ihnen allmählich gestalten und herausbilden“.³⁴ Die Exposition der Philosophie der symbolischen Formen bedient sich auch systematischer Grundbegriffe wie Symbol, Form, Zahl, Zeit in ebendiesem reflexionsbegrifflichen Modus. Nicht ausreichend analysiert wurde in der Cassirer-Forschung bisher, dass nicht nur einzelne Begriffe auf diese Weise verwendet werden, sondern dass auch die *Systemschemas* und die dem System der symbolischen Formen komplementäre Philosophiegeschichtsschreibung diesen reflexiven Charakter haben, und dass ohne dieses Charakteristikum die philosophischen Ansprüche nicht einlösbar wären. Die Verwendung von Reflexionsbegriffen ist ein systematisches Werkzeug für den grundsätzlich dialogischen Stil, den Cassirer in seinen Werken pflegt. In steter Auseinandersetzung mit den für das jeweilige philosophische Problem einschlägigen Einzelwissenschaften oder historisch-systematischen Positionen aus der Philosophiegeschichte werden Probleme umrissen und Schwierigkeiten mit den bisherigen Analysen aufgezeigt. Dies führt aufgrund seines von Empathie geprägten dialogischen Stils zu der Gefahr, dass Interpreten seine eigene Position mit dem Referat anderer Positionen verwechseln.³⁵ Diese Betrachtungen führen zur Darstellung des Systems der symbolischen Formen, wo sich die philosophisch-begrifflichen Probleme der Systembildung in ihrer vollen Komplexität zeigen.³⁶

II. Das System der symbolischen Formen. Eine Grammatik der Bedeutung und der Einheitspunkt der Repräsentation

1. Der Begriff der symbolischen Form

In seiner *Philosophie der symbolischen Formen* erweitert Cassirer das Gebiet der beschreibbaren Erfahrung weit über das Gebiet der theoretischen Erkenntnis hinaus. Ausgehend von seinen Eindrücken einer systematischen Ordnung von kulturwissenschaftlichen Problemkomplexen in der Bibliothek Warburg und der Bezogenheit dieser Komplexe auf einen geistigen Einheitspunkt definiert Cassirer die symbolische Form zum ersten Mal wie folgt:

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.³⁷

34 FF, S. 390/391.

35 Dies geht so weit, dass vor J. M. Krois' bahnbrechendem Buch *Symbolic Forms and History* die Mehrzahl amerikanischer Philosophen gar keine eigenständige systematische Positionen im Werk Cassirers erkannte.

36 Eine Synthese zum Status der Philosophie wird gegeben in Abschnitt E. I. 1.

37 Cassirer, Ernst. *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau des Geisteswissenschaften*, in ECW 16, S. 79.

Die Pointe des von Humboldt stammenden Ausdrucks Energie des Geistes ist darin zu sehen, dass nicht einzelne Worte, Mythologeme oder mathematische Formeln unter den Begriff der symbolischen Form³⁸ fallen, sondern eben jene, über den jeweiligen Moment hinaus wirksame Weise der Bedeutungsgebung, die diesen ihre je spezifische Bedeutung verleiht. Die thematische Erweiterung geht jedoch mit begriffstheoretischer Kontinuität einher. Ebenfalls mit Blick auf Humboldt und dessen Ausdruck der „inneren Sprachform“ wird präzisiert, dass die Konstanz der symbolischen Form funktionsbegrifflich aufgefasst werden muss als eine „»innere Form«“, die nicht abstrahierend aus gegebenen Einzelercheinungen wie Worten gewonnen wird, sondern vielmehr das „bedingende Gesetz ihres Aufbaus“ darstellt.³⁹ Die innere Form hat also eine bestimmte Struktur. Die Art dieser Struktur zeigt sich an Cassirer Überlegungen zur Funktion des Zeichens.

Die Einsicht in die Rolle des Zeichens für die Artikulation der Form ist wiederum ursprünglich gewonnen aus der Auseinandersetzung mit den exakten Wissenschaften, die daraufhin verallgemeinert wird. Die Entwicklung der exakten Wissenschaften, so referiert Cassirer, war immer gebunden an die Verfeinerung und verwendeten Zeichensysteme, welche nicht nur eine nachträgliche genauere Aufzeichnung von Gedanken ermöglichte. Das Zeichen wird also auf eine bestimmte Weise verstanden, nämlich nicht als „bloß zufällige Hülle des Gedankens“, sondern als „notwendiges Organ“ seiner Ausbildung, sodass die sinnliche Artikulation zur Voraussetzung jeglichen ideellen Sinns überhaupt wird: „Der Gehalt des Geistes erschließt sich nur in seiner Äußerung; die ideelle Form wird erkannt nur an und in dem Inbegriff der sinnlichen Zeichen, deren sie sich zu ihrem Ausdruck bedient“.⁴⁰ Die allgemeine Zeichenfunktion der artikulierenden Bildung von Sinn zeigt sich in spezifischen, einzelnen Idiomen der Sinnggebung – den symbolischen Formen –, sodass das System der symbolischen Formen einsichtig wird als eine „Grammatik“ der Bedeutung.⁴¹

Der stete Einheitspunkt, auf den die Grammatik der Bedeutung bezogen ist, ist das Bewusstsein, für welches der schon aus *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* bekannte Begriff der Repräsentation verwendet wird, wenngleich die auf diese Weise konstituierte Erfahrung breiter gefasst wird. Der je gegenwärtige Gehalt des Bewusstseins ist in seinem Aufbau nur nachzuvollziehen durch die Einsicht in den grundsätzlich repräsentativen Zug, das ihm innewohnt.⁴²

38 Daher entspricht beispielsweise Panofskys Auszeichnung der Perspektive als symbolischer Form nicht dem terminologischen Standard. Vgl. Panofsky, Ernst. Die Perspektive als „symbolische Form“, in *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, S. 99.

39 Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (im folgenden zitiert als PhsF 1), in ECW 11, S. 10.

40 PhsF 1, S. 16.

41 PhsF 1, S. 17.

42 PhsF 1, S. 31.

Jeder bestimmte Inhalt zeigt sich als solcher durch einen impliziten Verweis auf den Gesamtzusammenhang des Bewusstseins überhaupt. Die zeitliche Präsenz, die *als* Gegenwart erlebt wird, verweist immer schon auf nicht-präsentes in Vergangenheit oder Zukunft, wie auch jegliches räumliche Hier immer durch ein implizit mit gesetztes Dort bestimmt und so in einen allgemeinen Ordnungszusammenhang eingefügt wird.⁴³ Diese bewusstseinstheoretische Charakteristik einer grundlegenden Verweisstruktur unter dem Titel der Repräsentation bezeichnet Cassirer auch als natürliche Symbolik, auf welcher die künstliche Symbolik beruht und auf welche sie bezogen ist. Es müssen diese beiden Begriffe funktionell und in Korrelation gefasst werden, um die bedeutungsgebende Leistung nachzuvollziehen, die erlaubt, das gegenwärtig vorliegende Einzelne sinnliche Substrat – beispielsweise einen Sprachlaut – zum Bedeutungsträger eines Sinns zu machen. Es ist eine doppelt gerichtete Leistung, die einerseits im Bereich des sinnlichen verbleibt, andererseits über den bloß passiv empfangenen Eindruck hinausweist und sich diesem in bewusster Zeichengebung als „Mittel des Ausdrucks“ bedient, um Sinn im Bereich des Sinnlichen darzustellen.⁴⁴ Welche Rolle also spielt die künstliche Symbolik für die Bedeutungsgebung? Wozu Symbole?⁴⁵

Kurz gesagt liegt die Funktion der künstlichen Zeichen und damit der symbolischen Formen nicht in der detailgetreuen sinnlichen Wiedergabe eines sinnlichen Erlebnisses, sondern im Gegenteil gerade darin, „was sie von diesem unmittelbaren Bestand unterdrücken und fallen lassen“.⁴⁶ Es handelt sich, wie im Fall der Theorie der Begriffsbildung schon erörtert, gerade nicht um Abbilder des Seins, sondern Prägungen zu einem bestimmten Sein, die unsere erlebte Wirklichkeit konstituieren. Wie dies im Detail vor sich geht, soll weiter unten genauer gezeigt werden. In jedem Fall geschieht diese Prägung in den verschiedenen symbolischen Formen auf je unterschiedliche Weise und in jeweils begrifflich unterscheidbaren Phasen, sodass man zusammenfassend von der je spezifischen Modalität der einzelnen Formen sprechen kann.

2. Die Urformen der Bedeutung in Qualität und Modalität

Die durch geistige Artikulation am sinnlichen Material gewonnene Prägung zu einem bestimmten Sein funktioniert durch bestimmte „Urformen der Synthesis“ wie Raum, Zeit und Zahl, welche überhaupt erst die Einheit einer möglichen Erfahrung fundieren; diese als Qualitäten bezeichneten Urformen der Synthesis sind für alle Formen des Geistes notwendige Ingredienzen, werden aber

43 PhsF 1, S. 33/34.

44 PhsF 1, S. 40.

45 Vgl. KP, S. 64.

46 PhsF 1, S. 42.

jeweils unterschiedlich, d.h. in verschiedenen Modalitäten, realisiert.⁴⁷ Daher werden die Ausdrücke Raum, Zeit und Zahl prinzipiell reflexionsbegrifflich verwendet und haben im Erleben eine je unterschiedliche Bedeutung. Alle Idiome der Grammatik der Bedeutung, d.h. die symbolischen Formen, sind auf den Einheitspunkt des repräsentierenden Bewusstseins bezogen, und es gibt ein allen symbolischen Formen (formal) gemeinsames Aufbauprinzip, anhand dessen sich die jeweilige innere Form nachvollziehen lässt. Dieses Aufbauprinzip wird dargestellt anhand eines dreistufigen Schemas, das vom Verhältnis des Zeichens zum Bezeichneten ausgeht und auf einer immer größer werdenden Distanz des Ausdrucks zum sinnlichen Erlebnis basiert: es gibt eine mimische, eine analogische und eine rein symbolische Stufe.⁴⁸ Im Aufsatz *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie* und im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* wird ein anderes Schema eingeführt, nämlich das von Ausdrucksfunktion, Darstellungsfunktion, und Bedeutungsfunktion.⁴⁹ An dieser Stelle zeigt sich ein Mangel an Konsistenz in der Darstellung, der auch zu einem Mangel an sachlicher Klarheit führt.⁵⁰ Es offenbaren sich terminologische Probleme, die teils lösbar sind, teils einen sachlich notwendigen Hintergrund haben.

Das Grundproblem des Schemas mimisch, analogisch und rein symbolisch ist, dass es an der Auseinandersetzung mit der Sprache gewonnen wurde. Daraus ergeben sich zwei Folgeprobleme. Einerseits ist die Phase des *mimischen* als erste Stufe plausibel durch die Nähe zur Gebärdensprache, wird aber schon weniger plausibel, wenn man von einer mimischen Phase der Begriffssysteme der Naturerkenntnis sprechen will, wie es Cassirer – gleichwohl mit methodisch-terminologischem Vorbehalt – tut.⁵¹ Andererseits irritiert an der höchsten, der rein symbolischen Stufe, dass alle drei Stufen Weisen der symbolischen Formung sind.

Das Grundproblem des Schemas Ausdruck, Darstellung und Bedeutung ist ein ähnliches Äquivokationsproblem. Denn der Abschnitt über die Darstellungsfunktion wird im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* unter dem Titel der Repräsentation geführt, der aber – wie oben gezeigt – schon allgemein bewusstseinstheoretisch besetzt ist und die natürliche Symbolik charakterisiert. Auch sind alle Fälle künstlicher Symbolik expressive Akte und somit die mit der Ausdrucksfunktion gemeinten Ausdruckserlebnisse im engeren Sinne nur ein Spezialfall eines allgemeinen Sachverhalts, nämlich dass der Mensch und sein Erleben nicht im Empfangen äußerer

47 PhsF 1, S. 28/29. Die Rede vom sinnlichen Material stellt eine analytische Abstraktion dar. Vgl. die Bemerkungen zur symbolischen Prägnanz.

48 Diese Bezeichnung findet sich in *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* in ECW 16, S. 82-85 und in PhsF 1, S. 137.

49 Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Band. Phänomenologie der Erkenntnis* (im folgenden zitiert als PhsF 3), in ECW 13, S. 49ff., S. 119ff. und S. 323ff. sowie *Das Symbolproblem im System der Philosophie* in ECW 17, S. 262.

50 Die Inkonsistenz, dass PhsF 1 erster Teil heißt, PhsF 2 und PhsF 3 aber Band 2 und 3, ist offensichtlich harmlos.

51 PhsF 3, S. 525.

Eindrücke aufgeht, sondern er diese zu geistigem Ausdruck umformt.⁵² Ähnliches gilt für den Titel der Bedeutung im Schema, geht es Cassirer doch – wie oben schon erklärt – um eine allgemeine Grammatik der Bedeutung.

Für die verschiedenen Probleme sind verschiedene Lösungsansätze denkbar. Mit Blick auf das Schema mimisch, analogisch und symbolisch bietet es sich an, für mehr Klarheit stets von einer *rein symbolischen* Phase zu sprechen; die mögliche Lösung, statt von mimischem von mimetischem Ausdruck zu sprechen, hat Oswald Schwemmer bedacht und verworfen, weil schon die mimische Phase der Sprache keine eigentliche Mimesis im Sinne der Nachbildung sinnlichen Eindrucks ist, sondern im Gegenteil eine bestimmte Art des Ausdrucks.⁵³ Ich schließe mich diesem Argument an und denke, dass dieses nicht völlig aufzulösende Einzelproblem einer sachlichen Notwendigkeit des Gesamtprojekts der Philosophie der symbolischen Formen entspringt, dabei aber durch Präzision in der eigenen Darstellung zu bewältigen ist (mehr zu diesem Thema folgt im nächsten Abschnitt).

Mit Blick auf das Schema Ausdrucksfunktion, Darstellungsfunktion und Bedeutungsfunktion bietet es sich ebenfalls an, von *reiner Bedeutung* zu sprechen und damit Verwechslungen mit der Grundkategorie der Bedeutung überhaupt zu vermeiden; für die Ausdrucksfunktion ist die Bezeichnung als reiner Ausdruck hingegen unpassend. Für den nachvollziehenden Leser es ist dennoch möglich, kontextsensitiv zwischen Ausdrucksfunktion und dem Grundsachverhalt der menschlichen Expressivität zu unterscheiden. Wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, sind die systematisch potenziell schwerwiegenden Probleme ohnehin an anderer Stelle zu finden, weswegen diese terminologische Problematisierung an dieser Stelle suspendiert und weiter unten ihrem Abschluss zugeführt wird.

Zurück zu den Grundbestimmungen der symbolischen Form. Als weitere Kriterien einer symbolischen Form bringt Cassirer im Spätwerk universelle Anwendbarkeit und Variabilität ins Spiel.⁵⁴ Universelle Anwendbarkeit heißt, dass man beispielsweise jedem Ding einen Namen geben kann und dass es prinzipiell verschiedene Medien gibt, in denen man eine symbolische Form anwenden kann, dass es also Lautsprache und Gebärdensprache gibt (wenngleich die Lautsprache durch das flüchtige Medium viel plastischer ist). Variabilität meint, dass eine bestimmte Bedeutung nicht nur anhand verschiedener sinnlicher Medien ausgedrückt werden kann, sondern innerhalb einer materiellen Klasse (zum Beispiel einer bestimmten natürlichen Lautsprache im Gegensatz zu anderen) oder Unterklasse (innerhalb der Ausdrucksmöglichkeiten einer bestimmten Sprache)

52 O. Schwemmer bezeichnet den Menschen denn auch als Ausdruckswesen. Schwemmer, Oswald. *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne* (im folgenden zitiert als PEM), S. 30/31.

53 PEM, S. 40.

54 Cassirer, Ernst. *An Essay on Man* (im folgenden zitiert als EM), in ECW 24, S. 41/42.

verschiedene Formulierungen desselben Sachverhalts möglich sind.⁵⁵ Schließlich ist noch einmal zu betonen, dass nicht nur prinzipiell jeder Sinn ein materielles Substrat benötigt und jede sinnliche Wahrnehmung sinnhaft ist, sondern dass es darüber hinaus Sinn ohne ein *bestimmtes* sinnliches Zeichen und damit ohne einen bestimmten Sinnzusammenhang nicht geben kann. Der Mensch lebt im Sinn. Die gegen Husserls Differenzierung zwischen einer noetischen und hyletischen Schicht der Wahrnehmung selbst⁵⁶ gerichtete These von der symbolischen Prägnanz spricht mit größter Deutlichkeit aus, dass Wahrnehmungserlebnisse in sich, ohne eine begleitende sprachliche Kommentierung oder ähnliche, sozusagen Sinn aufpropfende Maßnahmen, sinnhaft sind:

Unter »symbolischer Prägnanz« soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als »sinnliches« Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen »Sinn« in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.⁵⁷

Zur Illustration bedient sich Cassirer seines wohlbekannten Linienbeispiels, das den Übergang zwischen den verschiedenen Modalitäten der Sinnggebung verdeutlichen soll. Man kann einen Linienzug als geometrische Figur, als ästhetisches Ornament, als mythisches Wahrzeichen auffassen und erhält dabei jedes Mal eine anderen Sinn.⁵⁸ Mit diesem Linienbeispiel ist zusätzlich ein weiches Kriterium für die Frage nach einer symbolischen Form gegeben, das weiter unten auch für die Technik in Anschlag gebracht werden soll. Das Verhältnis natürlicher und künstlicher Symbolik, von Bewusstsein und symbolischen Formen ist aber noch einer weiteren Charakterisierung bedürftig. Wie oben erwähnt, liegt die Leistung künstlicher Symbolik nicht darin, bestimmte Dinge möglichst getreu abzubilden, sondern gerade umgekehrt darin, durch gezieltes Weglassen und die Konzentration bezeichnender Aspekte Prägnanz und damit Wiedererkennbarkeit zu schaffen. Auf diese Weise wird klar, dass im Moment der Reflexion und des Sprechens über Wahrnehmungsinhalte die konstitutive Leistung immer schon erbracht ist. Das Bewusstsein mit seiner Verweisstruktur entfaltet durch den fixierenden und gleichzeitig vom Eindruck distanzierenden Gebrauch eines Zeichens eines seiner eigentümlichen Potenziale, nämlich die durch diese Objektivierung zustande kommende Befreiung von der Übermacht der eigenen Affekte und somit die Fähigkeit, „diese Inhalte, als selbstgeschaffene [...] immer von neuem mit Freiheit

55 Es ist insbesondere mit Blick auf die Kunst fraglich, wie genau dieses Kriterium der Variabilität zu verstehen ist, und wie allgemein es gilt. Denn es gehört zu jedem einsichtig ästhetischen, d.h. nicht-thetischen Verständnis von Kunstwerken, dass hier nicht nur beliebig reformulierbare Sachverhalte ausgedrückt werden, sondern die für das einzelne Kunstwerk spezifisch gewählte Form und Erscheinungsweise die Bedeutung des Kunstwerkes als solches wesentlich ausmachen. Es „geht“ also im *Don Quijote* nicht darum festzuhalten, dass ein gewisser Hidalgo mit seinem Knappen durch die Mancha geritten ist, sondern um die literarische Form der Darstellung eines irrealen Sachverhaltes selbst.

56 Es wird nicht die Möglichkeit einer analytischen Trennung bestritten, sondern nur, dass der *phänomenologische* Aufweis möglich ist.

57 PhsF 3, S. 231.

58 PhsF 3, S. 228/229.

»hervorzurufen«⁵⁹. Diese Dimension der freien Verfügung⁶⁰ und des Symbolgebrauchs weist nicht nur auf den allgemein praktischen Charakter der symbolischen Formen hin, sondern erschließt darüber hinaus – zusammen mit den Kriterien der universellen Anwendbarkeit und der Variabilität – sowohl die freiheitstheoretischen Implikationen, als auch das enorme kritische Potenzial der *Philosophie der symbolischen Formen*. Diese Aspekte werden weiter unten noch eingehender behandelt, unter Einbeziehung insbesondere der Analysen zur Symbolpathologie.

3. Die Idiome der Bedeutung und ihr Verhältnis zueinander

Wenn man im von Cassirer vorgeschlagenen Bild der verschiedenen Idiome der Bedeutung bleibt, stellt sich die Frage, welche Art von Ton bei ihrem Zusammenspiel herauskommt, ob man ein solches Zusammenspiel überhaupt annehmen kann, und wenn ja, auf welche Weise. Handelt es sich um ein harmonisches Zusammenspiel oder um eine Kakophonie? Oder um getrennte, von einander unabhängige Modalitäten, die sich gegenseitig ausschließen? Für die Beantwortung dieser Frage muss man verschiedene Ebenen unterscheiden, nämlich die Ebene des Systems der symbolischen Formen selbst und die Ebene seiner Darstellung. Hier soll es zunächst um die äußerliche Form der Darstellung gehen.

In den drei Bänden der *Philosophie der symbolischen Formen* wird die Analyse der Formen der Sprache, des mythischen Denkens und der Erkenntnis vorgelegt. Anders als manche Interpreten⁶¹ denken, ist die Religion keine eigene symbolische Form, sondern eine Entwicklungsstufe des mythischen Bewusstseins, die sich durch ihr – gleichwohl prekär bleibendes – Bildbewusstsein auszeichnet.⁶² Auch die Frage nach dem genauen Status der Erkenntnis beantwortet sich nicht von selbst. Denn wie schon die Diskussion über den begrifflichen Status zeigte, ist für den Interpreten nicht unmittelbar klar, ob im Einzelfall objektstufige Funktionsbegriffe oder funktionsbegrifflich gebildete Reflexionsbegriffe gebraucht werden, ob es also um einzelwissenschaftliche oder philosophische Erkenntnis geht (die philosophische Erkenntnis spricht beispielsweise von der Sprache in verschiedenen Hinsichten, nämlich in den verschiedenen Phasen ihres Aufbaues). Von der Einsicht in den begrifflichen Status hängt aber das Verständnis der Aussagen und die Bewertung ihrer Plausibilität ab. Im späteren Werk kommen zu Sprache, Mythos und Erkenntnis noch die Technik und die Kunst hinzu (die Frage nach weiteren möglichen Formen wie der Geschichte und der Wirtschaft sei hier zunächst hintangestellt). Dabei

59 PhsF 1, S. 40.

60 Vgl. KP, S. 65/66.

61 EK, S. 6.

62 Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Band. Das mythische Denken* (im folgenden zitiert als PhsF 2), in ECW 12, S. 279ff.

gibt es eine Asymmetrie zwischen den symbolischen Formen⁶³, der Cassirer mit der Reihenfolge seiner Veröffentlichungen Rechnung getragen hat: obgleich das mythische Denken bzw. der Mythos als „Mutterboden“ der Kultur ausgezeichnet wird, beginnt die Philosophie der symbolischen Formen mit der Analyse der Sprache. Auch ist die gesamte Philosophie Cassirers natürlich sprachlich verfasst, ebenso wie Teile der in ihr beschriebenen Erkenntnis und der Mythologie. Darüber hinaus ist uns das mythische Denken nicht als solches zugänglich, sondern wir sind im Moment des Sprechens und Reflektierens über den Mythos *im engsten Sinne* immer schon über ihn hinaus. Die Sprache hat also eine explikative Leitfunktion.

Auf der anderen Seite ist auch die Darstellung von Sprache, Kunst, Technik und Erkenntnis nicht möglich ohne Bezug auf den Mythos bzw. das mythische Denken. Denn ohne die Kontrastfunktion des mythischen Denkens kann die angestrebte Autonomie der sich aus dem Mutterboden der Kultur entwickelnden symbolischen Formen und ihre langsame Befreiung aus der Verschmelzung mit dem Mythos nicht artikuliert werden. Ohne die Ausgangslage einer Konkreszenz mit dem Mythos ergibt weder das Schema mimetisch, analogisch, rein symbolisch noch das Schema Ausdruck, Darstellung, reine Bedeutung methodisch Sinn. Auch die ursprüngliche Bedeutungsgebung, die die ersten Sprachlaute hervorbringt, ist ohne die Intensität des mythischen Erlebens undenkbar. Diese Überlegungen führen zu einer genaueren Reflexion des Systems selbst.

Das systematische Verhältnis der symbolischen Formen zu einander ist aus mehreren Gründen komplex. Folgende Fragen ergeben sich: wie viele symbolische Formen gibt es bzw. kann es geben? Wie ist die die Entwicklung der symbolischen Formen in der Geschichte zu verstehen? Lösen sich die verschiedenen Formen gegenseitig ab? Bestehen sie gleichzeitig? Bilden sie eine Hierarchie, und wenn ja, ist diese harmonisch oder ist sie durch Herrschaft einer symbolischen Form über die anderen begründet? Zusammengefasst: Welcher Art ist das System der symbolischen Formen und wie hängt es mit seiner Darstellung zusammen? Was ist das Verhältnis von Philosophie und dem System der symbolischen Formen?

Cassirer betont immer wieder, dass der *philosophische* Anspruch der Einheit des Wissens nicht preis gegeben werden darf, dass also nicht ein bloßes Aggregat der symbolischen Formen das Ziel ist; gleichzeitig konzipiert er seinen Systemansatz auf eine Weise, bei der die Autonomie und Eigenständigkeit der symbolischen Formen nicht preisgegeben werden soll. Es geht also darum, nicht beispielsweise den Mythos an der Wissenschaft zu messen (und damit als eine defiziente Form der Erkenntnis ausweisen) oder eine symbolische Form aus einer anderen abzuleiten.⁶⁴ Wie sind diese Ziele vereinbar?

63 Diese Asymmetrie zeigt sich auch in der Philosophie der Technik des frühen 20. Jahrhunderts. Siehe Abschnitt B. II.

64 PhsF 1, S. 6/7.

Der Mythos als Mutterboden der Kultur ist der ideelle Ausgangspunkt des Systems der symbolischen Formen, dem allerdings kein bestimmter Endpunkt gegenüber steht. Das System ist ein historisch offenes System. Es ist einerseits dem Ziel gewidmet, den spezifischen „Brechungsindex“ der verschiedenen symbolischen Formen anzugeben.⁶⁵ Andererseits ist diese Angabe des je spezifischen Brechungsindex in einem System nur dergestalt möglich, dass eine Darstellung des Autonomiegewinns der symbolischen Formen gegenüber dem Mutterboden geboten wird, ohne die Sprache oder andere Formen des Geistes selbst zu erfinden oder auch eine endgültige Ablösung von diesem Mutterboden zu behaupten. Cassirers Metaphorik an dieser Stelle gibt zu denken. Erstens zeigt sich an ihr durch den Verweis auf die moderne physikalische Optik und die ihr zugrunde liegende elektromagnetische Synthese durch Maxwell im 19. Jahrhundert eine spezifische Modernität. Zweitens wirft der genaue Blick auf das Verfahren, einen physikalischen Brechungsindex zu erstellen, die Frage auf, wie tief Cassirer seine Metaphernbildung durchdacht hat. Denn methodisch basiert das Experiment auf dem Vergleich mehrerer Medien hinsichtlich der Geschwindigkeit der Lichtausbreitung gegenüber einem Kontrast, beispielsweise Glas und Wasser gegen Luft oder Wasser und Luft gegenüber einem Vakuum.⁶⁶ In diesem Sinne gibt die Metapher vom Brechungsindex Hinweise auf die nötige Kontrastfunktion des Mythos als Mutterboden und schließt dabei sowohl an die optische Metaphorik an, derzufolge Philosophie *sehen lernen* bedeutet, als auch an das Kriterium für philosophisches Wissen, das Cassirer mit explizitem Verweis auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* darin sieht, dem Anspruch der Einsicht in die strukturelle Genese der inneren Formen und ihrer jeweiligen Bedingungen zu genügen.⁶⁷ Dabei ist es augenscheinlich weder darstellungs- noch systemseitig der Fall, dass ein simples positivistisches Fortschrittsschema für die Entwicklung der symbolischen Formen angenommen werden kann. Gewiss sind gerade die begriffstheoretischen Einsichten, die der Philosophie der symbolischen Formen zugrunde liegen, späte Errungenschaften der menschlichen Kultur. Aber weder die Sprache noch das mythische Denken als solches wurden durch die wissenschaftliche Erkenntnis endgültig verdrängt. Dieses Beisammen von Gleichzeitigkeit und Sequenz macht es nötig, die Schemata des mimischen, analogen und rein symbolischen Ausdrucks respektive Ausdrucksfunktion, Darstellungsfunktion und reiner Bedeutungsfunktion noch genauer zu betrachten. Denn sie sind das Werkzeug der Darstellung des Systems der symbolischen Formen. Zunächst sei das Verhältnis zwischen den Schemata als solchen bedacht.

Dem oberflächlichen Blick erscheinen die Schemata auf einander abbildbar, wenn man nur das Kriterium zunehmender Abstraktion anlegt. Wenn man allerdings das weitere Kriterium

65 PhsF 3, S. 1.

66 Siehe Feynman et al. *The Feynman Lectures on Physics*, Kap. 26-6 und 26-7.

67 PhsF 3, S. VIII/IX.

Cassirers mit einbezieht, wonach – gemäß der funktionsbegrifflichen Fundierung – nicht nur eine nachträgliche Abstraktion zu den Schemata führt, sondern hier ein *Aufbauprinzip* aller symbolischen Formen vorliegt, kann dies nicht mehr überzeugen. Denn die Kunst wird – am Beispiel der Lyrik – durch ein ihr inhärentes ideelles Gleichgewicht zwischen Ausdruck und Darstellung charakterisiert, wohingegen nicht nachzuvollziehen ist, wie dies im Schema analogisch, mimisch und rein symbolisch funktionieren sollte.⁶⁸ Es handelt sich also bei Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung nicht um ein historisch sequentielles Aufbauprinzip. Um zu erkennen, was dieses Schema leistet, muss man die Perspektive wechseln und den Bezug der beiden Schemata auf die symbolischen Formen sowie ihren begrifflichen Status als solchen untersuchen.

4. Das System der symbolischen Formen und das Systemschema

Wie weiter oben schon angesprochen, hat E. W. Orth in seinem Artikel über *operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* angemerkt, dass Cassirer zentrale systematische Grundbegriffe nicht eindeutig im voraus bestimmt, sondern nur kontextsensitiv oder „operativ“ verwendet.⁶⁹ Dazu gehört der Symbolbegriff genau wie der Formbegriff. Ein weiteres Problem ist das Verhältnis der symbolischen Formen untereinander, besonders die Frage nach der Anzahl der symbolischen Formen und ihrer geschichtlichen Entwicklung.⁷⁰ Meine These: all diese Probleme hängen systematisch zusammen und sind anhand des folgenden Interpretationsvorschlags lösbar.

Der von Orth sogenannte operative Gebrauch systematischer Grundbegriffe ist eine philosophische Notwendigkeit, die seit Kant und Hegel unter der Bezeichnung der Reflexionsbegriffe bekannt ist. Diese allgemeine philosophische Notwendigkeit der Begriffsarbeit hängt auf besondere Weise mit dem Erkenntnisinteresse der Philosophie der symbolischen Formen zusammen. Diesem Interesse, nämlich der Artikulation spezifischer Differenzen kultureller Weltzugänge, dient, so mein terminologischer Vorschlag, die Methode der *kritischen Phänomenologie*.⁷¹ Dieser Titel ist zu verstehen im Sinne einer differenzierenden und gleichzeitig systematisch integrierenden Formenlehre der Formen des Geistes, also der symbolischen Formen. Das System der symbolischen Formen als allgemeine Grammatik der Bedeutung konstituiert sich,

68 Vgl. KP, S. 47.

69 EK, S. 103/104.

70 EK, S. 96/97.

71 Cassirer spricht mit Blick auf die Methodik einer Philosophie der Mythologie von einer kritischen Phänomenologie. Hier ist aber nicht die Formenlehre einer einzelnen Form gemeint, sondern die allgemeine Methodik der Philosophie der symbolischen Formen insgesamt, anhand welcher das System der symbolischen Formen etabliert wird. Vgl. PhsF 2, S. 16. Denselben Ausdruck „kritische Phänomenologie“ verwendet auch Sebastian Ullrich, doch verliert er dort insofern an Bedeutung, als seine eigene Methodik des sogenannten symbolischen Idealismus auf den Bezug auf symbolische Formen verzichtet und damit den entscheidenden Bezugspunkt preisgibt. Vgl. Ullrich, Sebastian. *Symbolischer Idealismus*, S. 204ff.

so meine These, durch reflexionsbegriffliche Verwendung sowohl des Form- als auch des Symbolbegriffs.⁷² Dabei sind diese beiden Grundbegriffe bezogen auf ein ebenso reflexiv zu verstehendes, *zweiwertiges Systemschema*: der Formbegriff ist bezogen auf das *Aufbauschema*, der Symbolbegriff auf das *Orientierungsschema* der Grammatik der Bedeutung. Ich folge in meiner Bezeichnung dieser Schemata Cassirer, der über das erste Schema sagt, „daß sich in ihm eine funktionale Gesetzlichkeit des *A u f b a u s* der Sprache darstellt“, und über das zweite, das man mit ihm „einen allgemeinen Plan der ideellen Orientierung“ für die einzelnen symbolischen Formen erstellen kann.⁷³ Erst im Zusammenspiel dieser Schemata gewinnen laut meinem Interpretationsvorschlag sowohl der Formbegriff als auch der Symbolbegriff ihre genauere Bestimmung und konstituieren damit das System der symbolischen Formen.

Zunächst zum Zusammenhang von Formbegriff und Aufbauschema. Der Formbegriff ist selbst intern strukturiert in die beiden, wiederum aufeinander bezogenen Bestimmungen der *forma formans* und der *forma formata*.⁷⁴ Diese Bestimmungen kann man sich an der Sprache vergegenwärtigen:

Jeder noch so flüchtige und vorübergehende *G e b r a u c h* einer sprachlichen Form ist ein solcher Impuls, der die Welt der Sprachformen nicht in dem Zustand belässt, in dem er sie vorgefunden hat, sondern der auf sie zurückwirkt, der sie, wie immer unmerklich, verändert, und der sie, in dieser Veränderung, für künftige neue Gestaltungen empfänglich macht. [...] In diesem Prozess wird auch das Festgewordene immer wieder umgeschmolzen, sodaß es sich nicht zum schlechthin-Starren waffnen kann – aber andererseits erhält in ihm auch jeder momentane Antrieb, erhält die Schöpfung des Augenblicks, erst ihre Stetigkeit und Ständigkeit. [...] 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.⁷⁵

Diese Doppelbestimmung des Formbegriffs garantiert sowohl Kontinuität als auch Plastizität der symbolischen Formen. Das diesem intern strukturierten Formbegriff systematisch korrespondierende Aufbauschema drückt eine stetig größer werdende Distanz des Ausdrucks zum sinnlichen Erlebnis aus: es gibt die mimische, die analogische und die rein symbolische Stufe.⁷⁶ Diese Stufen stehen, insofern sie funktionsbegrifflich artikuliert sind, mithin keine Dinge bezeichnen, sondern ein Prinzip der Reihenbildung, zueinander in einem eigentümlichen Verhältnis

72 Es geht hier nur um die Verwendung im Blick auf das System der symbolischen Formen. Immer wieder gibt es auch andere, kontextsensitiv zu verstehende Verwendung des Begriffs „Form“ oder „Symbol“.

73 PhsF 1, S. 137 sowie Cassirer, Ernst. *Das Symbol und seine Stellung im System der Philosophie*, S. 262.

74 Cassirer, Ernst. *Form und Technik* (im folgenden zitiert als FuT) in ECW 17, S. 142.

75 Cassirer, Ernst. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (Hg. John Michael Krois, im folgenden zitiert als MSF), S. 16-18.

76 Diese Bezeichnung findet sich sowohl in *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in ECW 16, S. 82-85 als auch in PhsF 1, S. 137.

von Kontinuität und Diskontinuität: die mimische Stufe fundiert logisch die analogische, welche ihrerseits die rein symbolische fundiert; gleichwohl stellt die jeweils folgende Stufe – dies ist das Moment der Diskontinuität – eine andere geistige Norm auf als die vorherige(n) und hebt sich von dieser ab.⁷⁷ Diese Bestimmungen sind noch sehr abstrakt. Was sie im Einzelnen bedeuten, zeigt sich erst im Bezug auf den Symbolbegriff und das ihm korrespondierende Orientierungsschema.

Der Symbolbegriff im Titel der symbolischen Form gewinnt seine interne Struktur und Bestimmtheit nicht wie der Formbegriff anhand der Differenz von geformt und formend, sondern durch den Übergang von einem Gegenstandsbereich zum anderen in seinem reflexiven Gebrauch. Das Problem des Symbolischen, so Cassirer, wird von ihm so weit gefasst, dass es „keinem einzelnen Gebiet des Geistigen ausschließlich angehört, sondern daß es zu einem systematischen Zentrum wird, auf das alle Grunddisziplinen der Philosophie [...] in gleicher Weise hinzielen“.⁷⁸ Die hier erwähnten einzelnen Gebiete des Geistigen sind die verschiedenen symbolischen Formen, deren Form strukturiert wird anhand des Aufbauschemas mimisch – analogisch – rein symbolisch. Um das Programm einer allgemeinen Grammatik der Bedeutung durchführen zu können, kommt es darauf an, ein geistiges Bezugssystem für die Orientierung der einzelnen symbolischen Formen zu etablieren, innerhalb dessen man „drei verschiedene Dimensionen der symbolischen Formung“ unterscheiden kann, nämlich die des Ausdrucks, der Darstellung, und der reinen Bedeutung. Auf diese Weise bildet das Orientierungsschema Ausdruck – Darstellung – reine Bedeutung

einen allgemeinen Plan der ideellen Orientierung, innerhalb dessen wir nun gewissermaßen die Stelle jeder symbolischen Form bezeichnen können. Freilich nicht in dem Sinne, daß diese Stelle ein für allemal 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, die wir hier auszuzeichnen versuchten, verschieden verhält. 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.⁷⁹

Hier wird das Verhältnis von Formbegriff und Symbolbegriff, des Aufbauschemas und des Orientierungsschemas klar ersichtlich: die Phasen der Entwicklung der Form – also mimisch, analogisch und rein symbolisch – sind keineswegs gleichbedeutend mit dem Schema Ausdruck,

77 Das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität ist für die *forma formata* nicht dasselbe wie bei der *forma formans*. Hier liegt auch eine entscheidende Differenz bezüglich des historischen Status der symbolischen Formen, der sich auch auf das systematische Verständnis der Philosophiegeschichtsschreibung Cassirers auswirkt. Diese Geschichtsschreibung ist nichts anderes als eine Darstellung der geschichtlichen Pendelbewegung des Geistes von *forma formans* zu *forma formata* und zurück zu einem bestimmten Zeitpunkt, wohingegen der reine Aufbau sich zwar in der Geschichte vollzieht, aber dieser nicht äquivalent ist. Vgl. PhsF 3, S. 519/520.

78 Cassirer, Ernst. *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie* (im folgenden zitiert als SSP) in ECW 17, S. 253.

79 SSP, S. 262.

Darstellung und reine Bedeutung, sondern letztere bilden *zusammen* den Orientierungsplan, anhand dessen die Formentwicklung nachzuzeichnen ist. Dabei bleiben noch einige Fragen zu klären, nämlich 1. die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität im Orientierungsschema, die auch formulierbar ist als Frage nach dem – auf den ersten Blick irritierenden und unklaren – Status der reinen Bedeutung, 2. die Frage, was das Ziel der Erfassung spezifischer Differenzen zwischen den symbolischen Formen für den jeweiligen Bezugspunkt des Aufbauschemas bedeutet.

Zum ersten Punkt. Die Frage nach dem Status der reinen Bedeutung bleibt so lange unbeantwortbar, wie man diese Kategorie als Teil des Aufbauschemas versteht. Denn die symbolische Form des Mythos zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie sich zu reiner Bedeutung an keiner Stelle durchringen kann, und dennoch unterliegt sie einer internen Entwicklung und Dialektik des Symbolbewusstseins; ebenso ist es prinzipiell schwierig einzusehen, was damit gemeint sein kann, ein über die Darstellung hinausgehendes Kunstwerk zu behaupten. Es ist mithin zu untersuchen, was mit dem Übergang von Darstellung zu reiner Bedeutung genau gemeint ist, um das (gegenüber dem Aufbauschema abweichende) Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität innerhalb des Orientierungsschemas zu erfassen. Denn während im Aufbauschema die Kontinuität der Abfolge *prinzipiell* zugleich mit einer Diskontinuität der Phasen gegeneinander einher geht, gilt dies für das Orientierungsschema nicht: die ästhetische Erfahrung beispielsweise zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass in ihr eine strikte Trennung von Ausdruck und Darstellung nirgends durchzuhalten ist.⁸⁰ Auf der anderen Seite betont Cassirer, dass jedes Symbol als solches immer schon in Beziehung „auf ein zu Bezeichnendes“, auf einen bestimmten geistigen Gehalt zu denken ist, dass also z.B. in den fortgeschrittenen Stadien die Erkenntnis die Dimension der reinen Bedeutung gerade dadurch erlangt, dass sie für die Darstellung der hier gemeinten Sachverhalte rein symbolisch verfährt, mithin im *Aufbau* nicht nur auf das Ausdrucksphänomen, sondern auch auf ein sinnlich-gegenständliches Vorbild komplett verzichtet, ohne auf eine Artikulation im Zeichen überhaupt verzichten zu können.⁸¹ Dies würde nicht zu reiner Bedeutung führen, sondern käme lediglich völliger Unbestimmtheit gleich. Es zeigt sich: für das Orientierungsschema selbst lassen sich keine allgemeingültigen Verhältnisse der Kontinuität und Diskontinuität der Entwicklung angeben, sondern die Funktion liegt hier eben darin, die Entwicklungen der symbolischen Formen durch den Bezug auf das Aufbauschema nachvollziehbar zu machen.

Die Frage nach dem Bezugs- und Ansatzpunkt des Aufbauschemas stellt sich insofern, als es im Zusammenspiel von Aufbauschema und Orientierungsschema um die adäquate Erfassung

80 SSP, S. 267/268.

81 SSP, S. 265. Als Beispiel wird hier der Fortschritt von der Korpuskeltheorie des Lichts, also einer Bestimmung nach anschaulich-körperlichem Vorbild, zur rein mathematischen Bestimmung genannt.

spezifischer Differenzen der symbolischen Formgebung geht. Daher ist, wie oben bereits erwähnt, zu überlegen, ob das formal gleichartige Schema mimisch, analogisch und rein symbolisch in jeder symbolischen Form inhaltlich auf gleiche Weise zum Tragen kommt und kommen kann, wenn man die spezifischen Differenzen nicht wieder verschleifen will.⁸² Daher sind auch die einschlägigen Passagen genau zu beachten, in denen Cassirer dieses Reflexionsschema mit Blick auf den Aufbau thematisiert, genauer: wie er den Einsatz des Aufbauschemas analog zur Sprache beschreibt. Es sei daher noch einmal ein Blick auf die genaue Formulierung im Fall der Sprache geworfen.

Ausgehend von der Sprache im Medium der Gebärde wird die „innere Selbstbefreiung der Sprache“ zu der ihr eigenen Form beschrieben, wobei auch die Lautsprache sich in der mimischen Phase „so eng an den konkreten Einzelvorgang“ anlehnt, „daß sie ihn mit dem Laut gleichsam auszuschöpfen versucht“;⁸³ dagegen geht es auf der analogischen Stufe um die „qualitative Abstufung in einer Gesamtreihe von Lauten“ zur Darstellung von Verhältnissen in dem Sinne, „daß im Verhältnis der Laute einerseits und in dem der bezeichneten Inhalte andererseits eine Analogie der Form erfaßt wird, kraft deren nun eine bestimmte Zuordnung der inhaltlich ganz verschiedenen Reihen sich vollzieht“.⁸⁴ Auf der rein symbolischen Stufe schließlich macht die Sprache „aus der Not der Vieldeutigkeit des Lautzeichens seine eigentliche Tugend“ und macht „den entscheidenden Schritt von der konkreten Funktion des »Bezeichnen« zur allgemeingültigen Funktion der »Bedeutung«“, bildet also – im Durchgang durch die mimische und analogische Phase – ihr volles Sinn-Potential aus.⁸⁵

Für die wissenschaftliche Erkenntnis gilt, dass nicht einzelne Begriffe, sondern *Begriffssysteme* das Aufbauschema bereitstellen. In diesem Sinne spricht Cassirer von aristotelischer, cartesischer und das leibnizscher Naturerkenntnis.⁸⁶ Während die aristotelische Physik zwar „durchaus logisch orientiert“ ist, werden die dazu verwendeten Begriffe Stoff und Form „überall an Beobachtungen und Erfahrungen“ angeknüpft, „die sie [die Physik] einfach der sinnlichen Sphäre entnimmt“, und die deswegen teilweise logisch „kaum weiter“ als die normalsprachlichen „Merkmalsbegriffe“ entwickelt sind.⁸⁷ Das Cartesische System hingegen stellt das neue Wahrheitskriterium auf, wonach „auf echten Erkenntniswert“ „nur Anspruch hat, was sich »klar und distinkt« einsehen läßt – klare und distinkte Einsicht aber läßt sich vom Sinnlichen als solchem niemals gewinnen“, weswegen von Naturerkenntnis „nur dort gesprochen werden“ kann,

82 Dies ist insofern wichtig, als noch in der neueren Literatur von einer magischen Phase der Technik gesprochen wird. Vgl. Hubig, Christoph. *Die Kunst des Möglichen III*, S. 18. Warum es eine magische Phase der Technik nicht geben kann, sondern höchstens eine mythische, wird weiter unten dargelegt.

83 PhsF 1, S. 137.

84 PhsF 1, S. 141.

85 PhsF 1, S. 146.

86 PhsF 3, S. 524/525.

87 PhsF 3, S. 526.

„wo es uns gelingt, ihre inhaltliche Fülle [...] durch einen geometrischen Schematismus zur Darstellung zu bringen“.⁸⁸ Die letzte Stufe wird durch die Einsicht Leibniz' erreicht, dass auch Descartes' Lehre „noch immer verhaftet an den Körpern, an dem Bilde der ausgedehnten Masse“ bleibt, wohingegen Leibniz' Physik „den Gedanken wie von dem Zwang der sinnlichen Wahrnehmung so auch von der Befangenheit im Bildlichen befreien“ und den Weg für die reine logische Form vorbereiten sollte.⁸⁹ Es zeigt sich also im Gegensatz zur Formanalyse der Sprache eine sachlich notwendige Anpassung des Aufbauschemas an den Gegenstandsbereich der Erkenntnis. Für die symbolische Form des Mythos ist das Problem wieder anders gelagert. Hier bezieht sich das Aufbauschema auf die mythische *Bildwelt*. In der mimischen Phase wird „das mythische Bild, wo es zuerst auftritt, keineswegs als Bild, als geistiger Ausdruck gewußt“, sondern es „ist vielmehr in die Anschauung der Sachwelt, der »objektiven« Wirklichkeit und des objektiven Geschehens so fest eingeschmolzen, daß es als integrierender Bestand von ihr erscheint“.⁹⁰ Ein formales Bildbewusstsein hat erst die auf mythischen Inhalten aufbauende Religion, denn „sie vollzieht den Schnitt, der dem Mythos als solchem fremd ist: Indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich als solche“, nämlich als auf einen religiösen Sinn hinweisende Zeichen, die diesen niemals „vollständig [zu] erfassen und auszuschöpfen“ vermögen, weshalb auch das natürliche Dasein prinzipiell als mangelhaft empfunden wird.⁹¹ Die rein symbolische Stufe des mythischen Bewusstseins wird schließlich in der religiösen Mystik erreicht, in der sich „die reine Dynamik des religiösen Gefühls“ ausdrückt, und die auch jegliches Dogma überwindet – „weil auch im Dogma, selbst wenn dasselbe in rein gedanklicher Fassung sich darstellt, noch das Moment des Bildhaften vorherrscht“ – und stattdessen auf den reinen Prozess der religiösen Beziehung Gottes zu den Menschen sich fokussiert.⁹² Es ist charakteristisch, dass weder die religionsphilosophische Einsicht in die synthetische Natur der Verbindung von Gott und Mensch als distinkte, noch das eigentlich ästhetische Bildbewusstsein, das ein Bild rein *als* Bild zur Ansicht bringen lässt, dem mythisch-religiösen Bewusstsein zum geistigen Besitz werden können.⁹³ Es ist also nach Betrachtung der drei von Cassirer in den Hauptbänden der *Philosophie der symbolischen Formen* behandelten Formen des Geistes zu konstatieren, dass sich der Ansatzpunkt und damit der *inhaltliche* Charakter des Aufbauschemas je nach Gegenstandsbereich ändert, wohingegen die *logische* Funktion gewahrt bleibt. Es bestätigt sich, was oben schon als Vermutung ausgesprochen wurde: dass nämlich die Übertragung des an der Sprache gewonnenen

88 PhsF 3, S. 527/528.

89 PhsF 3, S. 530.

90 PhsF 2, S. 279.

91 PhsF 2, S. 280.

92 PhsF 2, S. 291/292.

93 PhsF 2, S. 294-305.

Aufbauschemas mimisch, analogisch, rein symbolisch auf die anderen symbolischen Formen eine sachliche Notwendigkeit ist. Da dem so ist, lassen sich einige Äquivokationsprobleme und die Frage nach der terminologischen Plausibilität des mimischen Ausdrucks in Bezug auf andere symbolische Formen als die Sprache durch terminologische Änderungen innerhalb des Schemas nicht vermeiden. Das Aufbauschema kann aus sachlichen Gründen nicht terminologisch strikt bzw. einformig definiert werden, wenn es – in steter Beziehung auf das Orientierungsschema – auf *alle* symbolischen Formen angewendet werden und dem grundlegenden methodischen Zweck der Philosophie der symbolischen Formen dienen soll, spezifische Differenzen zwischen den Weltzugängen aufzuweisen und die Formen des Geistes nicht an einem jeweils äußerlichen und unangemessenen Standard, sondern an ihrem eigenen Sinn- und Bedeutungspotenzial zu messen.⁹⁴ Der kontextsensitive Gebrauch des Aufbauschemas, also die sachliche Anpassung an den jeweiligen Gegenstandsbereich Sprache, Mythos, Erkenntnis usw. durch Änderung des Ansatzpunktes bei gleichzeitiger Beibehaltung des Schemas mimisch, analogisch und rein symbolisch, ist mithin eine systematische Notwendigkeit. Auf der anderen Seite gehört es, wie gesagt, zu den Anforderungen der Philosophie der symbolischen Formen, nicht nur spezifische Differenzen, sondern auch systematische Integration zu leisten. Aus diesem Grund muss die *sachliche* Variabilität des Aufbauschemas mimisch, analogisch, rein symbolisch durch seine terminologische Stabilität ausbalanciert werden, und gleichzeitig müssen die – auf diese Weise konstituierten – symbolischen Formen in ihrer strukturellen und geschichtlichen Entwicklung auf das ebenfalls unveränderliche Orientierungsschema Ausdruck, Darstellung und reine Bedeutung bezogen werden. Hierbei wird insbesondere die Frage virulent, wie das Verhältnis von geschichtlicher zu struktureller Formentwicklung zu verstehen ist.⁹⁵ Eine diesbezügliche Klärung wird im folgenden Abschnitt durchgeführt.

5. Die Entwicklung der symbolischen Formen. Geschichte und Struktur

Das Verhältnis der symbolischen Formen zueinander und ihre interne Entwicklung im wechselseitigen Bezug kann nur dann geklärt werden, wenn man historische von strukturellen Aussagen im System der Philosophie der symbolischen Formen zu unterscheiden weiß. Dabei hilft die Einsicht in die Gebrauchsweise des zweiwertigen Systemschemas. Methodisch muss dabei zunächst die strukturell-systematische Seite geklärt werden, bevor historische Aussagen sinnvoll artikulierbar werden, weil in der Vermischung von strukturellen und historischen Aussagen ein Grund möglicher Fehlinterpretationen liegt, die letztlich zu einem vermeintlichen Scheitern des

94 Die methodischen Einwände Ferraris gegen die systematischen Grundlagen der PhsF sind also hinfällig. Vgl. Ferrari, Massimo. *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie*, S. 301/302.

95 Vgl. KP, S. 46.

Systems der symbolischen Formen führen. Denn insofern die mimische, analogische und rein symbolische Stufe jeder symbolischen Form in *struktureller* Hinsicht eine gegenüber den anderen Stufen eigene Norm aufrichtet, die anderen Stufen dabei aber in *historischer* Hinsicht nicht zwingend verdrängt, kann es keine starre, historisch allgemeingültige Zuordnung von symbolischen Formen zu einem bestimmten Aspekt des Orientierungsschemas geben. Dies nimmt beispielsweise Guido Kreis irrtümlich an und vermutet daher auch das Scheitern des Systems der symbolischen Formen an symbolischen Formen wie der Technik.⁹⁶ Dies käme bei historischer Lesart der Aussage gleich, es gäbe beispielsweise zu einem gewissen Zeitpunkt in der symbolischen Form der Sprache keine Interjektionen mehr, sondern nur noch rein begriffliches Denken, ein offensichtlich absurder Gedanke, der auf die völlige Absage an menschliche Emotionalität ab einem bestimmten kulturellen Entwicklungsniveau hinausliefe. Es stellt sich von neuem die Frage, wie es gelingen kann, die systematische Darstellung der symbolischen Formen mit einer historischen Lesart kompatibel zu machen.

Die Antwort liegt im Mythos. Dabei ist auf die Mehrdeutigkeit des Mythosbegriffs zu achten, insofern in ihm genau das Schillern zwischen historischer Einordnung und struktureller Analyse zu finden ist, das auch das systematische Grundproblem ausmacht: der Mythos wird einmal als symbolische Form angesprochen, die strukturell analysiert werden kann, ein andermal als allgemeiner Indifferenzpunkt der Kulturentwicklung. Für die Etablierung der symbolischen Formen gilt, dass die Strukturanalyse nur möglich ist im Bezug auf diesen historischen wie systematischen Indifferenzpunkt als begriffliche Kontrastfolie: 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. Alles Inhalte des Geistes, sosehr 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.⁹⁷

Diese Bemerkung stammt nicht ohne Grund aus *Sprache und Mythos*, einer Arbeit, die Fragen aus dem Umkreis des Ursprung der Sprache gewidmet ist.⁹⁸ Es wird hier unterschieden zwischen systematischen Prinzipien der Erkenntnis und tatsächlichem, also historischem Vorhandensein der symbolischen Formen. Ähnliches gilt im Vorwort von *PhsF 2*: auszugehen sei von einem „Faktum“, „an das die philosophische Frage sich wendet“, dessen historische *Materie* zwar durch die Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und Völkerkunde gut erforscht sei, die systematische *Form* aber, d.h. das „systematische Problem der Einheit dieses vielfältigen und heterogenen

96 Kreis, Guido. *Cassirer und die Formen des Geistes* (im folgenden zitiert als CFG), S. 404.

97 SM, S. 266. Meine Hervorhebungen.

98 Siehe Abschnitt A. I. 2.

Materials“ werde ignoriert oder gar verleugnet.⁹⁹ Für die philosophische Erkenntnis ist aber nicht nur die Frage nach der inneren Form des Mythos wichtig, sondern vor allem die Frage nach der systematischen Einheit der symbolischen Formen überhaupt, die nicht zuletzt auf die Interaktion der verschiedenen Formen untereinander hinausläuft. Dabei herrscht ein methodischer Vorrang der Strukturanalyse gegenüber bloß historischen Fragestellungen, weil diese ohne den Bezug auf die Struktur der symbolischen Formen, vor allem der des mythischen Denkens, nicht zu beantworten sind:

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. 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 Rätsel stehenbleibt – wenn er, statt daß in ihm eine eigene Weise der geistigen Formung erkannt wurde, vielmehr nur als gestaltloses Chaos genommen wird.¹⁰⁰

In explizitem Anschluss an Hegels *Phänomenologie des Geistes* wird verlangt, das Werden des Wissens herauszuarbeiten, ohne dabei wie Comte ein historisches Phasengesetz anzunehmen: „Die Wissenschaft bewahrt auf lange Zeit hinaus uraltes mythisches Erbgut, dem sie nur eine andere Form aufprägt“, weswegen die „echte Überwindung“ des mythischen Denkens „auf seiner Erkenntnis und Anerkenntnis beruhen“ muss, denn mit Blick auf das System der symbolischen Formen lässt sich nur „durch die Analyse seiner geistigen Struktur“ der Sinn und die Grenze des Mythos bestimmen.¹⁰¹ Hier wird das Verhältnis von Geschichte und Struktur offenbar: die real historisch existierenden Wissenschaften, aber auch Sprache und das Recht sind lange Zeit durchsetzt mit mythischen Motiven, weswegen es keineswegs ein prinzipielles *historisches* Ausschlussverhältnis zwischen Mythos und Wissenschaft gibt.¹⁰² Erst die Erkenntnis auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung, nämlich die philosophische Erkenntnis, welche die Struktur des Mythos durchschaut hat, und die naturwissenschaftliche Erkenntnis, welche sich durch Mathematisierung vom Anthropomorphismus freimacht, kann für sich das mythische Denken hinter sich lassen. Insofern diese Einsicht aber nicht jeder Person zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt zugeschrieben werden kann, kann man nicht von einer allgemeinen Überwindung des Mythos in historischer Perspektive sprechen.¹⁰³ In methodischer Hinsicht jedenfalls gilt: die Darstellung des Gewinns der eigentümlichen inneren Form aller symbolischen Formen ist prinzipiell nur möglich vor der Kontrastfolie derjenigen „konkreten“ mythischen Auffassung, in

99 PhsF 2, S. IX/X.

100 PhsF 2, S. X-XII.

101 PhsF 2, S. XIV.

102 Auch hier liegt G. Kreis falsch. Vgl. CFG, S. 404.

103 Siehe Abschnitt D. III.

welcher der Unterschied zwischen Bild und damit ausgedrückter Bedeutung nicht erfasst wird, und somit ein geistiger Zwang über den Geist herrscht, der allerdings erstens auch für die historisch frühen Stadien der anderen symbolischen Formen gilt und zweitens, weil er geistiger Zwang ist, selbst einer internen Dialektik und Entwicklung unterworfen ist, wie oben schon gezeigt wurde.

Für die Einsicht in das *historische* Heraustreten der einzelnen symbolischen Formen aus dem Kreis des mythischen Denkens eignen sich nicht nur diejenigen Dokumente, die Cassirer für den zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* als Material verwendet hat und dort als Dokumente der Struktur der inneren Form gemäß dem Aufbauschema mimisch, analogisch und rein symbolisch referierte. Auch philosophiegeschichtliche Abhandlungen wie *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie*, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, *Die Philosophie der Aufklärung* und *Axel Hägerström*, in denen der ursprüngliche mythische Einschlag von Philosophie, Kosmologie, Recht und Ästhetik thematisiert und ihre langwierige strukturelle Transformation dargestellt wird, sind hier einschlägig.¹⁰⁴ Das flexibel zu verwendende Aufbauschema jedoch muss, wie oben erläutert, auf das begrifflich fixe Orientierungsschema bezogen werden, um eine Orientierung für die Darstellung historischer wie struktureller Entwicklungen zu ermöglichen. Wenn man also mit der Philosophie der symbolischen Formen im eigentlichen Sinne *historisch-faktische* Aussagen über die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt artikulieren will, müsste man einen Überblick über die jeweils erreichte strukturelle Entwicklung der einzelnen symbolischen Formen bieten, darüber hinaus zeigen, wie die Formen interagiert haben, um ihre Entwicklung voran zu treiben, und dazu quasi eine Momentaufnahme des vollkommen bestimmten Systemschemas geschichtlich interpretieren. Es gibt keine explizite Anweisung hierfür in Cassirers Werk, aber es liegt eine rekonstruierbare Anwendung genau dieser Vorgehensweise vor, auf die später in dieser Arbeit genauer einzugehen sein wird, nämlich die Spätschrift *Myth of the State*.

Der methodische Gewinn der vorangegangenen Reflexion auf die beiden Teile des Systemschemas liegt nicht nur in der Sicherung der Möglichkeit der Technik als symbolischer Form gemäß der von mir so genannten kritischen Phänomenologie. Es zeigt sich auch, dass es noch weitere Aspekte im Werk Cassirers gibt, anhand derer die strukturelle wie geschichtlichen Entwicklung der symbolischen Formen nachgezeichnet und somit die kritische Phänomenologie der Technik durchgeführt werden kann. Dazu gehört neben den schon behandelten systematischen Überlegungen das strukturelle und historische Verhältnis der Technik zu Naturwissenschaft, Kunst und Ethik, das Verhältnis von Innovation und Konservierung in den verschiedenen symbolischen

104 Vgl. Cassirer, Ernst. *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie* in ECW 24, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* in ECW 14, *Die Philosophie der Aufklärung* in ECW 15, *Axel Hägerström* in ECW 21.

Formen, das praktische Verhältnis zur Welt und die damit einher gehende Ausbildung der Persönlichkeit sowie die unterschiedliche Stellung der verschiedenen symbolischen Formen zur Wirklichkeit.¹⁰⁵ Zunächst soll aber auf den systematischen Aspekt der Subjektivität eingegangen werden, der meinem Interpretationsvorschlag zufolge nicht nur ein Werkzeug für die methodisch schlüssige Darstellung historisch-geistiger Entwicklungen der Kultur ist, sondern auch für die systematische Integration der geistesgeschichtlichen Werke Cassirers ins Gesamtprojekt der Philosophie der symbolischen Formen.

6. Geist, Subjekt und die symbolischen Formen

Die Grundlage der Symbolisierung ist zu finden in demjenigen ausgezeichneten Bezugspunkt philosophischen Denkens, der unter dem Titel der Subjektivität steht. Es ist für das Verständnis des systematischen Standpunktes der Philosophie der symbolischen Formen von entscheidender Bedeutung, dass man diesen Titel nicht in dem Sinne fasst, als liege ein sozusagen „fertiges“ Subjekt immer schon vor; vielmehr ist ein Subjekt nicht Ausgangspunkt, sondern Resultat eines je unterschiedlich verlaufenden Bestimmungsprozesses, der auf verschiedene Weisen, nämlich durch den Bezug auf die verschiedenen symbolischen Formen, abläuft.¹⁰⁶ Mithin kommt der Subjektivität in systematischer Hinsicht ein Status zu, der sich am besten verdeutlichen lässt, wenn man die Darstellung der einzelnen symbolischen Formen in den drei Bänden der *Philosophie der symbolischen Formen* betrachtet.

Im ersten Band wird unter dem Titel „Die Sprache und das Gebiet der »inneren Anschauung«“ dargestellt, wie die Herausarbeitung der Subjektivität sich in der Sprache vollzieht, unter besonderer Rücksichtnahme auf personalen und possessiven Ausdruck sowie den nominalen und verbalen Typus des Ausdrucks.¹⁰⁷ Im zweiten Band wird unter dem Titel „Der Mythos als Lebensform. Entdeckung und Bestimmung der subjektiven Wirklichkeit im mythischen Bewußtsein“ analysiert, wie die Herausbildung des Selbstgefühls aus dem mythischen Einheits- und Lebensgefühl vonstatten geht und wie die Persönlichkeit hier mit persönlichen Göttern zusammen hängt, was im Abschnitt über die Dialektik des mythischen Bewusstseins durch den Blick auf die Religion seinen Abschluss findet.¹⁰⁸ Im dritten Band schließlich wird die Subjektivität zunächst in

105 Das strukturelle Verhältnis von Technik, Kunst und Ethik wird behandelt in Abschnitt B. II. f) und B. II. g). Das historische Verhältnis der symbolischen Formen wird behandelt in Abschnitt D. I. Das Verhältnis von Konservierung und Innovation in den verschiedenen symbolischen Formen wird behandelt in Abschnitt D. II. 4. Das praktische Verhältnis zur Welt und die Bildung der Persönlichkeit in den verschiedenen symbolischen Formen wird behandelt in Abschnitt C. I. 1. d) und C. II. 3. Das Verhältnis der verschiedenen symbolischen Formen zur Wirklichkeit wird behandelt in Abschnitt D. II. 3.

106 PhsF 3, S. 78/79.

107 PhsF 1, S. VI.

108 PhsF 2, S. V/VI.

den ersten beiden Teilen selbst zum Gegenstand der philosophischen Erkenntnis, bevor im dritten Teil dargelegt wird, wie ausgehend davon die wissenschaftliche Erkenntnis aufgebaut wird. Ausdruckswelt und anschauliche Welt – mit den erkenntnistheoretischen Problemen des Leib-Seele-Problems, der symbolischen Prägnanz und den Betrachtungen über die Pathologie des Symbolbewusstseins – bilden den Bereich des sogenannten natürlichen Weltbegriffs, dessen Grenzen dann durch Analysen der Theorie des Begriffs, der Mathematik und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis überschritten werden.¹⁰⁹ Für die Analyse der Technik als symbolischer Form ist damit schon in dieser systematischen Betrachtung vorgezeichnet, dass eine der maßgeblichen Aufgaben darin bestehen wird, den spezifischen Beitrag der Technik zur Entwicklung der Subjektivität herauszuarbeiten.

Das Verhältnis von Subjektivität und den symbolischen Formen inklusive der zugrunde liegenden methodischen Grundannahmen lässt sich nachvollziehen unter dem Titel des Geistes. Der Geist als „Subjekt des Kulturprozesses“ wird in der Philosophie der symbolischen Formen betrachtet „in der Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungsweisen“, denn im „Ganzen dieser Tätigkeiten erst konstituiert sich die »Menschheit« ihrem ideellen Begriff und ihrem konkreten geschichtlichen Dasein nach“.¹¹⁰ Explizit an Hegels *Phänomenologie des Geistes* anschließend sieht Cassirer das „Ziel der Entwicklung“ des philosophischen Denkens „darin, daß das geistige Sein nicht bloß als Substanz, sondern »ebenso als *Subjekt*« aufgefaßt und ausgedrückt werde“.¹¹¹ Auf der anderen Seite gilt natürlich, dass auch das Subjekt des Kulturprozesses als Substanz verstanden werden muss, insofern die individuellen Menschen sterblich sind, der Kulturprozess als solcher aber durch den Tod einzelner Individuen nicht zum Erliegen kommt.¹¹² Beide Perspektiven, Substanz und Subjekt des Geistes, sind also bezogen auf die symbolischen Formen in ihrem Gebrauch.¹¹³ Es geht um die Frage, wie man sich den Bezug auf symbolische Formen vorstellen muss, um sowohl die individuellen Subjekte und ihre Teilhabe an den Formen des Geistes, als auch den Geist als überindividuelles Subjekt des Kulturprozesses zu verstehen. Als Frage formuliert: Wie ist die Endlichkeit der Individuen mit der relativen Unendlichkeit des Kulturprozesses zu vereinbaren?

Wie weiter oben ausgeführt, ist die „Form“ im Titel der „symbolischen Form“ intern strukturiert in die *forma formans* und die *forma formata*. Die Beziehung zwischen diesen beiden Polen ist als eine dynamische zu verstehen, die Bewegung zwischen ihnen macht die eigentliche Kraft des Geistes aus:

109 PhsF 3, S. V/VI.

110 PhsF 2, S. 16.

111 PhsF 2, S. 33.

112 Dass insbesondere die Analyse der Lebensform des Mythos allenthalben zeigt, dass *für dieses* Bewusstsein das biologische Faktum des Todes keineswegs offensichtlich ist, stellt hier keinen gültigen Einwand dar.

113 Vgl. KP, S. 65/66.

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.¹¹⁴

Wie so oft ist es die Sprache, an der Cassirer seine Bestimmungen verdeutlicht. Individuelles Subjekt und die über-individuelle Substanz des Geistes sind verbunden durch das Handeln des Individuums. Genauer gesagt ist „Jeder noch so flüchtige und vorübergehende Gebrauch einer sprachlichen Form“ ein „Impuls, der die Welt der Sprachformen nicht in dem Zustand belässt, in dem er sie vorgefunden hat, sondern der auf sie zurückwirkt“ und dadurch auf diese Weise „für künftige neue Gestaltungen empfänglich macht“; im Prozess des fortlaufenden Gebrauches der Sprache wird „das Festgewordene immer wieder umgeschmolzen, sodaß es sich nicht zum schlechthin-Starren waffnen kann“, während gleichzeitig „auch jeder momentane Antrieb“ über seine unmittelbare Dauer hinaus nicht nur seine klare Artikulation erhält, sondern auch seine „Stetigkeit und Ständigkeit“.¹¹⁵ Die Besonderheit für die historische Betrachtung liegt darin, dass je größer die „Individualität“ des einzelnen Sprechaktes (oder allgemein der Gebrauch der Form) ist, dieser „um so mehr“ erst konserviert und dann auch propagiert wird, und zwar „derart, daß der Antrieb, den er erhält“, durch den erneuten Gebrauch „weiter und weiter wirkt“ und so schließlich „die Strömung als Ganzes, in ihrer Intensität und in ihrer Richtung, in ihrer Dynamik und Rhythmik, verändert und fortbestimmt“.¹¹⁶ Es zeigt sich, dass die Individualität von Akten der Formung einen entscheidenden Faktor in der auf Dauer ausgelegten, dabei aber gerade im dauerhaften Gebrauch ihre formende Kraft stets neu beweisenden symbolischen Formen darstellt. Es sind die besonders prominenten Akte der Formung, die über den einzelnen Moment hinaus ihre Wirksamkeit, aber auch die erneute individuelle Formbarkeit beweisen und in dieser Bewährung die Dokumente darstellen, die dem Historiker – sei es der politischen Geschichte, der Geistesgeschichte, der Sprach- oder Religionsgeschichte etc. – zugänglich werden und Entwicklungen von symbolischen Formen sowohl strukturell, als auch in der Zeit nachvollziehbar machen. Welche Entwicklungsstufe einer symbolischen Form dem individuellen Subjekt im Gebrauch zugänglich ist, hängt mit der historischen Situation zusammen. Damit ist zugleich gesagt, dass nicht jedes real existierende Subjekt in seinem Erleben zwingend alle Sinn-Nuancen des Orientierungsschemas Ausdruck, Darstellung und Bedeutung gleichmäßig verwirklicht findet. Ein Beispiel hierfür wäre ein solches Subjekt, das durch mythische Weltansicht bestimmt ist und sich

114 MSF, S. 18.

115 MSF, S. 16.

116 MSF, S. 17.

zur Auffassung reiner Bedeutung in einer fortgeschrittenen Phase der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht erheben kann. Es ist jedoch ebenso festzuhalten, dass es – aufgrund des gerade beschriebenen Bezugs auf den *Gebrauch* der Formen – historisch gesehen keine *generellen* Ablösungsverhältnisse zwischen verschiedenen symbolischen Formen gibt, dass also beispielsweise Fortschritte wissenschaftlicher Erkenntnis nicht prinzipiell mit einem Niedergang der Religion einher gehen müssen, weil die regionale Verteilung eines bestimmten Formgebrauches zu einem bestimmten Zeitpunkt variieren kann und dies erfahrungsgemäß auch tut.¹¹⁷ Hier zeigt sich einerseits, dass Cassirer mit Schwemmer zwar zurecht als *Philosoph der europäischen Moderne* bezeichnet werden kann, andererseits impliziert die spezifische Form der Modernität seines Denkens – nämlich die Kenntnisnahme ethnologischer und religionswissenschaftlicher Literatur – einen historischen und kulturellen Horizont, der weit über bloß moderne europäische Verhältnisse hinausgeht.¹¹⁸ Für das mythische Bewusstsein lieferten die Kulturen Indiens, Chinas, des antiken Griechenlands, Nord- und Südamerikas und Afrikas das historisch geformte – und Cassirer durch die Kulturbibliothek Warburg zugängliche – Quellenmaterial, an welchem die „Einheit einer bestimmten »Strukturform« des Geistes“, also der symbolischen Form des mythischen Bewusstseins aufgewiesen wurde: die Philosophie der symbolischen Formen fragt in diesem Sinne „von der Wirklichkeit des Faktums nach den »Bedingungen« seiner Möglichkeit zurück“, stellt damit „die Frage nach der Einheit des geistigen P r i n z i p s“ des mythischen Bewusstseins, „von dem all seine besonderen Gestaltungen“ durchdrungen sind.¹¹⁹ Bei der Betrachtung dieses einheitlichen Prinzips wird aber von diesem nicht als von einer kausalen Ursache, sondern lediglich von einer Form der Bedeutung ausgegangen, insofern symbolisch artikulierte und kommunizierte Bedeutungen keine Naturgegenstände sind.¹²⁰

Bezogen auf das Verhältnis von Geschichte und Subjektivität zeigt sich an den so verstandenen Gestaltungen des Geistes, wie sich aus dem Mythos als Mutterboden der Kultur, einer „undifferenzierten Gesamtheit, die mit der Menschenwelt auch die Tier- und Pflanzenwelt enthält“, durch den stetigen Gebrauch – und die damit einher gehende Umformung – der mythischen Formenwelt¹²¹ die anderen symbolischen Formen langsam entfalten.¹²² Diese symbolischen Formen durchlaufen dann ihrerseits durch den kontinuierlichen umformenden Gebrauch ihre eigene

117 Siehe Abschnitt B. I.

118 Vgl. PEM, besonders S. 221ff.

119 PhsF 2, S. 13/14.

120 PhsF 2, S. 15.

121 Diesen Prozess der inneren Umformung durch Gebrauch bezeichnet Cassirer mit dem Titel der Dialektik des mythischen Bewusstseins. Wie weiter unten erläutert werden wird, ist eine solche Dialektik von einer vermeintlichen *Dialektik der Aufklärung* im Sinne Adornos und Horkheimers grundverschieden, ja ihr geradezu entgegengesetzt.

122 PhsF 3, S. 101.

Formentwicklung und bilden so gemeinsam die eigentümliche „Form des Menschlichen“ heraus, ein Prozess, in dem schließlich „all die verschiedenen Grundenergien des Geistes sich betätigen und in dem sie wechselseitig ineinander eingreifen“.¹²³ Der Gebrauch der verschiedenen symbolischen Formen zeigt dem Menschen seine Subjektivität und damit die menschliche Form auf je bestimmte Art und Weise, d.h. unter den Sammelbegriff der Subjektivität fallen viele unterschiedliche Modi der praktischen Gestaltung der kulturellen Existenz.

Die Subjektivität zeigt sich im Werk Cassirers auf diese Weise neben dem Orientierungsschema Ausdruck, Darstellung und reine Bedeutung als weiterer ideeller Orientierungspunkt, an welchem die historische und strukturelle Entwicklung symbolischer Formen im gegenseitigen Eingreifen der Formen ineinander abgelesen werden kann. In den geistes- und philosophiegeschichtlichen Werken wie *Freiheit und Form*, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* und *Die Platonische Renaissance in England* und schließlich in den Bänden des *Erkenntnisproblems* wird die Subjektivität auf unterschiedliche Weise zum Instrument der Geschichtsschreibung. Die Einleitung von *Freiheit und Form* skizziert mit breiten Strichen, wie sich italienische, französische und deutsche Renaissance voneinander unterscheiden, dabei in dieser Differenz zusammen das „ideelle Ganze der Epoche zur Darstellung bringen“, und wie die großen Protagonisten der Erneuerung sich dabei „des unerschöpflichen Reichtums der eigenen Subjektivität gewiß werden“: Dante Alighieri baut in seiner *Commedia* einen poetischen Kosmos der Bedeutung und zeigt darin „die Souveränität eines persönlichen Willens, der sich das Universum unterwirft, indem er es gestaltet“; Petrarca steht hingegen für das Individuum mit dem „Drang zur reinen subjektiven Innerlichkeit, die, von allen äußeren Bindungen des Berufs und der Gesellschaft gelöst, nur sich selbst gehört und aus sich die Totalität der geistigen Welt aufbaut“, dabei aber „in der Gestaltung, die es sich hier gibt, jenes beständigen Reflexes in anderen, wie er ihm durch das Bild des Ruhms zuteil wird“ bedarf.¹²⁴ Davon hebt sich Montaigne ab, der sein Werk „nicht als Produkt des Ich“ verstanden wissen will, sondern „dieses Ich selber in der gesamten Fülle seiner Bestrebungen und Wünsche, seiner Gedanken, seiner individuellen Launen und Zufälligkeiten“ zur Darstellung zu bringen und somit Individualität „in all seiner Relativität, in seiner grenzenlosen Wandelbarkeit und Zufälligkeit“ nachzuzeichnen bestrebt ist und sich somit nicht mehr dem Herrschaftswillen, sondern dem „reine[n] ästhetische[n] Formwille[n]“ hingibt.¹²⁵ Eine ähnliche Funktion hat die Subjektivität, wie der Name schon anzeigt, in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, wo in philosophisch-problemgeschichtlicher Absicht systematische Orientierungspunkte gesucht werden, um aus der Masse des inhaltlich weit divergierenden

123 PhsF 3, S. 103.

124 FF, S. 2.

125 FF, S. 4/5.

historischen Materials eine geistige Gesamtbewegung zu destillieren, und einer dieser Mittelpunkte ist das Subjekt-Objekt-Problem, insofern es „kaum irgendeine Richtung der Renaissancephilosophie“ gebe, „die an dieser Arbeit nicht beteiligt wäre“.¹²⁶ Diese Vorgehensweise hatte sich schon in den ersten beiden Bänden des Erkenntnisproblems bewährt, in denen die Genese der modernen Erkenntnis dargestellt wurde als eine langsame, korrelative Umgestaltung des Subjekt- und Objektbegriffs.¹²⁷

Rekapituliert man die hier angestellten systematischen Betrachtungen und fragt abschließend nach dem Verhältnis der symbolischen Formen zur Geschichte sowie dem Verhältnis des Systems der Philosophie der symbolischen Formen zur Philosophiegeschichtsschreibung Cassirers, zeigt sich folgender Befund. Es ist unmöglich, Cassirers Philosophieren seinem Anspruch und seiner eigentümlichen Schwierigkeit nach zu verstehen, ohne auf die überall präsente geschichtliche Facette einzugehen. Schon im Gründungswerk der modernen Cassirer-Forschung *Symbolic Forms and History* bestand die große Leistung darin, im unübersichtlichen Dschungel der Bücher mit dem Titel der *Philosophie der symbolischen Formen*, den angegliederten Aufsätzen und den rein philosophiegeschichtlichen Werken eine *Philosophie* im Sinne eines philosophischen Systems – aufgebaut mit einer klar umrissenen Methode – zu erkennen, was bis dahin nur unzureichend gelungen war.¹²⁸ Vor diesem Hintergrund entbehrt die Feststellung Kopp-Oberstebrinks, wonach in der Cassirer-Forschung „die innere wechselseitige Verwiesenheit von Kultur und Geschichte oder Kulturphilosophie und Geschichtsbegriff übersehen werden konnte“, jeglicher Plausibilität.¹²⁹ Es geht vielmehr auch um die Frage, ob man Cassirers Werk selbst philosophisch oder philosophiegeschichtlich liest.¹³⁰ In *beiden* Fällen kommt man nicht umhin,

126 Cassirer, Ernst. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (im folgenden zitiert als IKR), S. 143. Der methodische Unterschied zwischen geistesgeschichtlichen Stilbegriffen wie Barock, Renaissance usw. und empirisch strikten Epochenbegriffen wird in der Einleitung diskutiert, in größerer Allgemeinheit aber auch in der Studie über Naturbegriffe und Kulturbegriffe in der *Logik der Kulturwissenschaften* in ECW 24, S. 414ff.

127 Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* in ECW 2, S. 7. Es ist Kopp-Oberstebrinks These vom Methodenpluralismus in Cassirers Geschichtsschreibung des Erkenntnisproblems zuzustimmen. Er hat angemerkt, dass in den ersten beiden Bänden eine an der Naturwissenschaft orientierte Problemgeschichte vorherrscht, im dritten Band hingegen idealistische Konstellationenforschung *avant la lettre* vorgelegt und im vierten Band sowohl physikalische und mathematische, als auch biologische und geschichtliche Erkenntnis in ihrem geschichtlichen Werden reflektiert wird. Vgl. Kopp-Oberstebrink, Herbert. *Das Verhältnis von Systematik und Historie in Ernst Cassirers philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Arbeiten* (im folgenden zitiert als VSH), S. 320ff.

128 Krois, John Michael. *Cassirer: Symbolic Forms and History* (im folgenden zitiert als SFH), S. IX/X. Dementsprechend kritisiert Krois auch die Vorgehensweise, das überaus ambitionierte und eigentümliche Projekt einer Reintegration der beiden sich von einander weg entwickelnden Stränge kontinental-postidealistischer und analytisch-wissenschaftsorientierter Philosophie primär durch wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge einsichtig machen zu wollen. Auch die Schwierigkeit des reflexiven Begriffsgebrauchs hat mit dem historisch-systematischen Einschlag des Cassirerschen Philosophierens zu tun.

129 VSH, S. 316.

130 Wollte man ein grobes Schema namhafter Interpreten aufstellen, stünden am historisch interpretierenden Ende des Spektrums Massimo Ferrari und Gerald Hartung, am anderen, beinahe ahistorischen und rein systematischen Ende Guido Kreis und Sebastian Ullrich. In der „tugendhaften“ Mitte wären dann z.B. Oswald Schwemmer, E.W. Orth, J. M. Krois und Birgit Recki zu verorten.

Cassirers Werke unter der Prämisse systematischer Einheit zu interpretieren, denn das philosophiegeschichtliche Interesse beispielsweise Ferraris, Hartungs oder Kopp-Oberstebrinks, Brüche und nicht realisierte, werkimmanente Möglichkeiten sichtbar zu machen, kann methodisch nur in stetigem Bezug auf ein systematisches Zentrum verfolgt werden.¹³¹ In diesem systematischen Zentrum hat die philosophische Methode Cassirers zu stehen. Mein Interpretationsvorschlag stellt diese unter den Titel einer kritischen Phänomenologie, also einer differenzierenden Formenlehre des Geistes, welche die strukturellen Unterschiede verschiedener Weisen von Weltzugängen bzw. Weltkonstitution untersucht und diese zueinander in Beziehung setzt. Meinem Vorschlag zufolge liegt der Konstitution des Systems der symbolischen Formen ein zweiwertiges Systemschema zugrunde, das erst im Zusammenspiel seinen methodischen Zweck erfüllt: das von mir so genannte *Aufbauschema* mimisch, analogisch und rein symbolisch verweist auf die interne Struktur einer jeden symbolischen Form, während das von mir so genannte Orientierungsschema Ausdruck, Darstellung und reine Bedeutung den fixen Orientierungspunkt darstellt, in Bezug auf welchen die jeweilige Formentwicklung erst nachvollziehbar wird. Denn Sprache, Mythos und Erkenntnis verhalten sich auf ihrer mimischen, analogischen und rein symbolischen Stufe ganz unterschiedlich zu Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung, wie der Blick auf die von Cassirer als aristotelisch, cartesisch und leibnizianisch bezeichneten Systeme der Naturerkenntnis zeigte.¹³² Nur auf diesem systematischen Komplexitätsniveau ist das Konzept eines Systems der symbolischen Formen haltbar.¹³³ Die Wichtigkeit einer Methodenreflexion mit Blick auf das zweiwertige Systemschema zeigte sich aber nicht nur an der Frage nach der *generellen* Möglichkeit eines Systems der symbolischen Formen. Sie zeigt sich auch daran, dass nur durch klare Erfassung des Bezugspunktes des terminologisch einförmigen Aufbauschemas im konkreten Einzelfall überhaupt geklärt werden kann, inwiefern die einzelnen Kriterien einer symbolischen Form – wie Nicht-Ableitbarkeit aus anderen Formen – erfüllt werden. Nur auf diese Weise kann seriös beantwortet werden, wie viele symbolische Formen es prinzipiell geben kann. Daraus ergibt sich dann beispielsweise die Erkenntnis, dass die Religion keine eigene symbolische Form sein kann,

131 VSH, S. 9/10. Der methodische Verzicht auf Gesamtinterpretation von Werken zugunsten von Cassirers eigener „Rezeption von Theoremen [...] und den damit verbundenen Prozessen der Transformation und Adaption“ führt also zum Scheitern am eigenen historischen Erkenntnisinteresse. Dass dabei auf Blumenbergs Titel der Umbesetzung zurückgegriffen wird, ohne zu erkennen, dass Blumenbergs Interesse daran auf seine Cassirer-Rezeption zurückgeht, dass also auch die eigenen Reflexionen Cassirers zu diesem Thema nicht bedacht werden, ist eine Ironie ganz eigener Art. Vgl. VSH, S. 14.

132 Daran zeigt sich sowohl die Schwierigkeit, als auch die Notwendigkeit des reflexiven Gebrauchs von Ausdrücken wie „die Sprache“: Der wichtige Aufsatz *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* bezieht sich nämlich offensichtlich auf die Sprache in einem Entwicklungsstadium, das schon die Darstellungsfunktion der Sprache umfasst.

133 Dies verdeutlicht die bereits angesprochene Fehlinterpretation Guido Kreis', wonach Mythos prinzipiell dem Ausdruck, Sprache prinzipiell der Darstellung, Erkenntnis prinzipiell der reinen Bedeutung korrespondiert. Auf diese Weise ist für die anderen symbolischen Formen wie die Technik dann kein systematischer Ort mehr zu finden.

auch wenn Cassirer sie an einer Stelle (mit dem mythischen Denken zusammengefasst) als solche bezeichnet.¹³⁴ Die Frage nach der möglichen Anzahl von symbolischen Formen ist daher dahingehend zu beantworten, dass es so viele symbolische Formen gibt, wie man anhand der Methodik der kritischen Phänomenologie und den verschiedenen von Cassirer genannten Kriterien als symbolische Form herausstellen kann.¹³⁵

Das Verhältnis der symbolischen Formen zu ihrer historischen Entwicklung ist ebenfalls nur anhand des komplexen Zusammenspiels von Aufbau- und Orientierungsschema (mit ihren spezifischen Verhältnissen der Kontinuität und Diskontinuität) und dem Orientierungspunkt der Subjektivität nachvollziehbar. Denn Aussagen über die Entwicklung der Sprache als solcher können niemals unmittelbar historisch verstanden werden, insofern die strukturelle Entwicklung mimisch, analogisch und rein symbolisch – wie gezeigt wurde – kein historisches Abfolgeschema à la Comte bezeichnet. Die rein symbolische Stufe ersetzt nicht einfach die beiden vorhergehenden Stufen, sondern tritt vielmehr als weitere Sprachnorm neben und gegen sie und erweitert die bildende Kraft der Sprache. Umgekehrt zeigen die jeweils von Cassirer referierten historischen Quellen, dass zum Zeitpunkt ihrer Dokumentation die in Frage stehende symbolische Form und damit auch das artikulierende Subjekt das entsprechende Niveau bildender Kraft erreicht haben muss. Im Sinne der obigen Ausführungen wird dann auch klar, welches argumentative Gewicht Aussagen über das generelle Verhältnis der symbolischen Formen zu einander haben bzw. nicht haben können. Die systematische Interaktion der symbolischen Formen ermöglicht *strukturelle* Aussagen über ihr Verhältnis bzw. das ihrer philosophischen Darstellung, in strikt *historischer* Hinsicht aber ergeben solche Aussagen keinen systematisch nachvollziehbaren Sinn, weil hier berücksichtigt werden müsste, zu welchem Zeitpunkt welche symbolische Form welches Entwicklungsniveau erreicht hat.¹³⁶ Dabei müsste dann vor allem die Interaktion der Formen beachtet werden. Für den systematischen Teil dieser Fragestellung wird es insbesondere die Analyse der symbolischen Form der Technik sein, die hier weiteren Aufschluss ermöglicht. Für den im engeren Sinne historischen Aspekt der Frage nach der Entwicklung der Kultur wird in Teil D dieser Arbeit eine eingehende Analyse des Entwicklungsniveaus der symbolischen Formen und bestimmter Entwicklungen des

134 PhsF 2, S. 305.

135 Es ist daher auch zu bezweifeln, dass es methodisch sinnvoll ist, unter dem Titel eines symbolischen Idealismus eine Metaphysik der symbolischen Formen zu postulieren und die spezifisch philosophischen Geltungsansprüche zu untersuchen, ohne den konkreten Bezug auf die einzelnen symbolischen Formen zu leisten, wie dies etwa S. Ullrich tut. Denn die Untersuchung der Subjektivität in den ersten beiden Teilen der *Phänomenologie der Erkenntnis* – unter dem Titel des sogenannten natürlichen Weltbegriffs –, aber auch im Sprach- und Mythosband der *Philosophie der symbolischen Formen* und die methodische Analyse der symbolischen Formen ist bereits Philosophieren mit Cassirer.

136 Obgleich das mythische Denken bzw. der Mythos als „Mutterboden“ der Kultur ausgezeichnet wird, beginnt die *Philosophie der symbolischen Formen* mit der Analyse der Sprache. Auch ist die gesamte Philosophie Cassirers natürlich sprachlich verfasst, ebenso wie Teile der in ihr beschriebenen Erkenntnis und die Mythologie. Die Sprache hat also eine explikative Leitfunktion. Vgl. KP, S. 69ff. sowie S. 110.

politischen Denkens und des Subjekts durchgeführt, wie sie an *The Myth of the State* nachzuvollziehen ist.

Die Betrachtung der systematischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen *in abstracto* ist hiermit abgeschlossen. Sie wird im weiteren Gang der Argumentation kontinuierlich ergänzt durch Aspekte, die sich nur in der konkreten Analyse der symbolischen Formen selbst erschließen lassen. Insofern der Weltzugang des Menschen nicht bloß ein erkennender ist, bedeutet die Vielfalt an Weltzugängen auch eine Vielfalt kulturell sinnhafter Handlungen. Die Philosophie der symbolischen Formen ist zu verstehen als eine Kulturphilosophie.

B. Die Philosophie der symbolischen Formen als Kulturphilosophie

I. Die Kultur als philosophisches Problem

1. Der Kulturbegriff und sein methodischer Sinn

Ernst Cassirer nannte seine Philosophie der symbolischen Formen auch eine Kulturphilosophie. Bis ins Spätwerk hat er von dieser Bezeichnung Gebrauch gemacht und sich mit den Implikationen und Problemen des Kulturbegriffs respektive der Vielfalt möglicher Kulturbegriffe auseinander gesetzt. Es überrascht vor dem Hintergrund der bereits erwähnten begriffstheoretischen Betrachtungen nicht, dass gerade der Kulturbegriff als Reflexionsbegriff verwendet wurde, um die verschiedenen Hinsichten zu nennen und zu klären, in denen man von Kultur sprechen kann. So gibt es einen spezifischen *Gegenstand der Kulturwissenschaften*, der eine bestimmte methodische Behandlung erfordert.¹³⁷ Andererseits stellt die notwendige Abgrenzung von der Methodik der Naturwissenschaften den Philosophen vor das begriffliche Problem, dass sowohl naturwissenschaftliche als auch kulturwissenschaftliche Praxis – und damit auch das spezifisch moderne Problem der sogenannten zwei Kulturen des Wissens – selbst kulturelle Phänomene sind.¹³⁸ Darüber hinaus kennt die Geistesgeschichte geschichtsphilosophische Betrachtungen über den historischen Verlauf und die Entwicklung der Kultur, deren strukturelle Komplikation darin liegt, dass auch spezifische regionale Einheiten, die sich politisch, religiös oder anderweitig konstituieren, als Kulturen bezeichnet werden können, wie etwa eine deutsche, französische oder europäische Kultur, innerhalb derer wiederum verschiedene Kulturen des Wissens zu identifizieren sind.

Bevor die einzelnen Bedeutungsnuancen des Kulturbegriffs analysiert und systematisch integriert werden, soll es hier um denjenigen Aspekt der Kulturphilosophie gehen, der die thematische und methodische Vielfalt des Kulturbegriffs verbindet, nämlich um die fundamentale Reflexion über die kulturelle Existenz des Menschen überhaupt. Eine erste Charakterisierung der Fassung, die Cassirer seiner Kulturphilosophie gegeben hat, gewinnt man, indem man ihre

137 Cassirer, Ernst. *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, in ECW 24, S. 357/358. Giambattista Vico wird dabei das Verdienst zugesprochen, mit seiner Annahme, der Mensch verstehe nur das wirklich, was er selbst hervorbringe, eine der naturwissenschaftlichen Leistung Galileis analoge *Neue Wissenschaft* begründet zu haben. Die zweite Studie über *Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung* und die dritte Studie über *Naturbegriffe und Kulturbegriffe* schließen daran mit einer Reflexion über die kulturwissenschaftliche Methode an. Es geht erstens um das Problem des Doppelaspekts kultureller Gegenstände: jedes Kunstobjekt ist auch physikalisch beschreibbar, sein Sinngehalt geht aber nicht im Körperlichen auf, sondern stellt den kulturellen Inhalt dar. Zweitens geht es um die kulturwissenschaftliche Binnendifferenzierung verschiedener Arten von Begriffen, beispielsweise Stilbegriffe, mit denen sich eine Syntax der Ästhetik aufbauen lässt.

138 Vgl. Schwemmer, Oswald. Ernst Cassirer und die zwei Kulturen, in *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens*, S. 109.

Begründung und die zu diesem Zwecke durchgeführte geistesgeschichtliche Betrachtung nachvollzieht. In der Abhandlung über *naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* wird referiert, dass der Status der Kulturphilosophie als philosophische Disziplin historisch gesehen lange prekär war, weil sie quer stand zur traditionellen Einteilung der Philosophie in Logik, Naturphilosophie und Moralphilosophie und ihre methodisch-systematischen Grundlagen, mithin schon der Sinn oder Unsinn ihrer Grundfragen umstritten blieben.¹³⁹ Cassirer gibt für die methodischen Probleme bei der Behandlung nicht naturwissenschaftlicher Sachverhalte das Beispiel Spinozas, der in seiner geometrischen Ethik die Eigentümlichkeit ethischer Sachverhalte zugunsten der mathematischen Formalisierung verdeckt habe. Ausgehend von dieser Diagnose wird Schellings Identitätsphilosophie und der von ihr maßgeblich beeinflussten Philosophie der Romantik das Verdienst zugesprochen, auf der Basis der Grundidee eines Kontinuums von Natur und Geist „zum ersten Mal [...] die echten und tiefsten Quellen des Mythos und der Religion, der Sprache und der Poesie, der Sitte und des Rechts“, also der Gegenstände der später sich konstituierenden Kulturwissenschaften freigelegt zu haben.¹⁴⁰ Dieser methodische und thematische Fortschritt sei von den Protagonisten der späteren Romantik allerdings durch die Rückführung geistiger Kräfte auf einen vermeintlichen Volksgeist erkaufte und damit die Eigentümlichkeit der Kultur und des Kulturwesens Mensch als ein eigenständig Handelndes wieder preisgegeben worden:

Denn die Geschichte und die Kultur sind hier ganz in den Schoß des organischen Lebens zurückgenommen. Sie besitzen keine eigentliche »Autonomie«, keine Eigengesetzlichkeit und Selbständigkeit. Sie entstehen nicht auf Grund einer ursprünglichen Spontaneität des Ich, sondern sie sind ein ruhiges Werden und Wachsen, das sich gewissermaßen von selbst vollbringt. Wie der Samen nur in das Erdreich gesenkt zu werden braucht, um aus ihm den Baum hervorgehen zu lassen, so wächst das Recht, die Sprache, die Kunst, die Sittlichkeit aus der Urkraft des Volksgeistes hervor. Diese Ruhe und diese Sicherheit schließt ein quietistisches Gedankenexperiment in sich. Die Welt der Kultur wird nicht mehr als eine Welt der freien Tat gesehen; sie wird als ein Schicksal erlebt.¹⁴¹

Diese Form des Organizismus hat oberflächlich betrachtet ihren Reiz, insofern sie eine fundamentale, gegen politische oder sonstige gesellschaftliche Erschütterungen immune Sicherheit der Entfaltung der Kultur suggeriert. Erkaufte wird dieser trügerische Reiz mit der Ausschaltung der analytischen Ebene der Person, der sich daran anschließenden Begründungspflichten für das Handeln und der Verantwortlichkeit, die damit verknüpft ist. Dieses Problem wird noch virulenter,

139 Cassirer, Ernst. *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* (im folgenden zitiert als NHK), in: ECW 22, S. 140/141.

140 NHK, S. 143. Für Cassirers eigene Kulturphilosophie ist hier vor allem die sogenannte tautegorische Methode für die Strukturanalyse des mythischen Denkens zu denken, die in einer begrifflich geklärten Variation die Grundlage der Cassirerschen Philosophie des Mythos darstellt.

141 NHK, S. 143.

wenn der intuitive Naturalismus Schellings ersetzt wird durch einen empirischen Naturalismus, in welchem eine deterministische Spielform der Evolutionstheorie zum Erklärungsschema aller kulturellen Entwicklung gemacht wird.¹⁴² Wer die Gesamtheit der Gesetze und Ausgangszustände eines Systems kennt, kann dieser Sichtweise zufolge vorhersagen, wie die weitere Entwicklung verläuft; jede Kritik an diesem strengen Determinismus wird aufgefasst als Zweifel am Erkenntnisprinzip der Kausalität schlechthin, d.h. die Alternative hieße folglich Determinismus oder Wunderglaube.¹⁴³ Die Intention und Denkrichtung der Schellingschen Identitätsphilosophie hat sich damit umgekehrt, denn „die Differenz, die zwischen Natur und Kultur zu bestehen scheint, soll nicht mehr, wie in der Romantik, durch eine Spiritualisierung der Natur, sondern durch eine Materialisierung der Kultur überbrückt werden“; aus disziplinärer Perspektive bedeutete dies für diese Fassung der Kulturphilosophie, dass nicht „Metaphysik oder Theologie, sondern Chemie und Physik, Zoologie und Botanik, Anatomie und Physiologie“ die Leitwissenschaften werden mussten: methodisch ging die Entwicklung der Kulturphilosophie im 19. Jahrhundert in Richtung einer allseitigen Orientierung am „Axiom des universellen Determinismus“.¹⁴⁴ Man ahnt die Verwirrung, die eine solche Behandlung der Gegenstände der Kulturwissenschaften hervorrufen musste. Cassirer nennt drei Spielarten eines solchen methodischen Determinismus: Die physikalistische Fassung, die dem französischen Positivismus (Comte, Saint-Beuve, Renan, Taine) zugrunde liegt, die psychologistische Fassung bei Spengler und die metaphysische Fassung in Hegels Geschichtsphilosophie.¹⁴⁵ Allen diesen Spielarten des Determinismus liegt ein gemeinsames Problem zugrunde, das zu lösen Cassirer mit seiner eigenen Begründung und Methodik der Kulturphilosophie in Angriff nimmt.

Während in der physikalistischen Variante bei Comte der Zwitterbegriff des sogenannten modifizierbaren Fatums die systematische Lücke zwischen Milieu, Moment und Rasse (als den Faktoren des Determinismus) nicht zu schließen vermag, lehnt Spengler mit seinem psychologistischen Determinismus diese Form des Naturalismus ab und vertritt eine mythische Seelenlehre der Kulturen, die methodisch die Dichtung favorisiert und ihrerseits Probleme hat, mit ihrer Identitätstheorie der Kulturseele die Interaktion zwischen Kulturen (der *Untergang des Abendlandes* kennt eine getrennte apollinische, arabische, faustische oder gotische Kultur), die deren eigentliche Fruchtbarkeit ausmacht, zu erklären.¹⁴⁶ Es geht Cassirer also um die methodische

142 NHK, S. 144.

143 Cassirer verweist für seine Kritik an dieser simplistischen Alternative auf seine Schrift *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, in der er die zugrunde liegende Konzeption eines metaphysischen Determinismus kritisiert.

144 NHK, S. 146.

145 NHK, S. 149/150.

146 NHK, S. 150/151.

Kritik an einer substanzbegrifflichen Verwendung des Kulturbegriffs, in der bestimmte regionale Ausprägungen oder Voraussetzungen kultureller Existenz zu einem bestimmten Zeitraum zum vermeintlichen Wesen kultureller Existenz schlechthin hypostasiert werden.

Dass Hegel trotz seines idealistischen Anspruchs, eine Philosophie der Freiheit zu vertreten, von Cassirer als metaphysischer Determinist angesehen wird, liegt daran, dass in diesem Denken „der Befreiungsprozeß nur für das unendliche“ Subjekt vollzogen werde, „nicht aber für das endliche Subjekt“, das „nur scheinbar Täter seiner Taten“ ist, insofern die List der Vernunft „den Individuen ständig eine Selbständigkeit vortäuscht“, obwohl ihnen „eine wirkliche Selbständigkeit“ nicht gewährt werde.¹⁴⁷ Angesichts dieser drei Entwertungen der persönlichen Individualität und des individuellen Handelns sucht Cassirer nach einer alternativen Begründung der Kulturphilosophie, um „dem individuellen Sein und dem individuellen Tun wieder eine selbständige Bedeutung und einen selbständigen Wert zurückzugewinnen“.¹⁴⁸

Es geht hier, wie in den meisten Fragen der individuellen Persönlichkeit, nicht lediglich um die Formulierung eines abstrakten Ideals, sondern um eine Orientierung am konkreten Beispiel, an Personen, die dem Ideal der Humanität „Seele und Leben eingehaucht haben“: nicht der Humanismus der Renaissance mit seiner tendenziell rückwärts gerichteten Losung *ad fontes*, sondern der im 18. Jahrhundert aufkommende universalistische, auf die Zukunft hin orientierte Humanismus Goethes, Humboldts, Schillers und Herders wird für die Philosophie der symbolischen Formen als Kulturphilosophie leitend.¹⁴⁹ Dass Cassirer hier mehrere Referenzautoren nennt, hat seinen methodischen Sinn, denn die reale Vielfalt des durch diese Namen repräsentierten geistigen Lebens kann nicht ohne sachlichen Verlust auf eine einzige Idee oder einen Aspekt reduziert werden, nicht einmal auf den ethisch-sittlichen. Auch der Humanismus ist funktionsbegrifflich gefasst und impliziert viele Facetten. Was Humanismus in Cassirers Sinne bedeutet, „das liegt nicht innerhalb der Grenzen der sittlichen Form“, sondern „erstreckt sich vielmehr auf jegliche Gestaltung überhaupt“; was alle Arten der kulturellen Gestaltung des menschlichen Lebens gemeinsam haben, ist der Fakt, dass der Mensch nicht allein durch äußere Eindrücke bestimmt wird, sondern durch seine vielen formbildenden Aktivitäten seine Spontaneität beweist.¹⁵⁰ Wie schon im Abschnitt über die Theorie des Begriffs an der radikalen Metapher aufgezeigt, ist die bildende Intensivierung von Eindrücken der Ursprung aller Form. Der Mensch wird als formbildendes Ausdruckswesen gefasst, das sein kulturelles Leben selbst gestalten muss, und zwar in der Sprache wie in der Kunst, in Technik, in philosophischer und wissenschaftlicher Erkenntnis,

147 NHK, S. 151/152.

148 NHK, S. 152.

149 NHK, S. 152.

150 NHK, S. 154.

in Geschichte, in Mythos und Religion.¹⁵¹ Cassirers Philosophie ist in diesem Sinne eine humanistische Kulturphilosophie des formbildenden Symbolgebrauchs. Die „»humanitas«“ bezeichnet das „in seiner Universalität einzigartige Medium, in dem allein »Form« entstehen“ und sich im Sinne des Aufbauschemas weiterentwickeln kann; gleichzeitig bedeutet diese im Kulturprozess potentiell unendliche Formung des Lebens für das Individuum immer eine feste Begrenzung und ein festes Maß, das die Bedeutung seines Handelns sichert und bezeugt.¹⁵² Die Verbindung von Universalismus und Individualismus zeigt sich in der Kultur selbst, insofern sich das universelle Prinzip der Formgebung nur im Handeln der Individuen zeigt und nur in den Individuen realisiert werden kann.¹⁵³ Für diese Konkretion von Universalismus und Individualismus haben Cassirer zufolge die französischen Positivisten, Spengler und Hegel keinen Sinn. Dies zeige sich an der Missachtung der Unterschiede zwischen den analytischen Konzepten der kulturellen Entwicklung und einem kulturellen Determinismus, dem die falsche und unwissenschaftliche Aufgabe angetragen werde, nicht nur gesetzmäßige Erkenntnis, sondern Voraussagen über die „Zukunft der menschlichen Kultur“ zu fundieren.¹⁵⁴ Dagegen ist es das erklärte Ziel Cassirers, das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass das menschliche Leben nicht durch die jeweils kulturell vorgegebenen Möglichkeiten vorbestimmt ist. Dies beinhaltet eine explizite Anerkennung der für die menschliche Kultur konstitutive „Unsicherheit über das Schicksal und die Zukunft der menschlichen Kultur“, der sich deterministische Entwürfe verweigern.¹⁵⁵ Es steht der humanistischen Kulturphilosophie Cassirers ein klares Ziel vor Augen, und diesem Ziel dienen letztlich auch alle Beiträge zu methodischen Einzelproblemen der Kulturwissenschaften:

Alles, was hier gesagt werden kann, ist, daß die Kultur sein und fortschreiten wird, sofern die formbildenden Kräfte, die letzten Endes von uns selbst aufzubringen sind, nicht versagen oder erlahmen. D i e s e Voraussage freilich können wir machen, und sie ist für uns selbst,

151 Hier zeigt sich, warum Pico della Mirandola nicht als Vorbild der Cassirerschen Kulturphilosophie im Ganzen taugt. Denn die *Rede über die Würde des Menschen* weist Pico als die Art von Humanist aus, die vor allem das sittliche Humanitätsideal vertrat. Siehe hierzu Cassirer, Ernst. Giovanni Pico della Mirandola in ECW 24, S. 87. Daher ist der These Andreas Jürgens', wonach Pico und die italienische Renaissance im Ganzen Pate stand für das Humanitätsmodell Cassirers, zu widersprechen. Vgl. Jürgens, Andreas. *Humanismus und Kulturkritik*, S. 35.

152 NHK, S. 155.

153 NHK, S. 156. Von diesem Universalismus der symbolischen Formen ist der ethische Universalismus zu unterscheiden, der im nächsten Abschnitt dargestellt wird. Die reflexionsbegriffliche Fassung des Kulturbegriffs und seine humanistische Begründung weisen auf diesen ethischen Universalismus schon voraus.

154 NHK, S. 164/165. Hegel ist vom Vorwurf die Zukunft voraussagen zu wollen sicher freizusprechen. Er macht an prominenter Stelle mit einer ebenso prominent gewordenen Formulierung klar, dass philosophische Erkenntnis niemals auf die Zukunft zielen kann: „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. [...] Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau und Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“. Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 28. Cassirer geht es hier denn auch um den resignativ-quietistischen Zug, der dieser Aussage zugrunde liegt.

155 NHK, S. 156. Einer der besten Beiträge zur grundsätzlichen moralischen Unsicherheit menschlichen Lebens, allerdings aus antiker Perspektive, findet sich in Martha Nussbaums *The Fragility of Goodness*.

für unser eigenes Tun und für unsere eigenen Entscheidungen die einzig belangreiche. Denn sie versichert uns freilich nicht von vornherein der unbedingten Erreichbarkeit des objektiven Zieles; aber sie lehrt uns gegenüber diesem Ziele unsere eigene, subjektive Verantwortung kennen. Und damit gewinnt an diesem Punkte selbst unser Nichtwissen nicht nur eine negative, sondern eine entscheidende positive Bedeutung. [...] Das Handeln hat wieder freie Bahn, sich aus eigener Kraft und aus eigener Verantwortung zu entscheiden, und es weiß, daß von der Art dieser Entscheidung die Richtung und die Zukunft der Kultur abhängen wird.¹⁵⁶

Weil der Mensch seine kulturelle Existenz gestalten und sich formbildend betätigen muss, erschafft er kulturelle Artefakte, die allerdings nicht alle einer kreativ-künstlerischen Hochkultur zuzurechnen sind, sondern auch alltägliche Gebrauchsgegenstände wie Werkzeuge umfassen. Die Mehrdeutigkeit im Kulturbegriff ist nicht nur ein Grund für manchen Cassirer-Interpreten, ihn demonstrativ zu meiden.¹⁵⁷ Sie führt in einigen Argumentationsgängen auch zu inhaltlichen Vorentscheidungen, denn die Gleichsetzung von Kultur mit hochkulturellem Raffinement und seinen Erzeugnissen, die über die eigentlichen, d.h. „natürlichen“ Bedürfnisse hinausgehen, ist ein zentrales Motiv der Kulturkritik.¹⁵⁸ Deswegen ist die Auseinandersetzung mit dem reflexionsbegrifflich verwendeten Kulturbegriff auf seinen verschiedenen analytischen Ebenen eine notwendige Bedingung für die Einsicht in den Charakter von Cassirers philosophischem System und seiner Methode. Denn die sachlichen Probleme verschwinden nicht dadurch, dass man sie ignoriert. Eine Verwendung des Kulturbegriffs, die undifferenziert Hochkultur und das Grundfaktum kultureller Existenz vermischt, lässt nicht nur außer Acht, dass nicht jede Form der Sprache ein verfeinertes poetisches Kunstwerk oder höfische Sitte ist. Sie lässt auch außer Acht, dass gerade gegenüber dem scheinbar Alltäglichen ein philosophisches Bedürfnis nach Aufklärung besteht. Solche Aufklärung lässt sich ab einem gewissen Niveau nicht mehr allein durch reine Philosophie, sondern nur mehr durch ein Zusammenspiel mit den einzelnen Wissenschaften erreichen.¹⁵⁹ Eine sich mit derartigen Problembeständen konfrontiert sehende Philosophie ist durchführbar nur als Kulturphilosophie, daher angewiesen auf die Arbeit der Kultur- und Naturwissenschaften, weil ohne die vorgängigen Synthesen der Sprach-, Mythen- und

156 NHK, S. 166. Es zeigt sich, dass der breit gefasste humanistische Kulturbegriff mit seiner praktischen Ausrichtung der Ansatzpunkt ist, um den Gegenstand der Kulturwissenschaften ins philosophische Gesamtprojekt der Philosophie der symbolischen Formen zu integrieren. Auf die dabei auftauchenden begrifflichen Probleme geben dann die Bestimmungen der ersten bis vierten Studie der *Logik der Kulturwissenschaften* eine Antwort.

157 Guido Kreis erwähnt den Begriff Kulturphilosophie und den Begriff Kultur in seinem Buch über *Cassirer und Formen des Geistes* mit voller Absicht kein einziges Mal, obgleich eines seiner Hauptanliegen der Kampf gegen die Naturalisierung des Geistes ist.

158 KP, S. 26ff.

159 Für Cassirer ist dieser Punkt mit der Philosophie Kants erreicht. Sie will nicht mehr das Sachwissen erweitern, sondern die Bedingungen seiner Möglichkeit untersuchen. Mehr dazu im Abschnitt über die Philosophie der Freiheit.

Religionsforschung keine Einsicht in die Strukturprinzipien der symbolischen Formen möglich wäre, und ohne die moderne Mathematik keine Einsicht in die funktionelle Logik der Begriffsbildung.¹⁶⁰ Allerdings versteht sich bei vielen sachlichen Problemen die Art des wissenschaftlichen Zugangs nicht immer von selbst. Es entsteht bei der wissenschaftlichen Erfassung der Inhalte der Kultur (Singular) ein potenzieller Konflikt zwischen verschiedenen *Kulturen* des Wissens, nämlich dem geistes- und dem naturwissenschaftlichen Zugang.¹⁶¹ Die Tatsache, dass Cassirer die Logik von Naturbegriffen und Kulturbegriffen untersucht, zeigt ein spezifisches Merkmal seiner humanistischen Kulturphilosophie, nämlich das Festhalten am Anspruch der Einheit des Wissens und die Ablehnung einer Zersplitterung in verschiedene, sich mit Unverständnis gegenüberstehende Kulturen des Wissens.

Daher lässt sich Cassirers Kulturphilosophie vorläufig wie folgt charakterisieren: sie ist 1. humanistisch begründet, d.h. sie beruft sich emphatisch auf die Notwendigkeit¹⁶² aktiver Gestaltung der menschlichen Existenz durch das personale Individuum. Sie ist 2. in mehrfacher Hinsicht anti-reduktionistisch¹⁶³ und auf die begriffliche Koordination von Geistes- und Naturwissenschaft bedacht. Sie hält 3. am philosophischen Anspruch der Einheit des Wissens bei gleichzeitiger Herausarbeitung von spezifischen Differenzen der Weltkonstitution fest und ist 4. geeignet, die Gleichsetzung von Hochkultur und dem Faktum der kulturellen Existenz zu vermeiden und kulturelle Phänomene wie die Normalsprache, den Mythos, die Religion und nicht zuletzt die von Kulturkritikern oft misstrauisch beäugte Technik als wichtige und wertvolle Weisen des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses aufzuweisen. Weil sie 5. ein Selbstverständnis philosophie- und geistesgeschichtlicher Informiertheit pflegt, sollen hier die Ursprünge abendländischer Kulturreflexion dargestellt werden, deren Motive eine oftmals verdeckte Tiefenschicht in der kulturellen Selbstverständigung darstellen.

2. Das Prometheus-Motiv als Topos der kulturellen Reflexion und seine Ursprünge bei Hesiod und Aischylos

Die Reflexion der Kultur folgt schon in der Antike bestimmten Topoi, von denen nur wenige bis in die heutige Zeit ihre Funktion erhalten haben. Es handelt sich beim Prometheus-Motiv deshalb um

160 EM, S. 78/79 sowie *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau des Geisteswissenschaften*, in ECW 16, S. 75.

161 Es gibt viele verschiedene Formulierungen des Problems. Der Methodenstreit in den Sozialwissenschaften mit seinem Revival, dem sogenannten Positivismusstreit, steht neben C.P. Snows bekannter These der *Two Cultures*. Eine philosophiegeschichtliche Diagnose des 20. Jahrhunderts hat M. Friedman in seinem Buch *Carnap, Cassirer, Heidegger* geliefert und das Grundproblem auf die Trennung zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie abgebildet.

162 KP, S. 27/28.

163 Schon Guido Kreis' Festlegung auf anti-naturalistische Strategien im Werk Cassirers ist daher eine grobe Einseitigkeit. Vgl. CFG, S. 11ff. Siehe Abschnitt D. III.

einen ausgezeichneten Topos menschlicher Selbstverständigung, weil Prometheus unter den Gestalten der antiken Mythologie die einzige ist, der *als* Gestalt bis zum heutigen Tage existenzielle Relevanz zugesprochen wird, die also nicht nur im adjektivischen Gebrauch des „prometheischen“ (wie jovial oder apollinisch) präsent ist.¹⁶⁴ Dabei wird der topische Haushalt schon bei Platon, verstärkt aber in modernen philosophischen Argumentationen in einseitiger, weil strategisch-instrumenteller Rezeption dargestellt, worin vermutlich auch einer der Gründe für die Langlebigkeit des Motivs liegt. Eine solche instrumentelle Rezeption kann sowohl in affirmativer, aber auch kritischer Absicht vollzogen werden und bezieht sich teils auf einzelne Kulturbereiche, teils auf die Kultur als solche.¹⁶⁵ Es ist Blumenberg daher zu widersprechen, wenn er behauptet, das Prometheus-Mythologem habe, „in welcher Gestalt immer es auftritt, [...] kulturkritische Implikationen“.¹⁶⁶ Wie sich allerdings zeigen wird, zielt gerade die Rezeption in kritischer Absicht darauf ab, in Form eines bestimmten Argumentationsschemas argumentative Lasten zu tragen, die begrifflich nicht eingeholt werden können. Der Rückgang auf die topischen Ursprünge dient einerseits dem Zweck, diese Art der Instrumentalisierung transparent zu machen.¹⁶⁷ Andererseits dient sie der Vorbereitung der Darstellung einer in kultur-affirmativer Absicht vorgenommenen Goethe-Interpretation Cassirers. In seiner Rezeption der unvollendeten *Pandora* leistet Cassirer eine Arbeit am Mythos, die uns eine genauere Vorstellung von seiner Kulturphilosophie und ihren zugrunde liegenden Motiven gibt.

a) Hesiod und die Bilder des Prometheus-Mythos

Um den topischen Haushalt des antiken Prometheus-Motivs darzustellen, werden die gemeinsamen Bilder der Werke *Theogonie* und *Werke und Tage* in ihrer Abfolge dargestellt, um so einerseits die Differenzen der Perspektive sichtbar zu machen, andererseits um die Besprechung der späteren philosophischen Rezeption vorzubereiten. Zunächst ordnet Hesiod die Promethie zeitlich und räumlich ein. Es handelt sich um die Zeit, als Götter und Menschen sich trennten, der Schauplatz ist der mythische Ort Mekone, der Wohnsitz der Götter.¹⁶⁸ Die Trennung von Menschen und Göttern selbst geht in mehreren Stadien vonstatten, für die jeweils ein Bild des Prometheus-Mythos steht.

164 Steiner, Reinhard. *Prometheus*, S. 11/12.

165 Aufgrund der Vielzahl allein der modernen Rezeptionen und ihrer Kontexte kann man eine allgemeingültige Zuordnung von affirmativer und kritischer Absicht zu einzelnen Problemfeldern nicht vollziehen. Es gibt allerdings eine Häufung affirmativer Bezüge im Gebiet der Ästhetik und der revolutionären Politik sowie eine Häufung philosophisch-literarischer Technik-, Moderne- und allgemeiner Kulturkritik.

166 Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*, S. 337.

167 Es wird sich weiter unten zeigen, dass gerade die Philosophie der Technik häufigen Gebrauch von instrumentellen Lesarten des Prometheus-Motivs macht. Die Kenntnis der eigentümlichen Rezeption dieses Topos bei Goethe und Cassirer wird daher auch das Verständnis der Cassirerschen Philosophie der Technik erleichtern und bereichern.

168 Dietz, Karl-Martin. *Prometheus – vom göttlichen zum menschlichen Wissen* (im folgenden zitiert als PGM), S. 37.

Der Opferbetrug

Das auffälligste äußere Merkmal der Trennung von Göttern und Menschen ist das nicht mehr gemeinsam erfolgende Essen, weswegen die Nahrung aufgeteilt werden muss. Daher bietet sich Prometheus an, das Rind zu teilen, und überlässt Zeus die Wahl, welchen Teil der beiden überaus ungleichen Haufen der seine werden soll: der ansehnliche Teil, der in Wahrheit nur die Knochen enthält, oder der unansehnliche, der die essbaren Stücke enthält, weswegen Zeus' Wahl auf den äußerlich ansehnlichen Teil fällt.¹⁶⁹ Prometheus führt hier gewissermaßen die Differenz von Innen und Außen, von Aussehen und Wert ein, die auch in den weiteren Bildern relevant bleibt.

Der Feuerdiebstahl

Dass Zeus als Strafe das Feuer zurückhält, macht es den Menschen unmöglich, ihr im Opferbetrug erhaltenes Fleisch angemessen zu verwerten und damit die Trennung von den Göttern zu ihrem Vorteil zu nutzen. Dies wiederum veranlasst Prometheus dazu, das Feuer zu stehlen und, in einem Rohr verborgen, den Menschen zu bringen. Erneut wird also der Gegensatz von innen und außen gegenüber Zeus ausgespielt.¹⁷⁰

Die Pandora

Weil Zeus beide Taten des Prometheus nicht rückgängig machen kann, will er den Menschen den Nutzen und die Freude an den Geschenken verderben, und zwar auf ähnliche Weise, wie er selbst getäuscht wurde: nämlich anhand des Unterschiedes zwischen äußerem Schein und innerem Wert, der in äußerst misogyner Form als Erschaffung der Frau Pandora dargestellt wird. Sie ist äußerlich schön und attraktiv, innerlich aber hündisch und unehrlich, in bezeichnender Formulierung also ein schönes Übel (*kalon kakon*), das in der *Theogonie* als in Pandoras Wesen liegend, in den *Werken und Tagen* in ihren schrecklichen Gaben beschrieben wird.¹⁷¹ Gleichwohl ist das mythische Geschehen schon vor der Ankunft der Pandora komplexer als in vielen späteren Prometheus-Rezeptionen, weil eine Figur eine Rolle spielt, die oft unterschlagen wird. Es handelt sich um Epimetheus, den Bruder des Prometheus, der trotz der warnenden Voraussage des Bruders das böartige Geschenk des Zeus in Form von Pandora respektive deren Gaben aufgrund des glänzenden Äußeren annimmt und zu spät bemerkt, was er angerichtet hat. Damit erst ist der neue geistige Haushalt komplett: das eigenständige, vorausschauende, auch listige Denken Prometheus'

169 PGM, S. 38.

170 PGM, S. 41.

171 PGM, S. 42.

steht neben dem nachträglichen, zu spät kommenden und damit reaktiven Denken des Epimetheus.¹⁷²

Die Fesselung des Prometheus

Die Fähigkeit zum Vorausblick hilft Prometheus deswegen nicht, weil er zur Strafe an den Felsen gekettet wird. Dieses Bild ist bei Aischylos am genauesten ausgearbeitet.

Die Befreiung des Prometheus

Der vom nagenden Adler gequälte Prometheus, so die Verheißung des Mythos, werde eines Tages von Herakles befreit und der Adler getötet werden, während Chiron sich anstelle des Prometheus anketten lässt.¹⁷³

Die beiden Prometheus-Darstellungen bei Hesiod

Der Opferbetrug, der Feuerdiebstahl, die Pandora-Episode und schließlich die Fesselung und Befreiung des Prometheus machen den Gesamthaushalt des Prometheus-Motivs in der Antike aus. Schon bei Hesiod gibt es allerdings entscheidende Unterschiede zwischen der *Theogonie* und den *Werken und Tagen*. Um die Unterschiede aufzuschlüsseln, gleichzeitig aber die Bezogenheit der verschiedenen Ansätze auf einander zu verdeutlichen, muss man sich die zwei komplementären Perspektiven klar machen: die *Theogonie* zeigt das Geschehen aus dem Blickwinkel der Götter und ihrer Genealogie, *Werke und Tage* zeigt das mühevollen Leben der Menschen nach ihrer Menschwerdung. Während der titanische Ursprung des Prometheus im Rahmen der Genealogie wichtiger ist als die Tat, ist diese mitsamt ihren Folgen für den Menschen aus der Perspektive der *Werke und Tage* bedeutender. Die Folgen der Taten für Prometheus selbst hingegen – Fesselung und Befreiung – sind aus der Blickrichtung der Menschen nicht weiter wichtig. Sie werden daher in den *Werken und Tagen* ausgelassen, genau wie der Opferbetrug nur marginal behandelt wird. Im Gegenzug wird hier das Motiv des mangelnden Feuers stärker betont, weil es wesentlich um die Mühen des menschlichen Lebens geht. Auch das Pandora-Mythologem wird im genealogischen Zusammenhang mit Blick auf ihr schlechtes Wesen ausgearbeitet, im menschlichen Kontext hingegen bringt sie ein Fass voller Übel¹⁷⁴, sodass auch in diesem Aspekt der Prometheus-Erzählung die Trennung von Menschen und Göttern als perspektivische Differenz sichtbar ist.¹⁷⁵ Zusammenfassend kann man sagen, dass diese komplementäre Sichtweise auf den Gesamthaushalt des

172 PGM, S. 44/45.

173 PGM, S. 48.

174 Die am Boden des leeren Fasses verbleibende Hoffnung kann entweder selbst als Übel aufgefasst werden oder als unter Krankheit und Mühsal gemischtes Gut, das den Menschen verwehrt bleibt.

175 PGM, S. 50/51.

Prometheus-Motiv eine Bewusstwerdung des spezifisch zwischen menschlichen Erkennens und Handelns vor der Kontrastfolie der Götter bedeutet.

b) Prometheus bei Aischylos

Die Einschätzung des aischyleischen Beitrags zum Topos wird erschwert durch die lückenhafte Überlieferung der Texte. Von der ursprünglichen Trilogie *Feuerbringer Prometheus*, der *Gefesselte Prometheus* und die *Befreiung des Prometheus* ist nur der Mittelteil erhalten geblieben. Festzuhalten ist jedoch, dass wie in der *Theogonie* Menschen nur indirekt eine Rolle spielen. Die Handlung im *Gefesselten Prometheus* geht aus von dem Anschmieden am Felsen durch Hephaistos (Akt 1), gefolgt von Gesprächen des Gefesselten mit den Töchtern des Okeanos und dann mit Okeanos selbst. Anschließend folgt ein Monolog des Gefesselten (Akt 2). Daraufhin wechselt die Handlung zur Gegenfigur Io, die gejagt wird und umherirrt (Akt 3). Schließlich besucht Hermes als Bote des Zeus Prometheus und will ihm das Geheimnis entreißen, wer Zeus' Untergang herbeiführen wird, was der Vorausblickende aber ablehnt (Akt 4).¹⁷⁶ Für den Zweck der kulturellen Reflexion ist vor allem der Monolog des Prometheus wichtig, den es darum etwas näher zu betrachten gilt.

Der Monolog des Prometheus

Der Monolog des Prometheus ist die wesentliche Quelle für Aussagen über seine Hilfe zugunsten der Menschen. Auf ihn wird sich die spätere Rezeption maßgeblich beziehen. Über die Trennung von Menschen und Göttern hinaus wird hier die Eigentümlichkeit des Menschen auf eine Weise angesprochen, die den Menschen zunächst radikal unfertig zeigt. Prometheus gibt sein Mitgefühl als Grund für seine Hilfe an:

von der Menschen Not
 Laßt mich erzählen, wie die vorher Törichten
 Gedankenvoll ich machte, mächtig der Vernunft.
 Ich sag es nicht, mich zu beschweren über sie,
 Nur meiner Gaben gute Absicht deut ich aus.¹⁷⁷

Die Natur dieser Gaben ist beachtenswert, liegt der Fokus doch auf der nunmehr gegebenen Fähigkeit zu differenzierter Wahrnehmung und einer geistigen Ordnung der Welt:

Sie, die zu Anfang Augen hatte, doch nicht sahn,
 Und Ohren und nicht hörten, sondern wie Gebild
 Von Träumen ihre lange Lebenszeit hindurch
 Blind all in eines wirrten und nichts wußten von
 Ziegelgewebten Häusern noch vom Zimmerwerk,
 Sondern vergraben hausten wie die wimmelnden

¹⁷⁶ PGM, S. 53/54.

¹⁷⁷ Aischylos. *Der Gefesselte Prometheus* (im folgenden zitiert als DGP), 442-444.

Ameisen, im Geklüft von Höhlen, sonnenlos.¹⁷⁸

War bei Hesiod primär der Kontrast zu den Göttern und die verlorene Gemeinschaft der Menschen mit ihnen thematisch, ist es jetzt die durch Prometheus aufgerichtete Schranke zwischen Mensch und Tier. Nicht die verlorene Sorglosigkeit, sondern die nunmehr vergangene Dumpfheit ist es, die Aischylos ins Zentrum stellt:

Ohne Einsicht trieben sie
 Alles, bis ich denn ihnen Auf- und Niedergang
 Der schwer zu unterscheidenden Gestirne wies.
 Fürwahr die Zahl auch, ein vorzüglich sinnreich Ding,
 Erfand ich ihnen und die Fügungen der Schrift,
 Ein Denkmal aller Dinge, Musenmutterwerk.
 Als erster schirrt' ich unters Joch das Wildgetier,
 Daß es im Pfluge frone, Lasten trag' und so
 Der schwersten Müh'n den Menschen manche nehme ab.
 Und an den Wagen führt' ich die dem Zügel gern
 fügsamen Rosse, Überreichtums Lustgepräng.
 Auch übers Meer zu treiben – niemand außer mir
 Erfand der Schiffer linnenbeglügeltes Gefährt.
 Und ich, der derlei Vorrichtungen den Sterblichen
 Geschaffe, weiß nichts zu ersinnen für mich selbst,
 Das aus dem Leid, das mir jetzt beiwohnt, mich erlöst.¹⁷⁹

Prometheus macht die Menschen durch seine Gaben der Kultur zu eigentlichen Menschen: sie betrachten und unterscheiden die Sterne, zählen und schreiben, kultivieren mit Hilfe der Tiere den Boden und bewegen sich mit der Kraft der Tiere im Wagen fort, betreiben Schifffahrt. Nach der Replik der Chorführerin, die Prometheus mit einem schlechten Arzt vergleicht, der für sein eigenes Leiden keine Medizin kennt, greift Prometheus in der Fortsetzung des Berichts über seine Gaben das Thema auf:

Zunächst das Größte: wenn in Krankheit wer verfiel,
 Gab's keine Hilfe, weder was zu essen noch
 Zu salben oder trinken, sondern heilsamer
 Mittel entbehrend mußten sie verdorren, bis
 Ich ihnen milder Kräuter Mischung wies, durch die
 Sie alles Siechtum abzuwehren nun verstehn.
 Und viele Arten der Weissagung stellt' ich auf.
 Ich unterschied als erster unter Träumen, die
 Wahr werden müßten, Stimmen, schwer zu deuten, macht'
 Ich ihnen kenntlich, wie Wahrzeichen unterwegs.
 Und krummbekrallter Vögel Flug hab ich genau
 Geschieden, welche Glück bedeuten von Natur
 Und welche Unheil, welche Lebensstätte welcher Art

178 DGP, 447-453.

179 DGP, 456-471.

Zu eigen ist und welche miteinander feind
 Sind oder freund und nisten an demselben Ort.
 Der Eingeweide Glattheit, welcher Farbe auch
 Die Galle sein muß, daß sie Göttern wohlgefällt,
 Und so der Leber mannigfaltige Wohlgestalt,
 Und wie in Fett man Knochen hüllt, den langen Steiß
 In Flamme wandelt: also wies ich den Sterblichen
 Nicht leicht zu findende Wege, öffnetet ihr Aug'
 Für Feuers Zeichen, ihnen ungesehen zuvor.
 So weit von diesem. In der Erde Innerem
 Verborgne Nutzbarkeiten für die Menschen: Erz
 Von Kupfer und von Eisen, Gold und Silber, wer
 Vermöchte zu behaupten, daß er's fand vor mir?
 Niemand, das weiß ich, wollt' er eitel schwatzen nicht!
 Mit kurzem Wort erfahre alles in eins gefaßt:
 Was Menschen wissen, von Prometheus haben sie's.¹⁸⁰

Medizin, Weissagung, Opferritus und Bergbau: die menschliche Kultur insgesamt, damit auch das Mensch-Sein im emphatischen Sinne, ist ein Geschenk des Prometheus. Nicht die Götter, sondern die Tiere bilden den neuen Kontrast, auch wenn am neu gewonnenen Wissen eine starke mythische Komponente auffällt. Die Betonung liegt beim Prometheus des Aischylos auf der Entwicklung geistiger Fähigkeiten und dem Bewusstseinswandel der Menschen, den sie Prometheus verdanken: statt kindischer Blödheit, die alles miteinander vermengt, steht nun ein klares Bewusstsein, das die sinnliche Wahrnehmung differenziert zu nutzen weiß und ein festes internes Zentrum hat. Der Mensch gewinnt geistige Unabhängigkeit von seiner Umwelt, lernt diese aber gleichzeitig klarer wahrzunehmen und beispielsweise die periodische Wiederkehr und Abfolge der Jahreszeiten zu unterscheiden. Dennoch wird mit der hier dargestellten Menschwerdung auf etwas anderes abgezielt, als manche Deutung vom Menschen als biologisches Mängelwesen meint.¹⁸¹ Dass die Handlung des *Gefesselten Prometheus* den Menschen selbst und seine Taten außen vor lässt, wird spätere Poeten und Denker in ihrer Rezeption des Prometheus-Motivs nicht davon abhalten, Prometheus aischyleisch zu denken und dabei trotzdem den Menschen ins Zentrum ihrer Interpretation zu stellen. Dass und inwiefern dieses Vorgehen berechtigt ist, soll der Vergleich zwischen Hesiod und Aischylos zeigen.

c) Die unterschiedlichen Perspektiven auf die Promethie bei Hesiod und Aischylos

Das Geschehen der Promethie wird weder bei Hesiod noch bei Aischylos aus neutraler Perspektive erzählt. Die technisch bewusste Kompetenz und die damit verbundene neue Mentalität des Menschen, die später mit dem prometheischen Attribut des vorausblickenden und die Zukunft

180 DGP, 478-506.

181 Siehe Abschnitt B. II. 1. a).

planenden Denkens verbunden wird, ist radikal ambivalent. Der Mensch wird durch die Gaben des Prometheus erst zum Menschen im emphatischen Sinne, womit jedoch eine ganz andere Beurteilung desselben mythischen Ereignisses bei diesen beiden antiken Mythologen einher geht: während Hesiod aus göttlicher Perspektive den Abstieg der Menschen aus der Gemeinschaft mit den Göttern ins mühevollen Leben betrauert, feiert Aischylos die Menschwerdung als Aufstieg aus einer Art animalischer geistiger Umnachtung. Promethie kann also sowohl als Abstieg, als auch als Aufstieg betrachtet werden, je nachdem welchen Bezugspunkt man wählt.

Alle oben aufgezeigten einzelnen Entwicklungen des Motivs reihen sich konsequent in dieses Grundschema der Bewertung ein. Die Eigenständigkeit des Menschen wird von Aischylos gefeiert, von Hesiod aber als schmerzliche Trennung von den Göttern beklagt. Dasselbe zeigt sich im Fall der Technik. Man kann sie entweder beklagen als Symptom des verlorenen Einklangs mit der Natur, der sich der technische Mensch auf neue Weise gegenüber stellt. Oder man kann in ihr ein Mittel zur partiellen Herrschaft über die Natur sehen, wie Aischylos' Hinweis auf den nun möglichen Zugriff auf unterirdische Bodenschätze zeigt. Wichtiger ist für Aischylos aber die *Selbstbeherrschung*. Hesiod bedauert den Menschen aufgrund der Übel, die Pandora gebracht hat, wohingegen Aischylos die Figuren Epimetheus und Pandora und deren kulturkritische Bedeutung ignoriert und stattdessen Fortschritte wie die Heilkunst preist, die es Hesiod zufolge in vor-prometheischer Zeit gar nicht erst brauchte, weil es keine Krankheiten gab. Hesiod sieht die Erhabenheit des Menschen in seiner mit den Göttern verbundenen Vergangenheit und Prometheus als einen die Menschen ins Unglück stürzenden Feuerdieb, während Prometheus bei Aischylos, der aus einer positiv verwandelten, im emphatischen Sinne humanen Gegenwart in die Zukunft blickt, als Stifter einer sich potentiell weiter entwickelnden Zivilisation erscheint.¹⁸²

Die Perspektive Hesiods ist gleichwohl deutlich breiter als die Fokussierung auf Prometheus zunächst suggeriert. Denn angeschlossen an die Promethie ist die Lehre von den Weltaltern, die einen kulturphilosophischen Topos eigenen Rechts darstellt, aber nicht immer in Verbindung zu Prometheus gesehen wird.

Die Weltalter

In den *Werken und Tagen* entfaltet Hesiod nach dem Prometheus-Mythos und der Pandora-Episode seine Erzählung der fünf Weltalter beziehungsweise Menschengeschlechter. Ausgehend von der Beschreibung der Übel der Pandora wird durch die Weltalter-Thematik der Bezug auf den Gesamtrahmen des Werks erneuert. Der Streit mit dem Bruder Perses über die angemessene Weise seinen Unterhalt zu verdienen führt zu einer Betrachtung über die Mühseligkeit des menschlichen,

182 PGM, S. 66-68.

speziell des bäuerlichen Lebens, ein anthropologischer Zustand, der durch die Prometheusgeschichte und die Lehre von den Weltaltern mythisch erklärt wird und somit zum eigentlich pädagogischen Inhalt des Lehrgedichts führt, nämlich einer Belehrung über angemessenes Sozialverhalten und Landwirtschaft.¹⁸³ Eine mythische, d.h. pseudo-historische Betrachtung steht hier im Dienst der ethischen, aber auch technisch-praktischen Orientierung in der Gegenwart.

Das goldene Zeitalter

Der Unterschied zwischen Menschen und Göttern, deren gleiche Abstammung zu Beginn betont wird, liegt in der Sterblichkeit, und zwar schon im goldenen Zeitalter, d.h. vor der Trennung. Gleich den Göttern in ewiger Jugend leben die Menschen dort sorgenfrei. Sterben sie, bleibt dennoch ihr Geist zurück und hilft den noch lebenden Menschen, die in völliger Harmonie mit der Erde vereint sind, da diese ihre reichen Gaben freiwillig an die Menschen gibt.¹⁸⁴

Das silberne Zeitalter

Der Abstieg der Menschen beginnt durch eine Zweiteilung des Lebens in eine hundertjährige Kindheit, die in der Geborgenheit im mütterlichen Haus verbracht wird (ohne dass für den kurzen Rest des Lebens ein Reifungsprozess vonstatten geht) und eine kurze Phase der Jugend, die dann aber nicht mehr sinnvoll genutzt werden kann. Das heißt vor allem, dass keine angemessene Götterverehrung mehr stattfindet. Sowohl physisch wie auch geistig – eine neue Differenzierung – sind die von nun an nicht mehr unter Kronos', sondern Zeus' Herrschaft stehenden Menschen des silbernen Zeitalters denen des goldenen Geschlechts unterlegen und büßen auch ihre zumindest seelische Unsterblichkeit ein.¹⁸⁵

Das eiserne Zeitalter

Hier wird der Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und dem Zeitalter materiell gefasst, sodass die Technik der Metallurgie eine auch charakterliche und den Körperbau bestimmende Bedeutung erlangt: als starke, große und bewaffnete Krieger, die aber keine soziale Kompetenz im politischen Sinne ausbilden können, bringen sie ihren eigenen Untergang zustande und löschen sich im Tod im Gegensatz zu den Geschlechtern des goldenen (seelisches Weiterleben) und silbernen (Nachruhm) völlig aus. Sie verlieren mit dem Tod jede Bedeutung, sogar ihre Namen. Der Eigenständigkeit des Menschen mit seiner Technik der Metallurgie, deren Ressourcen nicht freigiebig von der Natur

183 PGM, S. 79-81.

184 PGM, S. 90.

185 PGM, S. 91.

geschenkt, sondern ihr entrissen werden, folgt der völlige Niedergang und die totale Disharmonie zwischen Menschen und Natur.¹⁸⁶ Das eherne Zeitalter ist zusammen mit dem eisernen (als beklagenswerte Gegenwart und Zielpunkt der Orientierung) daher bis ins 20. Jahrhundert dasjenige, das als kulturkritischer Tiefpunkt erhalten muss. Speziell die Aspekte der mangelnden sozialen Kompetenz und des an der Metallurgie aufgezeigten gestörten Verhältnisses zur Natur stehen hier heraus.

Das Zeitalter der Heroen

Das nur bei Hesiod vorhandene vierte Geschlecht der Heroen passt auf den ersten Blick nur schwer in das Bild eines allgemeinen und stetigen Niedergangs, was durch die nicht gegebene Zuteilung zu einem Metall verstärkt wird. Die Abkunft der Heroen von den Göttern, die sie zu Halbgöttern macht, nimmt dem Geschlecht seine Einheitlichkeit, denn es wird durch den Tod aufgeteilt in eine Gruppe von Toten und eine, die auf die Insel der Seligen versetzt wird (wobei im Gegensatz zu den Kriegerern des ehernen Geschlechts die Heroen ihre Kriege nicht selbst verursachen, sondern durch äußeren Unfrieden zum Kampf gezwungen werden). Das heroische Geschlecht reiht sich also in den allgemeinen Niedergang ein, denn nicht einmal Halbgötter können in der menschlichen Welt gerecht leben. Erst auf der Insel der Seligen finden sie ihren Frieden oder fallen dem Tod und Vergessen anheim, je nach persönlichen Meriten während der Lebenszeit.¹⁸⁷ Diese Unterschiede weisen voraus auf die noch stärkere individuelle Ausdifferenzierung im eisernen Zeitalter.

Das eiserne Zeitalter

Das eiserne Geschlecht repräsentiert im Kontext der *Werke und Tage* die Gegenwart. Die bisher vorgestellten Zeitalter dienen als Negativfolie, um den Charakter des eisernen Geschlechts deutlicher zu konturieren. Eine besondere Rolle spielt dabei wiederum der Verlauf der Lebenszeit: während das silberne Geschlecht eine lange Jugend und ein sehr kurzes Erwachsenenleben verlebt, kommen die eisernen schon als Greise auf die Welt, die ohnehin nur noch durch ewige Mühsal bestimmt ist. Der Abstieg von ewigem Festrauschen zu ewiger Plackerei, aber auch von allseitiger sozialer und natürlicher Harmonie zu geistiger und gesellschaftlicher Verrohung und gewalttätiger Ungerechtigkeit ist vollendet. Zwar lässt Hesiod die Aussicht auf ein Ende des eisernen Geschlechts durchscheinen, und die Abfolge von Zeitaltern mag eine zyklische Lesart nahe legen, aber letztlich geht es dem Autor des Lehrgedichts primär darum, Ratschläge für eine Gegenwart zu geben, deren Härten man nicht entrinnen kann: man soll sein Leben zumindest teilweise im Einklang mit der

186 PGM, S. 92.

187 PGM, S. 93-95.

Natur leben, d.h. sich bei der Arbeit des Ackerbaus dem Rhythmus der Jahreszeiten anpassen und seinen Lebensunterhalt durch ein gerechtes Sozialverhalten gegenüber den Menschen verdienen, anstatt durch permanenten Rechtsstreit.¹⁸⁸ Es gilt nach dieser kurzen Beschreibung der Weltalter, erneut das Verhältnis dieses Motivs zum Prometheus-Motiv selbst zu beleuchten.

Die Weltalter und Prometheus

Bei Hesiod sind die Menschen außer in den *Weltaltern* keine Handlungsträger, sondern nur passive Leidtragende göttlicher und titanischer Handlungen, und bei Aischylos wird die Eigenständigkeit der Menschen zwar angestoßen, aber auch hier bleiben die Menschen zunächst Nutznießer der Taten des Prometheus. Dass Hesiods *Weltalter* in engem Zusammenhang mit dem Prometheus-Motiv stehen, zeigt sich an der mythischen Erklärung der jeweiligen Mängel der einzelnen Geschlechter anhand des Verweises auf ein materielles Substrat innerhalb der Erzählung der *Weltalter*. Ohne Bergbau wären diese Erklärungen unmöglich. Dennoch ist die rein historische Auffassung hier irreführend, denn was die Mythen darstellen, *geschah nie, sondern passiert immer*, was in der Antike artikuliert wird mithilfe der grammatischen Form des Praesens Divinum.¹⁸⁹ Es geht nicht um akkurate historische Sachverhalte, sondern um Bedeutungsgehalte der kulturellen Reflexion. Mentalitätsgeschichtliche Implikationen der Promethie, denen in der Antike ein ganz anderes geistiges Bezugssystem zugrunde lag als den modernen Aufnahmen des Themas, können wegen des Bezugs auf Bedeutungsgehalte anstatt historischer Sachverhalte neu konfiguriert werden und machen die Transposition in neue kulturelle Kontexte möglich. Dies erklärt zumindest teilweise die einzigartige Vitalität des Prometheus-Motivs. Während in vielen modernen Debatten über die Anthropologie zum Vergleich das Tier dient, sind es bei Hesiod noch die Götter, von denen der Mensch sich erst scheiden muss, um ein genuin menschliches Selbstbewusstsein zu erringen. Dass der Mensch ein Bewusstsein seiner Eigenständigkeit erlangt und sein Leben in die eigene Hand nimmt, ist Folge der Promethie. Die Menschwerdung aber kann man je nach Bezugspunkt ganz unterschiedlich bewerten. Während Aischylos' Prometheus die neu erreichte Vernunft und Selbstbeherrschung, ergo die intellektuellen Kapazitäten des Menschen als Wert an sich feiert, konzentriert sich Hesiod auf die Folgen der Tat. Die Trennung von den Göttern im Opferbetrug führt zur Sterblichkeit und zur Notwendigkeit der harten Arbeit auf dem Feld, der Feuerraub führt

188 PGM, S. 95-97.

189 Erler, Michael. *Praesens Divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*, in Janka/Schäfer (Hrsg.): *Platon als Mythologe*, S. 67. Das Praesens Divinum bezeichnet eine bei Homer, Hesiod sowie beim deutschen Griechen Hölderlin zu beobachtende Tempusmischung aus Präsens, Imperfekt und Aorist und „signalisiert jene Zeitlosigkeit mythischen Geschehens, in welcher die Einmaligkeit der erzählten mythischen Handlung mit der immer währenden Beständigkeit jener Merkmale zusammenfällt, welche in der Handlung erst entfaltet werden, und verweist damit auf göttlichen Status“. Praesens Divinum, S. 75.

zur – soziales Leben und Natur zerstörenden – Omnipräsenz von geschmiedeten Waffen, die Pandora-Episode zu Krankheiten und sozialen Pathologien unter den Menschen: jegliche existenzielle Härte des menschlichen Lebens ist für Hesiod die Folge der Promethie, wobei dem Gewinn an differenziertem Bewusstsein kein eigener Wert zugesprochen wird.¹⁹⁰

Während bei Aischylos also die Perspektive einer prinzipiell verbesserlichen menschlichen Kultur mit hohem Eigenwert eingeführt wird, ist Hesiods Lehre der *Weltalter* – mit ihren Parallelen zur biblischen Kains-Geschichte¹⁹¹ – die Folie für alle spätere, grundlegende Kulturkritik, die von Ovid bis hin zu Rousseau und noch in der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Anschlag gebracht wird, um ethische, politische, ästhetische oder sonstige Orientierung möglich zu machen. Im Zusammenspiel von mythologischer Weltalter-Thematik und Prometheus-Motiv zeigt sich ein funktioneller Vorgänger der Geschichts- und Kulturphilosophie, wenn darunter grundlegende Reflexionen der Kultur zu verstehen sind, die über die Würde oder das Unglück des Menschen und seine kulturelle Existenz im geschichtlichen Fortschritt und Verfall nachdenken. Hesiod und Aischylos haben in diesem Sinne mit ihren gegensätzlichen Behandlungen des Prometheus-Motivs einen Haushalt an Bildern und Bedeutungsgehalten geschaffen und repräsentieren dabei eine grundsätzliche Bifurkation affirmativer und kritischer Stellungnahme. Man kann daher in übertragenem Sinne vom Prometheus-Mythos als dem ewig fruchtbaren Mutterboden der Reflexion über die Kultur sprechen. Die Vergegenwärtigung der Ursprünge dieses Haushalts möglicher Bedeutsamkeit eröffnet eine Perspektive auf die Möglichkeiten instrumentellen Umgangs mit diesem Topos in Antike und Moderne.

3. Prometheus und die Weltalter in der philosophischen und literarischen Rezeption

Wie schon im Abschnitt über die Theorie des Begriffs erörtert wurde, sind kulturelle Bedeutungsgehalte immer im Zusammenhang mit bestimmten Praxisformen zu begreifen. Ändern sich diese Praxisformen, verlangen auch die Bedeutungsgehalte der Kultur eine Anpassung, um ihre Plausibilität und Relevanz zu erhalten. Dies gilt auf der Ebene der sprachlichen Grundlagen in ähnlicher Weise wie auf der Ebene der bewusst geschaffenen Werke kultureller Reflexion. Das Prometheus-Motiv, das auf die kulturelle Existenz des Menschen insgesamt Bezug nimmt, ist eines der wenigen Mythologeme, das sich über die Jahrtausende der Anpassung an die verschiedensten kulturellen Praxisformen als fähig erwiesen hat und als beinahe unerschöpfliches Sinn-Reservoir für deren Reflexion fungiert. Eine ausführliche oder gar vollständige Darstellung der Rezeptionsgeschichte des Prometheus-Motivs kann an dieser Stelle nicht gegeben werden, sie

¹⁹⁰ PGM, S. 99-101.

¹⁹¹ Parallelen und Unterschiede zwischen den Topoi werden dargestellt in Konersmann, Ralf. *Die Unruhe der Welt*, S. 89ff.

würde ganze Bücher füllen. Allein die Geschichte der selektiven Hesiod-Rezeption als Zusammenführung der Motive der Weltalter-Lehre mit dem Prometheus-Motiv ist gleichbedeutend mit der Geschichte der Kulturkritik.¹⁹² Stattdessen sollen einige wesentliche Stationen und instrumentelle Strategien der Rezeption genannt werden.¹⁹³ Für die philosophische Rezeption ist vor allem Platon zu nennen, dessen gesamtes Werk ohnehin vor dem Hintergrund der Mythologie zu betrachten ist.¹⁹⁴ Teils als mythischer Hintergrund eines dialektischen Arguments (in der sogenannten Gigantenschlacht des Seins im *Sophisten*-Dialog, im Jenseitsmythos des *Gorgias* mit der Vorstellung einer Insel der Seligen und im Mythos der Erdgeborenen in der *Politeia*, in der Lehre von den verschiedenen Zeitaltern im *Politikos*-Dialog sowie den *Nomoi*), teils als direkte literarisch-dialektische Bearbeitung mit funktionellem Einsatz der Figuren Prometheus und Epimetheus (im sophistischen Mythos des Protagoras im gleichnamigen Dialog und in der Schriftkritik des *Phaidros* unter dem ägyptischen Namen Theuth), entfaltet Platon meisterhaft die instrumentellen Möglichkeiten der Rezeption des Prometheus-Motivs in der *Theogonie* und der damit zusammen hängenden Weltalter-Lehre. Sowohl die Häufigkeit, als auch die literarische Qualität seiner Bezugnahmen ist seitdem in der philosophischen Rezeption unerreicht. Die Anknüpfung an den mythologischen Stoff zeigt sich später meistens im bloßen, selektiven Zusammenziehen der Motive der Weltalter- und Prometheus-Topoi. Ein Beispiel hierfür ist die implizite Aufnahme der eigentlich kritisch-ironisch zu verstehenden Darstellung im *Protagoras* bei Lukrez im 5. Buch seines Lehrgedichts *Über die Natur der Dinge*.¹⁹⁵ Weitere literatur- und philosophiegeschichtlich wichtige Stationen sind Seneca (in seinen moralischen Briefen an Lucilius, speziell dem 90. Brief mit seiner Begründung stoischer Ansichten vor dem Hintergrund der Lehre vom Goldenen Zeitalter) und Ovid (in seinen *Metamorphosen*), deren Werke einen ähnlichen motivischen Gehalt und instrumentelle Strategien der Rezeption in die römische Kultur transportierten wie Lukrez, aber mit einer glücklicheren Rezeptionsgeschichte gesegnet waren als dessen lange verschollenes Lehrgedicht.¹⁹⁶

In der frühen italienischen Renaissance setzte eine neue Phase der kulturellen Reflexion im Zeichen von Prometheus und den Weltaltern ein. Giovanni Boccaccio legte in seinen *Genealogien* das frühmoderne Äquivalent zu Hesiods *Theogonie* und in seinem *Dekameron* das Äquivalent zu Hesiods *Werke und Tage* vor.¹⁹⁷ Er stellte damit nicht nur den Motivschatz eines antiken Topos der

192 Siehe hierzu Bollenbeck, Georg. *Eine Geschichte der Kulturkritik von J. J. Rousseau bis G. Anders.*

193 Weitere Strategien und philologische Befunde zur Prometheus-Rezeption finden sich in Blumenbergs *Arbeit am Mythos*, vor allem im dritten Teil über die Entfrevelung des Feuerraubs, S. 327ff.

194 Siehe Abschnitt B. II. 1. a).

195 Lukrez. *Über die Natur der Dinge*, 860-880.

196 Seneca, Lucius Annaeus. An Lucilius. Briefe über Ethik, Nr. 90, in: *Philosophische Schriften*, vierter Band, S. 341ff. sowie Naso, Publius Ovidius. *Metamorphosen*, erstes Buch 76-88.

197 Vgl. Günters, Peter. *Prometheus: Modelle eines Mythos in der europäischen Literatur*, S. 203ff.

kulturellen Selbstverständigung vor, anhand dessen der langsam aufkommende – und sich bis ins Zeitalter der modernen Ästhetik durchhaltende – Künstlerdiskurs die Aufwertung der Kunst und der Künstler betreiben konnte, sondern betrieb zu diesem Zweck vor allem eine geschickte mythologisch-theologische Anpassung und Neubewertung: hatten Tertullian, Laktanz und Augustinus im Bild des aus Lehm Menschen formenden Prometheus „nur die heidnische Travestie des biblischen Schöpfungsmotivs“ erkannt, so entschärfte Boccaccio diese Spannung, indem er die Prometheus-Figur verdoppelte, um den Menschenbildner kompatibel mit einem christlichen Schöpfergott und dem korrespondierenden Adam-Motiv zu machen.¹⁹⁸ Der Schöpfungsbegriff selbst wurde nun differenziert betrachtet und einerseits auf einen wahren, ersten Prometheus (analog dem Schöpfergott), andererseits auf einen zweiten, nunmehr menschlich gefassten Prometheus bezogen, der seine zweite Schöpfung erst nach dem Sündenfall erschuf und als quasi-aischyleischer „Kulturheros“ die sittliche Ordnung etablierte.¹⁹⁹ Über diese Vermenschlichung des Titanen Prometheus hinaus ist in der Folge seine zunehmende Individualisierung und Subjektivierung zu beobachten: „Jetzt stellt sich neben die Tätigkeit des Schöpfers und die des Heilsbringers die des Individuums selbst“.²⁰⁰ Den sowohl allegorisch als auch philosophisch interessantesten Ausdruck hat diese Entwicklung bei Giovanni Pico della Mirandola und bei Carolus Bovillus gefunden. In seiner *Rede über die Würde des Menschen* und der darin enthaltenen Umgestaltung des Adam-Motivs hatte Pico betont, dass diese Würde vor allem auf der notwendigen Selbsttätigkeit des einzelnen Menschen beruhe, auf der Tatsache, dass der Mensch nicht ein für alle Mal an einen bestimmten Platz in der Ordnung des Seins gestellt sei, sondern seine Gottesebenbildlichkeit durch die vor allem moralisch gefasste, freie Selbst-Schöpfung erlange.²⁰¹ Bovillus führte diese Grundansicht weiter aus. In seiner metaphysischen Konzeption wurde anhand der aufsteigenden Stufenfolge *esse, vivere, sentire* und *intellegere* dargestellt, wie das Sein zum Bewusstsein von sich selbst gelangt, wobei dem Menschen durch seine Freiheit aufgegeben ist, nicht auf den niederen Stufen zu verharren, sondern sein Potential zu erfüllen und dabei gleichzeitig dem Kosmos zu seinem Selbstbewusstsein zu verhelfen.²⁰² Im Rahmen dieser anthropologisch-metaphysischen Theorie kosmologischen Selbstbewusstseins werden die Stufen des Seins zudem jeweils mit einem kosmischen Element assoziiert, sodass die Erde das Sein, das Wasser das Leben, die Luft das Fühlen und das Feuer die vernünftige Einsicht repräsentiert; in einer genialen Verknüpfung metaphysischer, anthropologischer und mythologischer Motive wird der Feuerbringer Prometheus

198 IKR, S. 110/111.

199 IKR, S. 111.

200 IKR, S. 111.

201 IKR, S. 98/99. Eine ausführliche Behandlung der Rolle Picos in Anthropologie der Renaissance hat Cassirer gegeben in *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas* in ECW 24.

202 IKR, S. 105.

somit zum Symbol der Vernunft, die nicht lediglich dem Menschen, sondern – in seiner höchsten Entwicklungsstufe, dem homo-homo-homo – dem Kosmos die Erlangung seines Selbstbewusstseins ermöglicht.²⁰³

Auf diese von Boccaccio ausgehende, auch die ersten Tendenzen in Richtung einer Theorie des Genies widerspiegelnden Umdeutung des Prometheus-Motivs und eine lange, ästhetisch-allegorische Rezeptionsphase mit Höhepunkten bei Marsilio Ficino, Francis Bacon und Shaftesbury folgt die kaum noch zu überblickende moderne Phase.²⁰⁴ Prometheus steht nun nicht mehr nur für die Kreativität des Künstlers oder die Abgründe des Schöpfertums (Shelleys *Frankenstein*), sondern auch für die Auflehnung gegen politisch ungerechte Verhältnisse (Marx) oder die Ambivalenz der Kultur. Die beispielsweise bei Shelley zu findende, fortschrittskritische Rede vom entfesselten Prometheus ist dabei vom Hintergrund des topischen Haushalts der Antike losgelöst, insofern es bei der Fesselung ursprünglich um die – immer zu spät kommende – Bestrafung des Prometheus ging, nicht aber um die Verhinderung der Promethie. Mit Blick auf die Ambivalenz kulturellen Fortschritts im wissenschaftlich-technischen Sinne sticht Rousseau heraus, der in seinen paradigmatischen kulturkritischen Diskursen nicht nur die Allegorie des Feuerraubes kritisch wendete, sondern auch den Topos vom Goldenen Zeitalter in seiner für die Moderne maßgeblichen Form propagierte.²⁰⁵ Charakteristisch ist hier sowohl die topische Verkürzung durch die exklusive Fokussierung auf die Figur des Prometheus zum prägnanten Herausstellen der Ambivalenz der Kultur, als auch die begrifflich nicht einzuholende Instrumentalisierung des Topos vom Goldenen Zeitalter: mit seiner Kritik an den höfischen Verhältnissen seiner Zeit, aber auch seiner modernekritischen Aufrechnung von Vorteilen und Nachteilen durch Kunst und Wissenschaft hat Rousseau nicht nur eine bis in die Romantik und von dort bis ins 20. Jahrhundert reichende Stimmung geprägt, sondern auch die seitdem in zahllosen Variationen ausbuchstabierten kulturkritischen Argumentationsschemata.²⁰⁶ Insgesamt kann man festhalten, dass der Großteil der modernen Prometheus-Rezeption nicht mehr auf den genealogischen Hintergrund der Scheidung von Menschen und Göttern und damit auf das Faktum der kulturellen Existenz zielt, sondern auf

203 IKR, S. 113.

204 Ficino, Marsilio. *The Philebus Commentary* und Bacon, Francis. *Wisdom of the Ancients* sowie Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Die Verbindung zum Geniebegriff knüpft Cassirer in IKR, S. 137ff. Die Stellung Ficanos in der Geistesgeschichte bespricht Cassirer in seiner Rezension von Kristellers Buch über die Philosophie Marsilio Ficanos. Vgl. Cassirer, Ernst. *Ficino's Place in Intellectual History*, in: ECW 24, S. 613. Zur Rolle der Ästhetik in der modernen Philosophie überhaupt siehe Cassirer, Ernst. *Philosophie der Aufklärung*, in: ECW 15, S. 288.

205 Rousseau, Jean-Jacques. Über Kunst und Wissenschaft, in: *Schriften zur Kulturkritik*, S. 29: „Man erkennt leicht die Allegorie der Sage von Prometheus. Die Griechen, die ihn an den Kaukasus anschnieden ließen, scheinen darüber nicht günstiger als die Ägypter über ihren Gott Teut gedacht zu haben. Der Satyr einer alten Fabel, »wollte das Feuer küssen und umarmen, als er es zum ersten Mal sah, aber Prometheus rief ihm zu: Satyr, du wirst deinen Bart beweinen, denn es brennt, wenn man es berührt.«“.

206 Wie weiter unten gezeigt wird, spielen diese Schemata eine gewichtige Rolle in der Philosophie der Technik.

kritische Betrachtungen zu einzelnen kulturellen Phänomenen. Dies wird erreicht durch die Vermenschlichung und zunehmende Individualisierung der eigentlich titanischen Reflexionsfigur Prometheus. Bevor zu einer eingehenden Analyse von Cassirers respektive Goethes strategischer Prometheus-Rezeption übergegangen wird, sei der kulturphilosophische Hintergrund dieser Lektüre dargestellt.

4. Das Drama der Kultur und Cassirers Arbeit am Mythos

a) Von der Tragödie zum Drama der Kultur

Es gibt eine grundlegende Reflexion der Kultur, die viele Schriften Cassirers durchzieht und in weitere Problembereiche der Philosophie der symbolischen Formen ausstrahlt. Es handelt sich dabei um eine virtuelle Kontroverse mit Cassirers ehemaligem Lehrer Georg Simmel, die ihren Niederschlag einerseits im Aufsatz *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, andererseits im Essay über *Die »Tragödie der Kultur«* gefunden hat.²⁰⁷ Um die Relevanz und Stoßrichtung von Cassirers Position zu erkennen, gilt es zunächst, die Aussagen Simmels zu verstehen.

Georg Simmel hatte in seiner Betrachtung über die vermeintliche Tragödie der Kultur die anthropologische These vertreten, dass sich der Mensch „in die natürliche Gegebenheit der Welt nicht fraglos einordnet, wie das Tier, sondern sich von ihr losreißt, sich ihr gegenüberstellt, fordernd, ringend, vergewaltigend und vergewaltigt“; ein ähnliches Verhältnis ergebe sich in der menschlichen Kultur selbst, insofern hier Gebilde von einer „beharrenden Existenz“ erzeugt würden, die die gleiche Selbständigkeit gegenüber der „strömenden Lebendigkeit“ der „subjektiven Seele“ aufweisen wie der Mensch gegenüber seiner Natur, was zu „unzählige[n] Tragödien“ führe.²⁰⁸ Bemerkenswert ist nicht nur die Schärfe in der Rede von der Vergewaltigung der Natur durch den Menschen. Vor allem der vermeintlich tragische Gegensatz zwischen subjektivem Erleben und objektiver Geltung, der in Simmels Analyse das Zentrum des seelischen Erlebens des Menschen in der Kultur ausmacht, gibt zu denken. Die Seele (als Ausdruck für Subjektivität) geht prinzipiell über ihren momentanen Zustand hinaus, erstreckt sich in Vergangenheit und Zukunft, bleibt aber dabei trotz aller Zerstreung immer bezogen auf sich selbst als zugrunde liegende Einheit; Simmel präzisiert diese Bestimmung dahingehend, dass „die Einheit der Seele nicht einfach ein formales Band ist“, also ein statisches, von den „Entfaltungen ihrer Einzelkräfte“ Unabhängiges, sondern eine dynamische, durch die Entfaltung der Einzelkräfte der Entwicklung

207 Virtuell ist diese Kontroverse deswegen zu nennen, weil zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *Logik der Kulturwissenschaften*, also 1942, Georg Simmel seit 24 Jahren tot war und auf Cassirers Aufnahme und Transposition des Problems nicht mehr reagieren konnte. Es gibt auch einige frühere Veröffentlichungen Cassirers, in denen Simmels Text angesprochen wird, darunter *Form und Technik*, doch auch auf diese konnte Simmel nicht mehr antworten. Der Ausdruck der virtuellen Kontroverse wurde übernommen aus KP, S. 172.

208 Simmel, Georg. *Philosophische Kultur* (im folgenden zitiert als PK), S. 223.

fähige Ganzheit, „zu der alle jene einzelnen Vermögen und Vollkommenheiten als Mittel gelten“.²⁰⁹ Auf diese Weise kommt Simmel zur ersten, tentativen Formulierung seines Kulturbegriffs: „Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit“ der Person.²¹⁰ Es folgt im Argumentationsgang ein Strukturmoment der Debatte, das in Cassirers Diskussion des Simmelschen Textes fehlt, nämlich der Begriff des *Paradoxons* der Kultur. Dieses Paradoxon besteht darin, dass „das subjektive Leben“, welches „von sich aus auf seine innere Vollendung drängt, diese Vollendung“ nicht „aus sich heraus erreichen kann, sondern nur über“ die nicht subjektiv strömenden, sondern „zu selbstgenugsamer Abgeschlossenheit kristallisierten Gebilde“ der Kultur, sodass der Prozess der subjektiven Kultivierung darin besteht, dass „zwei Elemente zusammenkommen, deren keines sie für sich enthält: die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis“.²¹¹ Die subjektive seelische Vollendung kann nur gelingen mithilfe des Bezugs auf objektive Erzeugnisse. Die Pointe in Simmels Überlegung ist, dass in den geistigen Erzeugnissen eine ideelle Bestimmtheit vorliegt, die über das Schaffende Subjekt hinausgeht, eine logische oder moralische Ordnung beispielsweise, die dem einzelnen Subjekt objektiv entgegensteht und die Kreativität des Schaffenden damit erst eigentlich verbürgt: „Während also das Erzeugnis der schlechthin objektiven Mächte nur subjektiv wertvoll sein kann, so ist umgekehrt das Erzeugnis der subjektiven Mächte für uns objektiv“.²¹² In diesem Sinne entspringt ein Sonnenaufgang nicht subjektiver Gestaltung, hat aber nur subjektiven Wert, wohingegen das Gemälde eines Sonnenaufgangs subjektiven Ursprungs ist, aber mit objektivem Anspruch an das rezipierende Subjekt heran tritt. Es ist eine bestimmte Form von Objektivität im Sinne über-subjektiver Gültigkeit nötig, die das Subjekt zu seiner Kultivierung in sich aufnehmen muss, um den sogenannten Kulturwert zu erschließen. Dem entsprechend wird die erste Fassung des Kulturbegriffs modifiziert: „Es gibt keinen Kulturwert, der nur Kulturwert wäre; jeder vielmehr muss, um diese Bedeutung zu erwerben, auch Wert in einer Sachreihe sein“.²¹³ Um wirklich kultivierend wirksam zu sein, müssen beispielsweise ethische Ideale nicht zu hoch angesetzt werden, muss es eine jeweils angemessene Balance zwischen Sach- und Kulturwert geben. Innerhalb dieses Raums, dieses potenziellen Missverhältnisses zwischen Sachwert und Kulturwert ist nun das Potenzial für eine tragische Entwicklung angelegt, so Simmel. Denn die Dynamik der Sachlogiken entzieht sich, so seine Diagnose, immer mehr der Aneignung durch das Subjekt, sodass der Prozess der Kultivierung als solcher prekär zu werden droht. Dieser Prozess funktioniert normalerweise so, dass „subjektiv-seelische Energien eine objektive, von dem schöpferischen

209 PK, S. 225.

210 PK, S. 225.

211 PK, S. 227.

212 PK, S. 232.

213 PK, S. 234.

Lebensprozess fürderhin unabhängige Gestalt gewinnen“, die als solche „wieder in subjektive Lebensprozesse in einer Weise hineingezogen wird, die dessen Träger zur abgerundeten Vollendung seines zentralen Seins bringt“; was diesen Prozess behindert, indem es die „Strömung von Subjekten durch Objekte zu Subjekten“ unterbricht, ist Simmel zufolge der durch zunehmende Arbeitsteilung veränderte Status des Objekts, insofern das arbeitsteilig hergestellte Objekt der Kultur nicht mehr angemessen zwischen schaffendem Subjekt und rezipierendem Subjekt vermittelt.²¹⁴ Durch Arbeitsteilung können objektive Gebilde nicht mehr auf das Wirken eines Individuums zurückgeführt und damit auch nicht mehr für den Prozess der Kultivierung fruchtbar gemacht werden. Diese Kritik wird zur Diagnose einer tragisch alternativlosen Orientierung am objektiven Sachwert verallgemeinert und die negativen Folgen der Spezialisierung – d.h. der nicht mehr gelingende Bezug der Objektivität geistiger Produkte auf die seelische Entwicklung – zum allgemeinen Schicksal der Kulturinhalte erklärt. Diese grundlegende Tendenz zeigt sich Simmel zufolge in der Technik wie in der Wissenschaft, die im Sinne ihrer eigentümlichen Sachlogik fortgebildet werden, ohne jedoch ihrerseits an der Entwicklung und Kultivierung der an der Fortbildung der Sachlogik beteiligten Subjekte mitzuwirken.²¹⁵ Arbeitsteilung und übermäßige Spezialisierung sind also nur Symptome der allgemeinen Knechtschaft der menschlichen Subjekte gegenüber den nunmehr herrschenden Objekten.²¹⁶ Dabei ist es Simmel wichtig, dass er mit seiner Diagnose nicht in den Chor derer einstimmen will, welche das „Anwachsen der Mittel zu dem Wert von Endzwecken“ beklagen, sondern dass er ein Problem *sui generis* benennt, nämlich eine von dem bloßen Paradoxon der Kultur zu unterscheidende, „eigentliche Tragödie der Kultur“: denn „als ein tragisches Verhängnis – im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes – bezeichnen wir doch wohl“ den Fall, „dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen“.²¹⁷ Durch diese tragische Entwicklung, „die noch immer Kräfte der Subjekte verbraucht“, ohne aber im Zuge dieses Verbrauches „diese damit zu der Höhe ihrer selbst zu führen“, endet die kulturelle Entwicklung selbst aus der Perspektive der in ihr lebenden Subjekte in einer „Sackgasse oder in einer Entleertheit von innerstem und eigenstem Leben“.²¹⁸ Den Einwand, dass man auf für die eigene Entwicklung überflüssige Inhalte schlicht verzichten könnte, lässt Simmel dabei nicht gelten. Durch den sichtbaren Überfluss sieht er keineswegs nur leichthin negierbare Ansprüche an den Einzelnen gestellt, sondern die erdrückende, sich ständig erweiternde Masse an Kulturgütern lässt die

214 PK, S. 243.

215 PK, S. 246-248.

216 Eine Variation dieser Argumentationsform findet sich, mit explizitem Bezug auf das Prometheus-Motiv, in Günter Anders' Buch über die vermeintliche *Antiquiertheit des Menschen*.

217 PK, S. 248.

218 PK, S. 248/249.

persönliche Entwicklung als niemals abgeschlossen erscheinen.²¹⁹ Die Bilanz am Ende der Betrachtungen verweist ihrem Gehalt nach auf den kulturkritischen Ursprung des Prometheus-Topos bei Hesiod und die zahlreichen Aufnahmen seit der Antike, wendet diesen Gehalt jedoch moderne- und kapitalismuskritisch: alle „Überladung unseres Lebens mit tausend Überflüssigkeiten“, die dabei „doch nicht zu eigenem Schöpferium anregt“, ja „all diese oft formulierten spezifischen Kulturleiden sind nichts anderes, als die Phänomene jener Emanzipation des objektivierten Geistes“.²²⁰ Zwar ist zu konstatieren, dass die Kultivierung durch den Umweg über Objekte „unzählige Male“ gelingt; doch wird die „Selbstvollendung“ des Geistes – d.h. die Entwicklung und Vervollkommnung der objektiven Sachlogiken – damit bezahlt, dass sie „mit immer gesteigerter Beschleunigung und immer weiterem Abstand von dem Zwecke der Kultur abführt“.²²¹

Cassirers virtuelle Kontroverse mit Simmel gewinnt eine über die bloße Kritik an der Position seines ehemaligen Lehrers hinausgehende Relevanz nicht allein deswegen, weil Simmel sich eines klassischen kulturkritischen Argumentationsschemas in der Tradition Hesiods bedient, das auch für die Philosophie der Technik einschlägig ist. Die Bedeutung von Cassirers Reflexion besteht vor allem darin, dass er das Äquivokationsproblem des Kulturbegriffs löst und damit nicht nur eine Klärung der methodisch schlüssigen Bearbeitung des Gegenstandes der Kulturwissenschaften vorlegt, sondern auch die systematische Integration und logische Koordination von naturwissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Methodik vorbereitet, die eines der Hauptanliegen seiner humanistischen Kulturphilosophie darstellt. Überdies wird schon hier ein wichtiger Aspekt desjenigen Problems thematisch, das im vierten Abschnitt dieser Arbeit unter dem Titel Mensch und Generation bearbeitet wird.

Cassirers Überlegungen nehmen Rousseaus Anklage, derzufolge Künste und Wissenschaften zur sittlichen Vollkommenheit des Menschen nichts beigetragen, sondern ihn nur verweichlicht und mit tausend unnatürlichen Begierden auf Abwege geführt haben, und Kants Einsicht, in der Moralphilosophie auf das Prinzip der Glückseligkeit zu verzichten, zum Anlass, den eigentlichen Maßstab kultureller Bewertung zu bestimmen: nicht im Glück oder der Vollkommenheit, sondern in der *Freiheit* liegt das Versprechen der Kultur an den Menschen, einer Freiheit, „die nicht die technische Herrschaft des Menschen über die Natur, sondern die moralische Herrschaft über sich selbst bedeutet“.²²² Es ist klar, dass hier auf die Aischyleische Grundposition der kulturellen

219 PK, S. 250. Ähnlich hat als Kulturkritiker Leo Tolstoi argumentiert und das moderne Leben daher als prinzipiell keinem Abschluss fähig bezeichnet. Vgl. dazu Hanke, Edith. Prophet des Unmodernen: Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende.

220 PK, S. 253.

221 PK, S. 253/254.

222 TK, S. 463.

Reflexion rekurriert wird. Dennoch bleibt Cassirers Referat der Simmelschen Position zufolge ein tiefgreifender Einwand, nämlich die Frage, ob der Mensch in der Kultur „zwar nicht zur Befriedigung all seiner Wünsche, wohl aber zur Entwicklung all seiner geistigen Kräfte und Anlagen gelangen wird?“.²²³ Die These von der Tragödie der Kultur stelle den „Kulturpessimismus [...] in seiner schärfsten und radikalsten Fassung“ dar, weil keine kulturelle Handlung vor der Pathologie der Kultur zu schützen vermag, da sie „im Wesen dieser Entwicklung selbst liegt“: unter der schieren Masse der Kulturgüter droht das Ich zusammenzubrechen, es „schöpft aus der Kultur nicht mehr das Bewußtsein seiner Macht, sondern nur die Gewißheit seiner geistigen Ohnmacht“.²²⁴ Cassirer kritisiert daraufhin die Simmels Diagnose zugrunde liegende mystische Sehnsucht nach einer unmittelbaren Vereinigung von Subjekt und Objekt und schreibt seinem ehemaligen Lehrer einen Mangel an Einsicht in die Notwendigkeit der Vermittlung und Entäußerung zu.²²⁵ Mit Blick auf das obige Referat von Simmels Position muss man hier von einer eindeutigen Verkürzung, ja von einer Fehldiagnose durch Cassirer sprechen. Denn unter dem Titel des Paradoxons der Kultur hatte Simmel ja explizit angesprochen, dass die entwickelte Einheit des Subjekts nur durch die Vielfalt der Kulturobjekte vermittelt ihre Vollendung finden kann. Auch wenn dieser spezielle Kritikpunkt und die anschließende Betrachtung des Problems räumlicher Metaphorik in der Beschreibung geistiger Vorgänge die Bestimmungen Simmels nicht trifft, formuliert Cassirer dennoch sachhaltige Einwände gegen die These von der Tragödie der Kultur. Zwar sei die Kultur in sich dialektisch, ja dramatisch verfasst und keineswegs ein unaufhaltsamer Fortschrittsprozess in der Zeit, denn alles, „was sie aufgebaut hat, droht ihr immer wieder unter den Händen zu zerbrechen“, solange man sie allein unter dem Aspekt der Werke betrachte.²²⁶ Das Problem an Simmels Diagnose sei aber, dass er im Drama der Kultur nur zwei Rollen kenne, nämlich die des strömenden Lebens und die der objektiven Werte, weswegen die Einwände gegen die Kultur unter diesen Prämissen zwar nicht abzustreiten seien, aber ein anderes Gewicht erhielten, wenn man den Gedankengang zu Ende führe: denn die eigentliche Bewegung gehe nicht vom Subjekt zum Werk, sondern vom Subjekt über das Werk zum anderen Subjekt, „das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt“.²²⁷ Dass genau dieser Prozess in weit fortgeschrittenen Entwicklungsstadien der Kultur nicht mehr funktioniere, ist Simmels eigentliches Argument. Obwohl Cassirer bis hierhin also nichts anderes sagt, als Simmel mit seinem Ausdruck vom Paradoxon der Kultur meint, ist die Wendung in Cassirers Argumentation in der Folge durchaus

223 TK, S. 463.

224 TK, S. 464.

225 TK, S. 465/466.

226 TK, S. 467/468.

227 TK, S. 468.

entscheidend für das Verständnis des Kulturprozesses, wie er sich aus der Perspektive der Philosophie der symbolischen Formen darstellt. Der Blick für die unendliche Schöpfungskraft der Kultur wird durch die Einnahme einer bloß individuellen Sichtweise verstellt, denn aus der Perspektive eines großen Künstlers oder Denkers bleibt jedes realisierte Werk hinter seiner intuitiven Konzeption strukturell zurück, wohingegen es für den einzelnen Rezipienten niemals vollständig auszuschöpfen ist, sondern zu immer neuen Anläufen eigener Tätigkeit anspricht und sich in diesem Sinne als immer neu formbar zeigt.²²⁸ Es wird hier also kulturphilosophisch gewendet, was im Abschnitt über Geist, Subjekt und die symbolischen Formen aus dem Abschnitt über die systematischen Grundlagen der PhsF schon entwickelt wurde. In einem charakteristischen Wechsel der analytischen Ebene zeigt Cassirer deutlicher, worauf es hier eigentlich ankommt, nämlich auf das *Generationen übergreifende Potenzial* von in Werken kristallisierten Bedeutungsgehalten. Nicht von Individuum zu Individuum, sondern von Epoche zu Epoche wird nun der Kulturprozess durchdacht. Am Beispiel der Renaissance erläutert Cassirer, dass eine „Renaissance, die diesen Namen verdient“ niemals eine bloß passive Rezeption sein kann, sondern immer nur in der spontanen, schöpferischen und daher transformativen Aneignung eines Gehalts ihre eigentlich bildende Kraft entfaltet.²²⁹ In diesem Sinne „gleichem die wirklich großen Kulturepochen der Vergangenheit nicht einem erratischen Block, der als Zeuge einer vergangenen Zeit in die Gegenwart hineinragt“, sondern sie sind „die Zusammenballung gewaltiger potentieller Energien, die nur auf den Augenblick harren, in welchem sie wieder hervortreten“.²³⁰ Auch hier zeigt sich Cassirer als kulturtheoretischer Realist, denn er erkennt die *historischen* Konfliktpotenziale im Kulturprozess vollständig an: jede Realisierung einer Möglichkeit steht in einer Spannung zu anderen – entweder schon realisierten oder noch zu realisierenden – Möglichkeiten, wie mit Blick auf das römische Recht und seine Verdrängung der einzelnen provinziellen Rechtssysteme dargelegt wird.²³¹ Wollte man solche Konflikte als tragisch bezeichnen, bestünde die Rede von der Tragödie der Kultur zurecht, doch man darf Cassirer zufolge die „eigentümliche »Katharsis«“ des Kulturprozesses nicht vergessen: „So viele Kräfte auf der einen Seite gebunden werden, so werden doch auf der anderen Seite immer wieder neue und stärkere gelöst“.²³² Innovation und Tradition stehen in beständigem produktiven Widerstreit, was sich dort am deutlichsten zeigt, wo nicht der bewusste Eingriff von Individuen, sondern unbewusste Umformung waltet, wie im Fall der Sprache: weil sie kein beständiges körperliches Objekt ist, sondern „nur im Akt des Sprechens“ existiert, der „niemals unter genau gleichen Bedingungen und

228 TK, S. 469.

229 TK, S. 470.

230 TK, S. 471.

231 TK, S. 472.

232 TK, S. 472.

in der genau der gleichen Weise“ vollzogen wird, wandelt sie sich ständig; der wichtigste Faktor dabei ist der Umstand, „daß die Sprache nur dadurch besteht, daß sie von einer Generation an die andere weitergegeben wird“, ein Prozess, der beidseitige Aktivität voraussetzt.²³³ Das Verhältnis von Mensch und Generation stellt Cassirer im Rahmen seiner Gebrauchstheorie mithilfe einer performativ eingesetzten Prägemetaphorik dar: „Der Empfangende nimmt die Gabe nicht gleich einer geprägten Münze. Er kann sie nur aufnehmen, indem er sie *g e b r a u c h t*, und in diesem Gebrauch drückt er ihr eine neue Prägung auf“.²³⁴

Die oft unscharfe Grenze zwischen Kultur und Hochkultur im Kulturbegriff lässt sich genauer ziehen, wenn man die Gegenstände der Kulturwissenschaft, um die es hier geht, im Rahmen der Philosophie der symbolischen Formen untersucht. Man kann sich dann den entscheidenden Unterschied zwischen dem unbewusst voran gebrachten, dennoch in bestimmter Hinsicht schöpferisch zu nennenden „Wandel, der sich am Substrat der Sprache vollzieht“ und einer davon abzuhebenden „Tat, die auf dem bewußten Einsatz neuer Kräfte beruht“ vergegenwärtigen: „Die Erneuerung von innen her erlangt ihre volle Stärke und Intensität erst dann“, wenn sie „zum Ausdruck eines neuen, individuellen Lebensgefühls wird“, denn auf diese Weise wird, was „im Kreise des täglichen Ausdrucks bloße Abweichung war“, bei den großen, bewusst schöpfenden Individuen „zur Neugestaltung“ der Sprache, die in einer tiefgreifenden Veränderung von „Wortschatz, Grammatik, Stilistik“ münden kann, wofür die Beispiele Dante Alighieri und Goethe stehen.²³⁵ Die Kulturwissenschaften befassen sich sowohl mit dem Phänomen der Sprache überhaupt, als auch mit sprachlich verfassten Ausnahmeleistungen, die zur Hochkultur zählen. Der Normalgebrauch der Sprache ist insofern kreativ, als die Aneignung der Sprachfähigkeit in jeder Generation neu vonstatten gehen muss, wohingegen die bewusste Neuschöpfung eine zielgerichtete Artikulation eines spezifischen Bedeutungsgehalts anstrebt. Auch über die schöne Literatur hinaus nutzt Cassirer die Kunst als Paradigma für die Wichtigkeit des Generationenwechsels im Kontext bewusster Schöpfung. Die bildenden Künste beispielsweise kennen einen Formenschatz und eine künstlerische Syntax, die der Sprache analog gedacht werden können und ebenso erlernt werden

233 TK, S. 473. Für die Tatsache, dass Lehrer und Lernender niemals in striktem Sinne dieselbe Sprache sprechen, sondern jedes Individuum in gewisser Hinsicht seine eigene Sprache aufbaut, bietet in der Literatur der philosophischen Anthropologie Arnold Gehlen die beste Erklärung. Im Abschnitt über „elementare Kreisprozesse im Umgang“ aus dem II. Teil seines Klassikers *Der Mensch* wird das Argument Humboldts, dass die Klänge der Sprache durch ihren subjektiv-objektiven Doppelaspekt für den Menschen bildend sind, auf sensomotorischer Ebene ausbuchstabiert. Die Individualität der zu schöpfenden Sprache besteht Gehlen zufolge in der individuellen Ausbildung ihrer notwendigen sensomotorischen Voraussetzungen, die dann zu minimalen Abweichungen und über die Generationenfolge zu Phänomenen wie phonetischem Wandel führt. Vgl. Gehlen, Arnold. *Der Mensch*, S. 131ff.

234 TK, S. 473. Cassirer bedient sich für die Klärung der kulturellen Tradition des traditionellen Bildes der Münzprägung und wandelt es durch den Verweis auf den *Gebrauch* auf charakteristische, selbstreferentielle Weise um.

235 TK, S. 473/474.

müssen, um Verständlichkeit herzustellen. Allgemeiner gefasst lässt sich über den künstlerischen Schaffensprozess sagen, dass er Bestehendes aufgreift und es dabei in doppelter Hinsicht umwandelt: die Fertigkeit des Künstlers unterliegt sowohl den Regeln der richtigen körperlichen Bearbeitung des physischen Materials, die am Material selbst zu erlernen ist, als auch den immanenten formalen Regeln der Gestaltung, die materialspezifisch erlernt werden müssen und dann „von einer Generation zur anderen vererbt“, weiter entwickelt und modifiziert werden können.²³⁶ Innovation und Konservierung über die Generationen hinweg sind die aufeinander bezogenen Pole der Entwicklung der symbolischen Formen. Anhand ihrer kann man sich klar machen, dass Cassirer durchaus eine bestimmte Tendenz in der Kultur annimmt, wenn man auf das jeweilige Verhältnis von Erhaltung und Erneuerung blickt.²³⁷ Er sieht für jeden historischen Moment ein labiles Gleichgewicht zwischen Erhaltung und Erneuerung, das durch die dem Gebrauch der symbolischen Formen innewohnende Umbildung stets dynamisch und veränderlich bleibt:

Dabei wird mit dem Wachstum und der Entwicklung der Kultur der Ausschlag des Pendels immer weiter: Die Amplitude der Schwingung wächst mehr und mehr. Die inneren Spannungen und Gegensätze gewinnen damit eine immer stärkere Intensität. Dennoch wird dieses Drama der Kultur nicht schlechthin zu einer »Tragödie der Kultur«. Denn es gibt in ihm ebensowenig eine endgültige Niederlage, wie es einen endgültigen Sieg gibt. Die beiden Gegenkräfte wachsen miteinander, statt sich wechselseitig zu zerstören.²³⁸

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich eine weitere Qualifizierung des Kulturbegriffs in seiner Abgrenzung zum Naturbegriff.²³⁹ Während man sowohl der organischen Natur als auch der Kultur ein bestimmtes Verhältnis von Modifizierbarkeit und Beharrungsvermögen zusprechen muss, gibt es wichtige spezifische Differenzen. Insofern erworbene Eigenschaften in der organischen Natur nicht vererbbar sind, fällt das Individuum mit seinen erworbenen Variationen aus der Betrachtung der organischen Entwicklung heraus, in den „Kulturphänomenen aber ist diese biologische Schranke beseitigt“, denn durch die symbolischen Formen wird das Erleben der Individuen in Werken objektiviert und dient dann als „Erinnerungs- und Gedächtniszeichen der Menschheit“.²⁴⁰ Cassirer konzediert, dass das materielle Substrat solcher Monumente zerstörbar ist, wie etwa die Bibliothek von Alexandria. Dennoch ist es möglich, dass durch die kumulativen Akte ihres Gebrauchs diese seither zerstörten Objektivierungen eine mittelbare Wirkung auf die Möglichkeitsräume der symbolischen Formen hatten:

236 TK, S. 475/476. Cassirer verweist für die Erläuterung auf Aby Warburgs kunsthistorische Herausarbeitung bestimmter Pathosformeln, also prägnanter Ausdrucksformen für die Darstellung seelischer Zustände.

237 Siehe Abschnitt D. II. 4.

238 TK, S. 482.

239 Diese Bestimmung schlägt sich auch in Cassirers Verständnis des Verhältnisses von Mensch und Generation, der symbolischen Form der Technik, den Betrachtungen zum personalen Status und zur geistigen Signatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nieder.

240 TK, S. 485.

Das liegt daran, daß die Menschheit sich in ihrer Sprache, ihrer Kunst, in allen ihren Kulturformen gewissermaßen einen neuen Körper geschaffen hat, der allen gemeinsam zugehört. Der Einzelmensch als solcher kann individuelle Fertigkeiten, die er sich im Laufe seines Lebens erworben, freilich nicht fortpflanzen. Sie haften am physischen »Soma«, das nicht vererbbar ist. Aber was er in seinem Werk aus sich herausstellt, das ist der Sprache oder der Kunst »einverleibt« und dauert durch sie fort. Dieser Prozeß ist es, der die bloße U m b i l d u n g, die sich im Kreise des organischen Werdens vollzieht, von der B i l d u n g der Menschheit unterscheidet. Die erstere vollzieht sich passiv, die zweite aktiv. [...] 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.²⁴¹

Resümierend lässt sich aus der virtuellen Debatte um die vermeintliche Tragödie der Kultur das folgende festhalten. Obwohl Cassirer die Position Simmels falsch wiedergibt, löst er einige begriffliche Probleme mit dem Kulturbegriff. Abgesehen von dem – für weit ausgreifende Kulturkritik typischen – performativen Widerspruch, der sich in der Frage offenbart, wie es Simmel gelungen sein mag, hinreichende seelische Kultivierung zu erlangen, um seine Diagnose von der nicht mehr funktionierenden Kultivierung formulieren zu können, gibt es noch andere, spezifischere Probleme. Bei Cassirers ehemaligem Lehrer findet unter der Hand ein Schwanken im Kulturbegriff statt, wie die Formulierung von der „Überladung unseres Lebens mit tausend Überflüssigkeiten“, die dabei „doch nicht zu eigenem Schöpfertum“ anregen, zeigt.²⁴² Mit den tausend Überflüssigkeiten sind offenkundig keine hochkulturellen Artefakte gemeint, die ja dem Subjekt bei seiner Vervollkommnung helfen sollen, sondern massenhaft produzierte Güter für den alltäglichen Gebrauch. Das angemahnte eigene Schöpfertum wiederum kann nicht anders aufgefasst werden als die Schöpfung kulturell hochwertiger Artefakte zu eben jener, Simmel zufolge nunmehr zwangsläufig ausbleibenden individuellen Kultivierung, denn würde die offenbar erfolgende Massenproduktion von Alltagsgütern hierfür hinreichen, wäre die Krisendiagnose hinfällig. Es ist aber nicht einzusehen, wieso zum Zwecke allgemeiner Kultivierung für jedes Individuum die Schöpfung großer Gedichte oder wichtiger philosophischer Abhandlungen notwendig sein sollte. Im Gegensatz dazu erlaubt der weitere, dafür klar strukturierte Kulturbegriff Cassirers zwischen verschiedenen Arten von kultureller Kreativität zu unterscheiden und sie daher aufeinander zu beziehen. Es gibt einerseits den alltäglichen Gebrauch symbolischer Formen und den auf diese Weise praktisch vonstatten gehenden, daher schöpferisch zu nennenden Aufbau einer überindividuell und intergenerationell geteilten Welt gemeinsamer Bedeutungen, der durch minimale Variationen potentiell langfristige Änderungen an den symbolischen Formen hinterlässt. Dies wäre die primäre Kultivierung. Auf der anderen Seite gibt es die gezielte, konzeptionelle Schöpfung von – oft zur Hochkultur zu rechnenden, meist künstlerischen – Artefakten, die ihrerseits

241 TK, S. 486.

242 PK, S. 253.

bereits in hohem Maße kultivierte – etwa schon der Sprache mächtige – Individuen voraussetzen. Durch die besonders gelungene Artikulation beispielsweise eines bestimmten Lebensgefühls haben diese Artefakte eine transformative Kraft und gehen in das allgemeine, für den Gebrauch zugängliche Gesamtreservoir kultureller Bedeutung ein. Beide Aspekte sind für die anhaltende bildende Kraft der Kultur nötig, und beide sind bezogen auf den Fakt des Generationenwechsels.²⁴³ Es zeigt sich auf diese Weise, dass selbst ein Übermaß an kulturellen Objekten und die daher vermeintlich ausbleibende Vervollkommnung des modernen Subjekts nicht mit seiner Zerstörung, und das Drama der Kultur nicht mit einer Tragödie gleichgesetzt werden kann. Es zeigt sich hier ein über diese virtuelle Debatte hinaus gehendes Problem der modernen Philosophie. Schon auf der terminologischen Ebene sind Zweifel an Simmels Gebrauch des „Tragischen“ angebracht. Simmel wollte damit sagen, „dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen“. Selbst wenn man die Bestimmungen des Aristoteles zur Kunstform der Tragödie – speziell den Umschlag vom Guten zum Schlechten in der Peripetie der Handlung – zu Rate zieht, ist damit allerdings nicht nur in der Antike keine allgemeinen Bestimmung des Tragischen möglich.²⁴⁴ Wie Günter Figal mit größtmöglicher Klarheit dargelegt hat, krankten alle allgemeinen Bestimmungen einer Sache als vermeintlich tragisch am selben logischen Mangel inhaltlicher Unbestimmtheit, der nur durch den Bezug auf bestimmte tragische Kunstwerke und die mit ihnen als Zuschauer gemachten Erfahrung behoben werden kann; dabei zeigt sich aber, dass weder die Unlösbarkeit eines Konfliktes, noch der Streit von Schicksal und Freiheit oder sonstige, an einzelnen tragischen Kunstwerken gewonnene Bestimmungen sich zur Verallgemeinerung eignen und die moderne, allgemein-adjektivische Verwendung des Wortes tragisch daher besonders im philosophischen Gebrauch nicht ratsam ist.²⁴⁵ Cassirer spricht hingegen in seiner Argumentation von der Tragödie als spezifischer Kunstform, wenn er die eigentümliche

243 Die Kunstphilosophie und dann auch die Praxis der Kunst hat diese Unterschiede immer wieder missachtet, wenn sie ausgehend von Nietzsche bis hin zu Beuys jeden Menschen als Künstler betrachten wollte.

244 Zimmermann, Bernhard. Über das Tragische bei den Griechen in: Hühn, Lore/Schwab, Philip (Hrsg.). *Die Philosophie des Tragischen*, S. 133/134.

245 Figal, Günter. Ist das Leben tragisch? Überlegungen zu Platon und Nietzsche in: Hühn, Lore/Schwab, Philip (Hrsg.). *Die Philosophie des Tragischen*, S. 450/451. In dieser Hinsicht stellt Gadamer's Artikel über *Prometheus und die Tragödie der Kultur* nicht nur wegen seines Antisemitismus einen Tiefpunkt dar. Gadamer bezeichnet dort Mythen zunächst als „Urgedanken der Menschheit“, schränkt das Prometheus-Motiv allerdings in der Folge ein auf seine Rolle als „Schicksalsmythos des Abendlandes“ und stellt ihn unter Verweis auf Nietzsche dem „semitischen Mythos vom Sündenfall“ gegenüber: während der biblische Sündenfall auf „eine Reihe vornehmlich weiblicher Affektionen“ zurück zu führen sei, lobt Gadamer die „arische [sic!] Vorstellung, die im Prometheus-Mythos sich ausspricht“, weil dort „dem Frevel Würde“ verliehen und „das Schicksal des menschlichen Lebens nicht als Fluch und Strafe für einen Sündenfall, sondern als die mit Leiden bezahlte Selbsthilfe des Menschen, der sich in tätiger Arbeit seine Welt baut“ verstanden werde: der Prometheus-Mythos „deutet in mythischer Form die Tragödie der Kultur“. Weder die Sterblichkeit des Menschen, noch die Tatsache, dass mehr produziert wird, als individuell konsumiert werden kann, ist aber schlüssig als Tragödie zu bestimmen. Gerade im Blick auf Aischylos und die in seinem Geist über die Kultur reflektierenden Denker und Künstler ist das folgende Fazit Gadamer's schlichtweg falsch: „Kulturbewußtsein ist immer schon Kulturkritik“. Vgl. Gadamer, H.-G. *Interpretationen*, S. 64-71.

Katharsis im Drama der Kultur anspricht.²⁴⁶ Damit ist die Tatsache gemeint, dass das individuelle Schicksal einzelner Personen in einem Theaterstück keine angemessene Analogie für den Kulturprozess darstellt, insofern die in ihm widerstrebenden, aber aufeinander bezogenen Kräfte der Innovation und der Konservierung im Wechsel der Generationen nicht zugrunde gehen, sondern im Gegenteil im Konflikt aneinander wachsen.

Resümiert man diese Betrachtungen zum reflexionsbegrifflich verwendeten Kulturbegriff und der Methodik der Kulturphilosophie bei Cassirer, zeigen sich folgende Verhältnisse. Durch die methodische Differenzierung zwischen der primären Kultivierung – die im Normalgebrauch symbolischer Formen vonstatten geht – und der zielgerichteten Neuschöpfung kultureller Bedeutungsgehalte – die sich in großen Werken kristallisiert und von dort in das Bedeutungsreservoir des Normalgebrauchs übergeht – löst Cassirer das systematisch fundamentale Äquivokationsproblem des Kulturbegriffs und erklärt durch seine Gebrauchstheorie gleichzeitig die Schaffung generationenübergreifender Bedeutungsgehalte, die beim Menschen die biologische Schranke der individuellen Sterblichkeit überwinden. Darüber hinaus weist die genannte Differenzierung den Weg für eine disziplinäre Klärung bezüglich des Gegenstands der Kulturwissenschaften: während die Sprache als kulturelles Phänomen von der Linguistik bearbeitet wird, wendet sich die Literaturwissenschaft den hochkulturellen Spitzenprodukten und der Analyse ihrer Formensprache zu. Schließlich legt Cassirer in seinen Aufsätzen über *Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung*, *Naturbegriffe und Kulturbegriffe* und *Formproblem und Kausalproblem* eine begriffstheoretisch fundierte Logik der interdisziplinären, natur- und kulturwissenschaftlichen Forschung vor, die den Anspruch seiner Kulturphilosophie auf die Einheit des Wissens untermauert, mithin auch der Spaltung in verschiedene Kulturen des Wissens, die sich verständnislos gegenüber stehen, entgegen tritt. Daher ist der Titel seiner Aufsatzsammlung etwas irreführend, handelt es sich doch weniger um eine Logik der Kulturwissenschaften (die über die Differenz zwischen primärer Kultivierung und bewusster Schöpfung freilich auch enthalten ist) als um eine Logik der Kulturphilosophie. Diese Logik der Kulturphilosophie hilft auch dabei, unplausible Ansätze wie den kulturellen Psychologismus Spenglers zu durchschauen, der anhand der methodischen Marginalisierung des Handelns ein Wissen über die kulturelle Entwicklung suggeriert, das in Wahrheit unverfügbar ist.

Es zeigt sich, dass die Argumentationslinien aus Cassirers humanistischer Begründung der Kulturphilosophie und seine Betrachtungen über die vermeintliche Tragödie der Kultur im Blick auf das Handeln zusammenlaufen. Das Drama der Kultur und der anti-naturalistische, anti-

²⁴⁶ Im engeren Sinne kunstphilosophisch, aber im selben Geist argumentiert Cassirer im *Essay on Man*, wenn er es als unplausibel bezeichnet, große Kunstwerke oder das Leben als *entweder* tragisch *oder* komisch zu fassen. Vgl. EM, S. 162. Siehe auch Abschnitt E. I. 2.

deterministische Impetus und die prinzipielle Unsicherheit des Kulturprozesses im Blick auf die Zukunft sind zwei Seiten einer Medaille. Eine weitere Facette der allgemeinen Bestimmungen zur Kulturphilosophie, und zugleich die eindrücklichste allgemeine Darstellung des Dramas der Kultur in Cassirers Werk, findet sich in seiner Interpretation von Goethes unvollendeter Dichtung *Pandora*. Es zeigt sich dort eine wichtige Qualifizierung der Konzepte der individuellen Vervollkommnung, der sozialen Gebundenheit und der Rolle des Generationenwechsels für die Kulturphilosophie, die ein helles Licht auf die spezifische Fassung des Humanismus bei Cassirer wirft.

b) Das Drama der Kultur in Cassirers Arbeit am Mythos. Goethes *Pandora*

Während Cassirers Formanalyse des mythischen Denkens nicht in mythologischer Allegorese aufgeht, hat er an anderer Stelle durchaus *Arbeit am Mythos* geleistet, um mit Hans Blumenberg zu sprechen. Diese von Teilen der *philosophischen* Rezeption unbemerkt gebliebene Arbeit ist nicht nur ein weiterer Beleg der philosophisch-literarischen Wahlverwandschaft zwischen Denker und Dichter, sondern zeigt auch, wie Cassirer selbst seine kulturphilosophischen Beiträge verstanden wissen wollte.²⁴⁷ Auf der anderen Seite ist die *literaturwissenschaftliche* Kenntnisnahme dieser Wahlverwandschaft in Bezug auf das Prometheus-Motiv philosophisch durchaus unbefriedigend verlaufen, ebenso die philosophische Einschätzung ihres systematischen Stellenwertes im Werk Cassirers.²⁴⁸ Denn es wird dort nicht geklärt, inwieweit man davon ausgehen kann, dass Cassirers Interpretation auf seine eigene kulturphilosophischen Betrachtungen gemünzt werden können. Diesem methodischen Ziel dient hier der Vergleich mit Gadamers Interpretation desselben Textes. Die Arbeit am Mythos, die Cassirer hier vorlegt, ist eine kulturphilosophische Interpretation von Goethes dichterischer Arbeit am Mythologem Hesiods. Philosophischen Aufschluss verspricht sie aufgrund der grundlegenden Umarbeitung der Motive dieses Topos bei Goethe und der Art und Weise von Cassirers Darstellung dieser Umarbeitung.²⁴⁹ Insofern die Kenntnis des *Pandora*-Fragments nicht vorausgesetzt werden kann, sei der Analyse eine konzise Zusammenfassung vorangestellt. Epimetheus wurde von Pandora verlassen, kann sie aber nicht vergessen. Die gemeinsame Tochter Epimeleia ist mit Prometheus' eifersüchtigem Sohn Phileros liiert, der sich in

247 Joseph Mali und Esther Oluffa Pedersen kennen oder erkennen diesen Aspekt bei Cassirer nicht. Mali macht Cassirer diesen vermeintlichen Mangel sogar explizit zum Vorwurf. Vgl. Mali, Joseph. The Myth of the State revisited, in: *The Symbolic Construction of Reality*, S. 137/138.

248 Naumann, B./Recki, B. Cassirer und Goethe. *Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandschaft*. Die hier einschlägigen Aufsätze heißen Zur Vorgeschichte einer „Tragödie der Kultur“ von Peter Günters und Goethe als Therapeutikum. Der letzte Aufsatz ist ebenfalls erschienen in Orth, E.W.: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie* und wird aus diesem Band zitiert.

249 Goethes Arbeit an diesem Mythologem geht natürlich über das *Pandora*-Projekt hinaus. Gleichwohl ist hier die Beschränkung auf diesen Aspekt nötig, weil Cassirer den *Prometheus*-Text nur dann für verständlich hält, wenn er im Zusammenhang mit dem *Werther* und dem *Faust* gesehen wird. Darüber hinaus ist nur die *Pandora* allgemein kulturphilosophisch einschlägig. Vgl. Cassirer, Ernst. *Goethe-Vorlesungen*, in ECN 11, S. 163.

einem Akt der Verzweiflung ins Meer stürzt, aber wundersam überlebt. Die in der Folge auftauchende Kypsele wird zum Objekt eines Streits zwischen Prometheus – der sowohl Pandora, als auch ihre Gaben zuvor abgelehnt hatte – und Epimetheus, der erst durch Pandoras Wiederkunft und die Versöhnung der nächsten Generation geschlichtet werden kann. Dass Cassirer eine eigentümliche Interpretation vorlegt, die explizit in die selbe kulturphilosophische Kerbe schlägt wie seine späteren Betrachtungen zur vermeintlichen Tragödie der Kultur, zeigt der Kontrast zu Gadamer's Interpretation desselben Textes, der schreibt: „*Die Idee ist offenkundig die, daß die höhere Kultur auf die Überwindung des Gegensatzes zwischen Prometheus und Epimetheus gegründet sei*“.²⁵⁰ Dieser Fokus auf die vermeintlich höhere Kultur, also Kunst und Wissenschaft, ist bei Cassirer nicht gegeben. Ihm zufolge nimmt die *Pandora* eine Sonderstellung im Werk Goethes ein. Hier zeige sich der größte philosophische Interpretationsbedarf, insofern der allegorisch-abstrakte Gehalt notwendig zum Verständnis des eigentlich dichterischen Gehalts sei: die Tendenz ins Generelle gehe hier einher mit der Nutzung der vollen Bandbreite poetisch-technischer Ausdrucksmittel, was zu dem Eindruck führe, kein einzelnes Stilmittel, keine einzelne Form sei mit dem Inhalt wesentlich verwachsen.²⁵¹ Dieser falsche Eindruck werde verstärkt durch die stille Annahme der meisten Interpreten, derzufolge die in der *Pandora* beschriebene Genese der Kultur aufgrund des hohen thematischen Abstraktionsgrades von der formalen Darstellung ohnehin zu trennen sei, ohne dass Verluste im Verständnis zu befürchten wären. Eben dieser Annahme tritt Cassirer entgegen, indem er das Ganze des Werkes aus dem Fragment rekonstruiert und so darzulegen versucht, dass sich die anfängliche Eigenständigkeit des gedanklichen Inhalts im Verlauf des Werkes zusammenschließt mit dem poetischen Aspekt. Es sei nämlich gerade der Doppelprozess der gegenseitigen Annäherung von Poesie und Gedanke, der die *Pandora* als Kunstwerk ausmache und zentrale Einsichten in Goethes Weltansicht erschließe.²⁵² Es liegt nahe, dass man für ein angemessenes Verständnis nicht allein auf die stofflichen Voraussetzungen des antiken Mythologems blicken darf, sondern erkennen muss, auf welche Weise Goethe diesen Stoff umgeformt hat. Cassirers Interpretation betont also den innovativen Aspekt an Goethes Arbeit am Mythos. Dies lässt sich besonders prägnant an der Rolle der namensgebenden Pandora aufweisen. Es wird unmittelbar einsichtig, dass Goethe die Figur Pandora fundamental anders bewertet als Hesiod. Diese Bewertung findet auf der Ebene der Handlung selbst statt, indem Epimetheus im Gespräch mit seinem Bruder Prometheus den „bekannten Bericht des Hesiod“ und seine Charakterisierung der Pandora als „zum Verderben der Menschen mit allerlei trügerischen Gaben ausgestattet“ bestreitet und „solchen Ursprungs Fabelwahn“ zurück weist: „die Pandora Goethes

250 Gadamer, Hans-Georg. *Interpretationen*, S. 114.

251 Cassirer, Ernst. *Goethes »Pandora«* (im folgenden zitiert als GP), in ECW 9, S. 243/244.

252 GP, S. 244/245.

ist nicht der lockende Dämon, aus dessen Gefäß alle Übel aufsteigen und sich über die Menschenwelt verbreiten, sondern sie ist die Allbegabte und Allgebende“.²⁵³ So wird bei Goethe die positiv besetzte Gabe an den Menschen, die bei Aischylos noch Sache des Prometheus war, der Pandora zugeschrieben. Cassirer geht für seine Interpretation über die *Pandora* hinaus, um durch eine allgemeinere Charakterisierung des späteren Goetheschen Denkens die Gedankenbewegung offen zu legen, die in der fragmentarisch gebliebenen Dichtung vonstatten geht; es handelt sich dabei um eine Kritik der Transzendenz in der neuplatonischen Ästhetik und Metaphysik, wie Goethe sie vorfand in Plotins *Enneaden*.²⁵⁴ Anders als in der neuplatonischen Theorie der Emanation ist in Goethes ästhetischem Denken die Distanz zum Urbild nicht nur nicht zwingend ein Ausweis niedrigen Wertes, sondern es wird sogar die potenzielle *Höherwertigkeit* des Gezeugten gegenüber dem Zeugenden betont. Diese Ansicht erkläre die Darstellung der Pandora, die Epimetheus im Fragment gibt:

»Der Seligkeit Fülle, die hab' ich empfunden,
Die Schönheit besaß ich, sie hat mich gebunden;
Im Frühlingsgefolge trat herrlich sie an.
Sie erkannt' ich, sie ergriff ich, da war es gethan!
Wie Nebel zerstiebt trübsinniger Wahn,
Sie zog mich zur Erd' ab, zum Himmel hinan. [...]

Sie steigt hernieder in tausend Gebilden,
Sie schwebet auf Wassern, sie schreitet auf Gefilden,
Nach heiligen Maßen erglänzt sie und schallt,
Und einzig veredelt die Form den Gehalt,
Verleiht ihm, verleiht sich die höchste Gewalt:
Mir erschien sie in Jugend-, in Frauen-Gestalt.«²⁵⁵

Es macht die Pointe der Goetheschen Umbildung aus, dass keine Transzendenz mehr vorherrscht, sondern individuell-sinnliche Gestaltung innerhalb der Natur. Das neuzeitliche Lob der ästhetischen Immanenz wird von Cassirer anhand der Übersetzung der platonischen „Idee“ durch das Wort „Gestalt“ verdeutlicht, die gerade erst durch das Heraustreten in die Zeit ihre Fassbarkeit und somit ihre Relevanz für den Menschen gewinnt. Pandora hat sich Epimetheus zu erkennen und ihm Einblick in das Werden der Wirklichkeit gegeben; diese Einsicht in den Formungsprozesses ist allerdings kein dauernder Besitz, den man gleich einem einzelnen Bild aufbewahren kann, weil der bewegte Fluss des Lebens sich in einem bloßen Bild nicht zu Darstellung bringen lässt.²⁵⁶

Diese Verlusterfahrung ist einschneidend für Epimetheus: „»Alles lös't sich. / Einzelne schafft sich

253 GP, S. 246.

254 GP, S. 250.

255 Zitiert nach GP, S. 251.

256 GP, S. 252.

Blum' und Blume / Durch das Grüne Raum und Platz. / Pflückend geh' ich und verliere / Das Gepflückte. Schnell entschwindet's. / Rose, brech' ich deine Schöne, / Lilie, du bist schon dahin!«²⁵⁷ Es gibt allerdings einen Gegenpol zu Epimetheus und dem ihm entschwindenden, weil nur als Gabe der Pandora verfügbaren Bild des Lebens, der auch figürlich dargestellt wird. Dieser Gegenpol wird von Cassirer eingeführt mit einer Bemerkung zum Verhältnis des Prometheus aus der Jugendidung Goethes und dem der *Pandora*. Vom „höchste[n], gesteigerte[n] Symbol des schöpferischen Menschen“ im Jugendwerk wird Prometheus herabgestuft zum bloßen „Repräsentant der Wirkenden und Nützenden“ im Spätwerk; diese Differenz, so Cassirer, verweist auf das fortschreitende Auseinandertreten der Welt des Bildens und der des Handelns in Goethes persönlicher Bildung.²⁵⁸ Sie drückt sich besonders schroff in der Entgegensetzung zwischen Epimetheus und Prometheus aus. Prometheus spricht zu seinen Schmieden: „»Euch rettet' ich [...] als mein verlorenes Geschlecht / Bewegtem Rauchgebilde nach, mit trunknem Blick, / Mit offenem Arm, sich stürzte, zu erreichen das, / Was unerreichbar ist, und, wär's erreichbar auch, / Nicht nützt noch frommt; ihr aber seid die Nützenden.«“²⁵⁹ Der bloß an äußerem Nutzen orientierte, jegliche innerlich-qualitative Wertbeschaffenheit und Wertdifferenzierung des Geistigen ignorierende Prometheus steht Epimetheus entgegen, der ebenso radikal alle Güter nur nach ihrem Bezug zum höchsten Gut bewertet. Prometheus macht sich angesichts dessen der absoluten Nivellierung schuldig: „Das höchste Gut? Mich dünken alle Güter gleich“²⁶⁰ Wo der Prometheus des Goetheschen Frühwerks mit Minerva im Bunde war, wo Tatkraft und Geistigkeit in eins fielen, lehnt der spätere Prometheus die Geschenke der Pandora ab, also alles geistig-formhafte, das nicht einem direkten Nutzen zugeführt werden kann. Mit der Trias Epimetheus/Prometheus/Pandora ist, so Cassirers These, der allegorische Gehalt des Werkes schon erschöpft, insofern die Beziehung zwischen Epimeleia und Phileros schon den Übergang markiere vom gedanklichen zum poetisch-erlebnishaften Aspekt des Werkes. Die Verbindung zwischen der poetischen und der gedanklichen Ebene ist das „neue Menschenpaar“ Epimeleia und Phileros als eigentliche Adressaten der Gaben der Pandora, die – so wird das Fragment rekonstruiert – den neuen Kult um die Lade begründen sollen.²⁶¹ Epimetheus und Prometheus sind dafür ungeeignet, weil sie nicht vollständig der Menschenwelt angehören respektive die Gaben als solche ablehnen. Es sind die neuen Menschen, die ein neues Weltalter herbeiführen sollen. Im Gegensatz zum Weltalter-Topos bei Hesiod bedeutet das neue Weltalter hier nicht bloß eine weitere Verfallsstufe, sondern umgekehrt eine radikal affirmative Zukunftsvision.

257 Zitiert nach GP, S. 253.

258 GP, S. 253.

259 Zitiert nach GP, S. 254.

260 Zitiert nach GP, S. 254.

261 Gp, S. 255.

An dieser Stelle der Interpretation ändert sich der Status von Cassirers Ausführungen, insofern Goethe vom Rest der Dichtung nur noch einen unfertigen Entwurf vorgelegt hat. Gleichwohl gehören diese Teile der Interpretation zu den kulturphilosophisch aufschlussreichsten und wertvollsten. Denn hier steht nicht primär die philologische Korrektheit einer Goethe-Interpretation auf dem Prüfstand, sondern es geht um die Einsicht in Cassirers Arbeit am Mythos und die Schlussfolgerungen für seine Ansicht der menschlichen Kultur. Die zentralen Fragen in Cassirers Interpretation sind: worin bestehen und welchen Charakter haben die Geschenke der Pandora? Wie kann der Vorgang der reinen Schenkung, wie kann ein passives Empfangen nach Art der Übergabe eines Gegenstandes mit der auf Aktivität zielenden Goetheschen Weltansicht versöhnt werden? Und auf welche Weise ist eine Gesellschaft von Kriegern und Hirten in der Lage, Wissenschaft und Kunst überhaupt in ihre Lebenswelt zu integrieren? Die Antworten in Cassirers Darstellung kreisen um den Formbegriff. Pandora wird, so die Interpretation, für die Auffassungsgabe des Epimetheus versinnlicht vorgestellt als ewig junge Frau, doch repräsentiert sie allegorisch vor allem die „Allgewalt der Form“, sodass „auch hier Kunst und Wissenschaft nur als einzelne Äußerungen der höchsten bildenden Kraft stehen, die das geistige und das natürliche Universum durchdringt und zur Einheit zusammenfaßt“.²⁶² Nicht Kunst und Wissenschaft selbst sind die formgebenden Kräfte, die vermeintlich von außen her auf die Menschen zukommen, sondern sie knüpfen lediglich an die schon bestehende Kraft an, die der Mensch gleichwohl kultivieren muss. Auf diese Weise wird klar, dass der so verstandene Kulturbegriff immer auch ein Naturverhältnis mit reflektiert. Dieses wird hier keineswegs harmonistisch gedacht, indem etwa alle Differenzen identitätsphilosophisch unter den Tisch fallen gelassen werden. Natur und Kultur, Physis und Geist sind nicht identisch. Vielmehr besteht die bildende Kraft wesentlich aus der Kraft zur Umbildung:

Nicht unmittelbar gehen das Wirken der Natur und das Wirken des Menschengestes ineinander auf, so daß sich im einen das andere nur einfach wiederholt und fortsetzt, sondern erst aus dem Gegensatz und dem Widerstreit beider stellt sich die neue Formwelt her, die das Menschengeschlecht als eigentümlichen Besitz für sich erringt. [...] Nicht im Betrachten der Form, sondern im Schaffen der Form bewährt sich die eigentlich bildende Kraft des Menschen. Und sie ist im Größten wie im Kleinsten dieselbe; sie drückt sich ebenso im Machtgebot des Herrschers aus, das eine Welt widerstreitender Bestrebungen zu einem einzigen Ziele zusammenfaßt, wie in jeder noch so eng begrenzten Tätigkeit, durch welche dem Stoff eine neue Form, ein bestimmtes Gebilde abgewonnen wird. Hier bildet jeder innerhalb seines Bezirks den Weltenbaumeister ab: Denn er steht zur Natur nicht mehr im rein empfangenden, sondern im schöpferischen Verhältnis.²⁶³

262 GP, S. 256. Der Zusammenhang von Kultur und formbildender Kraft findet sich wieder am Ende von *Form und Technik*.

263 GP, S. 257.

Die grundsätzlich demiurgische Verfassung menschlicher Kreativität ist es, die Cassirer mit Goethe vor allem herausstreichen will. Diese demiurgische Ansicht wirft ein Licht auf die Gaben der Pandora. Es handelt sich nicht um substanzial zu verstehende Gegenstände, sondern um formbildende Kraft überhaupt, was sich an der Art und Weise der Aufnahme seitens der Menschen zeigt: indem jeder Mensch sich die Gaben der Pandora auf die Weise aneignet, die ihm kraft seines Berufes als Schmied, Winzer usw. zugänglich ist, ist der Bezug auf die eigene Praxis als das Wesentliche gekennzeichnet.²⁶⁴ Ohne die Eigenleistung der Menschen sind die Gaben der Pandora nur ein „fernes, wieder entschwebendes Traumbild“, ein transzendentes Ideal ohne Wirklichkeitsbezug: „das Reich der F o r m gewinnt Leben und Wirklichkeit im Reich der T a t“.²⁶⁵ Auf diese Weise gewinnt die Figurenkonstellation der *Pandora* ihren eigentlichen allegorischen Sinn. Während Arbeit und Feier, Wirkung und Kontemplation in ihren Repräsentanten Prometheus und Epimetheus noch getrennt sind, ist im neuen Reich der Pandora keine solche Trennung mehr auszumachen: die Arbeit ist hier eine Tätigkeit, die dem bildenden Formwillen selbst entspringt und nicht mehr an externen Maßstäben der Nützlichkeit gemessen wird, sie trägt durch den Bezug auf den Formwillen ihren Wert in sich selbst.²⁶⁶ Es zeigt sich klar, wie verschieden die Interpretation Cassirers von der Gadamer ist. Während Gadamer nur auf die Hochkultur als Gabe hinaus will, sieht Cassirer die Aktivität der Formgebung überhaupt im Zentrum der Kultur. Die Umformung des Hesiodischen Mythologems in der Figur der Pandora durch Goethe wird kulturphilosophisch ausdeutet: die Gabe ist keine reine Gabe mehr, sondern wird nur durch eigenes Handeln angeeignet, und mit der Passivität der Empfangenden schwinden auch die durchgehend negativen Konsequenzen dahin. Mit dem Vokabular Nietzsches malt sich Cassirer aus, wie der dionysisch-apolinische Kontrast zwischen Phileros und Epimeleia in einer fertig gestellten Version des Werkes wohl ausgesehen hätte. Cassirer vermutet eine figürliche Gegenüberstellung von Tat und Kontemplation durch Phileros und Epimeleia, ergänzt durch die gespaltenen Reaktionen auf die Gaben seitens der Masse der Menschen und des Priestertums.²⁶⁷ Bei seiner Rekonstruktion kommt Cassirer auf Goethes Strategie zu sprechen, wichtige Ereignisse in ein Bild zu verwandeln, um über dem Nachsinnen einerseits nicht zu Grunde zu gehen, aber darüber auch nicht ins andere Extrem des unreflektiert Handelnden zu verfallen. Diese Bewältigungsstrategie des bildenden Überwindens sei auch in der Figur der Pandora und ihrer Herrschaft versinnbildlicht.²⁶⁸ Es ist wichtig, diese auf Bewältigung zielende Funktion der Kunst nicht allein auf sie und die Wissenschaft beschränkt zu sehen, denn – hier zeigt sich sicher Cassirers eigenes theoretisches Interesse – „Wissenschaft und

264 GP, S. 257.

265 GP, S. 258.

266 GP, S. 258.

267 GP, S. 258.

268 GP, S. 260/261.

Kunst stehen hier nur an der Spitze einer Stufenreihe, die alle Formen bildender und gestaltender Tätigkeit von der niedersten bis zur höchsten umfaßt“.²⁶⁹ Nicht nur Kunst und Wissenschaft, sondern *alle* symbolischen Formen dienen immer auch der Selbstherrschaft des Menschen.²⁷⁰ In diesem Sinne seien Cassirer zufolge auch die Schlussworte zu verstehen, die Elpore thraseia in einer fertigen Version der *Pandora* sprechen würde, und die die Bewährung der Idee in der Bildung und Umbildung der Wirklichkeit aussprechen und verlangten: die Figur der Elpore, die Epimetheus zu Beginn der *Pandora* einen bloß chimärischen Traum vager, unklarer Möglichkeiten versprochen hatte, wäre verwandelt in die Verkünderin der zuversichtlichen, begründeten Hoffnung des tätigen Menschen.²⁷¹ Die allegorisch-abstrakte Interpretation ist an diesem Punkt auf ihrer eigentlichen Höhe angekommen, und damit gleichzeitig auch an ihrer Grenze. Denn die aus dem Klassizismus stammende Hochschätzung der reinen Kontemplation wich für den Neuhumanisten Goethe mit der Zeit dem Primat des Handelns. Mit dieser Verschiebung rückt auch der soziale Raum des Handelns stärker in den Blick. Das Handeln und das Soziale aber lässt sich nicht auf die gleiche Weise abstrakt-allegorisch darstellen, sondern verlangt nach anderen künstlerischen Mitteln, sodass eine Verschiebung innerhalb des *Pandora*-Werkes sowie innerhalb Goethes eigenem Bildungsweg offenbar wird:

Dem individualistischen Ideal des deutschen Humanismus, das das höchste Ziel des Menschentums in der Ausbildung aller Kräfte des e i n z e l n e n sieht, tritt das s o z i a l e Ideal gegenüber: der Forderung einer Totalität der Menschenkräfte, die im Individuum zur freien Entfaltung kommen sollen, stellt sich die Forderung einer umfassenden gemeinsamen Lebensordnung entgegen, die jeden Einzelnen an seinem Teile und innerhalb seiner begrenzten Leistung in Anspruch nimmt. [...] Zwar in die bloße Sphäre der Nutzbarkeit sollen wir auch hier [...] nicht zurückgeworfen werden: wohl aber wird die gesamte Sphäre der „Bildung“ deutlich von der Persönlichkeitsentwicklung nach der Bildung für die Gemeinschaft und für die Ziele des G a n z e n verschoben.²⁷²

Die Abkehr Goethes vom Klassizismus war keine bloß theoretische Entscheidung, sondern eine Verlusterfahrung höchsten Grades. Die Entsagung, um die es hier geht, ist nicht nur eine Entsagung, die den Verzicht auf materielle Güter und individuelles Glück meint, sondern vor allem auch die Entsagung gegenüber einem ästhetischen Humanismus und seinem Ideal der Vollkommenheit des Individuums. Genau diese Verlusterfahrung ist es, so die Interpretation Cassirers, die die *poetische* Erlebniswelt der *Pandora* emotional grundiert und damit sowohl den künstlerischen als auch

269 GP, S. 261.

270 Diese Pointe übersieht Günters in seinem Artikel. Er sieht den Sinn stattdessen fälschlich darin, dass die „tragische Dimension“ der *Pandora* in der Feier des Festspiels aufgelöst werden soll, nämlich die Tragik der Endlichkeit von Individuen. Der Sinn der Kultur ist aber nach Cassirer nicht das Überleben der Individuen, sondern die Herrschaft des Menschen über sich selbst. Vgl. Günters, Peter. *Zur Vorgeschichte einer „Tragödie der Kultur“*, S. 126.

271 GP, S. 261.

272 GP, S. 263.

inhaltlichen Gegenpol zur allegorischen Versöhnung darstellt: wenn dem Einzelnen die Ganzheit der kulturellen Vervollkommenung nicht möglich ist, so ist die Versöhnung und gegenseitige Ergänzung gegensätzlicher und widerstrebender Kräfte das unabweisliche Gebot.²⁷³ So wird auch der lebenspraktische Aspekt des Alterns angesprochen, insofern biographisch gesehen die Phase des Klassizismus für Goethe mit der Lebensphase der Italienreise zusammen fiel, von da an aber nur mehr als schmerzlicher Kontrast wirkte. Dafür wird als Illustration die Klage des Epimetheus herangezogen, der – im Modus der reinen Kontemplation – die Qual beschreibt, die mit dem Verlust eines abstrakten Ideals (seiner untätigen Schau der Pandora) verbunden ist:

»Wer von der Schönen zu scheiden verdammt ist,
Fliehe mit abgewendetem Blick!
Wie er, sie schauend, im Tieffsten entflammt ist,
Zieht sie, ach! reißt sie ihn ewig zurück.

Frage dich nicht in der Nähe der Süßen:
Scheidet sie? scheid' ich? Ein grimmiger Schmerz
Fasset im Krampf dich, du liegst ihr zu Füßen,
Und die Verzweiflung zerreißt dir das Herz.«²⁷⁴

Hier verschmilzt poetischer Ausdruck und allegorischer Inhalt. Die Abkehr vom alleinigen Ideal der Perfektionierung des Selbst ist für den Dichterstürzen nicht Sache einer rein theoretischen Entscheidung, sondern sie steht unter dem allen Menschen gemeinsamen „Gesetz des zugleich fortschreitenden und welkenden Lebens selber“.²⁷⁵ Dies, so schließt Cassirer seinen Interpretationsvorschlag, sei der Hintergrund, vor dem man die Aussage Goethes sehen müsse, die *Pandora* habe mehr als der Rest des Werkes ins Generelle gezielt, ohne dabei eine bloße Abstraktion zu sein. Auf diese Weise ist die versöhnende, wenn auch das Individuum nicht vor dem Altern bewahrende formgebende Kraft des Bildens, repräsentiert durch die Gaben der Pandora beziehungsweise die neue Menschheit Phileros' und Epimeleias, zu verstehen. Es ist diese konkrete emotionale Stimmung, welche in der *Pandora* durch die poetischen Mittel beschworen wird und mit dem Mittel der allegorischen Darstellung zu einer höheren Synthese gebracht wird. Das Konkrete gewinnt durch das poetische Bilden eine neue Allgemeinheit. Diese poetisch-konkrete Allgemeinheit bewahrt ihre Relevanz und Lebendigkeit und macht die Grundstrukturen des Lebens, seine Phasen und Widersprüche über bloße Begriffe hinaus sinnlich erfahrbar.²⁷⁶ Mit diesen Bemerkungen findet Cassires Interpretation von Goethes Pandora ihren Abschluss.

Im Zusammenhang mit den rein theoretischen kulturphilosophischen Betrachtungen kommt

273 GP, S. 264.

274 Zitiert nach GP, S. 265.

275 GP, S. 266.

276 GP, S. 266.

dieser Goethe-Interpretation für das Verständnis von Cassirers Kulturbegriff ein besonderes Gewicht zu, insofern Form und Inhalt hier auf verschiedenen Ebenen eine besondere Verbindung eingehen und manche Aspekte der Kultur auf eine Weise beleuchten, die nur der philosophisch interpretierten Kunst zugänglich ist. Die Tatsache, dass Goethe sich in der Anlage des Werkes nicht auf einzelne Bilder des topischen Haushaltes beschränkt, sondern Prometheus und Epimetheus ebenso wie die Pandora-Episode einbezieht und in Epimeleia und Phileros auch eigenes allegorisches Personal einbringt, erhöht den Komplexitätsgrad seines Werkes, mithin sein kulturphilosophisches Gewicht, erheblich. Im Zentrum der Neugestaltung steht die mehrfache Uminterpretation von Pandoras Geschenken. Sie sind einerseits nicht mehr negativ, sondern positiv besetzt und stehen daher aus der Sicht des antiken topischen Haushaltes den Gaben des Prometheus, wie Aischylos sie zeichnet, näher. Sie erweisen sich andererseits als Geschenke, die ohne das eigene Zutun und den eigenen Gebrauch nicht ihre eigentliche Wirkung entfalten, sondern bloß illusorische Traumbilder bleiben, wie die Erfahrung der Epimetheus-Figur zeigt. Auf diese Weise wird wie in Cassirers rein theoretischen Betrachtungen der Gebrauch und die Praxis ins Zentrum gerückt. Die Gegenüberstellung von Epimetheus und Prometheus und *beider* Unfähigkeit, der Gaben der Pandora habhaft zu werden zeigt, dass sowohl die untätige Kontemplation, als auch ein absolut nivellierender, auf bloße Nutzbarkeit zielender Praktizismus nicht zum Aufbau und der Fortbildung eines ideellen Reiches taugen.

So erweisen sich nicht Prometheus und Epimetheus, sondern Epimeleia und Phileros als die eigentlichen Empfänger von Pandoras Gaben. Die Umbildung von schon vorhandenem wird zum leitenden gedanklichen Motiv. Der Kulturbegriff reflektiert auf diese Weise immer den Bezug auf Naturverhältnisse mit, seien diese als naturgegebene Talente gedacht oder als materielle Voraussetzungen eines tatsächlichen Schaffensprozesses. Wie in den theoretischen Schriften wird im Gegensatz zu Simmel nicht nur die Hochkultur als ideell gehaltvoll angesehen, sondern *sämtliche* menschliche Tätigkeiten werden als schöpferisch vorgestellt. Durch die komplexe Figurenkonstellation wird auch der Aspekt der fundamentalen Kulturbewertung sowie der Aspekt des Aufstiegs beziehungsweise Abstiegs in der Geschichte weniger eindeutig als in der Verfallsgeschichte Hesiods oder der frohen Botschaft Aischylos'. Die Gaben der Pandora haben nicht für jeden den gleichen Wert oder Unwert. Ihr Wert oder Unwert hängt einerseits an erfolgreicher oder nicht erfolgreicher aktiver Teilnahme, andererseits an den eigenen Bewertungsmaßstäben. Wer wie Epimetheus das höchste Gut anstrebt, sich diesem aber nur in reiner Kontemplation bemächtigen will, scheitert. Wer wie Prometheus die ganze Kultur lediglich unter dem Aspekt ihrer reinen Nutzbarkeit betrachtet, bringt sich um ihren eigentlichen Wert. Im wahren Reich der Pandora entspringt der Arbeitswille keinen externen Motiven, sondern es ist der

Wille zur persönlichen Formbildung, zur Entwicklung der eigenen natürlichen Anlagen selbst, der Werte schafft. Am Ende des Werkes zeigt sich in der Figur der Elpore denn auch, dass die zu Beginn nur vage, träumerische Hoffnung und der Ausblick auf unklare Möglichkeiten durch die stetige Tätigkeit in eine zuversichtliche, begründete Hoffnung umgewandelt werden kann. Dieser Primat der Praxis und die begründete Hoffnung auf die Kultur kommt jedoch an einer bestimmten Stelle selbst an seine Grenzen. Es ist das allen Menschen gemeinsame „Gesetz des zugleich fortschreitenden und welkenden Lebens selber“, das in Cassirers Interpretation der *Pandora* zur Relativierung des perfektionistischen Individualismus führt, es ist die von Goethe gemachte persönliche Erfahrung, dass das unausweichliche Altern die immanente Grenze individueller Perfektion ist. Auf diese Weise führt das gelebte Ideal der individuellen Entfaltung aller Kräfte von selbst auf das soziale Ideal umfassender Teilhabe und Arbeitsteilung. Da dem Einzelnen durch die immanenten Schranken der Lebenszeit die Ganzheit der kulturellen Vervollkommnung nicht möglich ist, wird die Versöhnung und gegenseitige Ergänzung gegensätzlicher und widerstrebender Kräfte das unabweisliche Gebot der Kultur. Der auch bei Simmel vertretene Anspruch auf individuelle Perfektion und das auf verschiedenen Ebenen angesprochene Faktum der Generationenfolge schließen sich in der *Pandora*-Interpretation nicht mehr gegenseitig aus, sondern bilden im Verweis auf einander eine zentrale Einsicht der Kulturphilosophie Cassirers: der Anspruch auf individuelle Entfaltung der natürlichen Anlagen wird nicht mehr auf die Hochkultur in Kunst und Wissenschaft beschränkt, sondern in der arbeitsteiligen Ergänzung von potentiell konflikthaften kulturellen Kräften über die Generationenfolge hinweg universalisiert. Wie in der Kritik an der vermeintlichen Tragödie der Kultur aufgewiesen, sind Ausnahmeleistungen großer Individuen und die Werke, in denen sich diese Leistungen niederschlagen, erstens nicht auf die Hochkultur beschränkt, und zweitens keineswegs ein Hemmschuh für die Entwicklung anderer Menschen, denn jede Bindung von kulturellen Kräften setzt auf der anderen Seite über Generationenschranken hinweg wieder neue Kräfte und Potentiale der Gestaltung frei. Dies gilt für die Sprache wie für die Kunst, für die Wissenschaft wie für die Technik, für die Religion und jede andere Form der kulturellen Praxis, solange das Handeln nicht als fremdbestimmt wahrgenommen und nicht den Maßstäben reiner Nutzbarkeit oder der Akkumulation von Gütern zum passiven Genuss unterworfen wird. Die formbildenden Kräfte der Kultur entfalten sich in einem Drama mit steigender Intensität des Gegensatzes von Konservierung und Erneuerung. Da das menschliche Leben aber endlich ist und die erworbenen Kompetenzen und die Persönlichkeit sich über die Generationenschranken nicht vererben, muss jede Generation sich im Gebrauch der symbolischen Formen schöpferisch betätigen und den Aufbau der kulturellen Welt aufs Neue vorantreiben, was eine endgültige Niederlage oder einen endgültigen Sieg, mithin eine allgemeine Bewertung der

Kultur als einer Tragödie, unmöglich macht. Cassirers künstlerisch-philosophische Arbeit am Mythos in seiner Interpretation von Goethes *Pandora* fügt sich auf diese Weise in die theoretischen Reflexionen über die Kultur ein und ergänzt die humanistische Begründung der Kulturphilosophie sowie die virtuelle Debatte über die vermeintliche Tragödie der Kultur um zentrale Einsichten.²⁷⁷ Außerdem erfüllt diese Arbeit am Mythos dasjenige Kriterium, das Manfred Frank in seinen Motiv-Untersuchungen zur Neuen Mythologie des deutschen Idealismus als Abgrenzung von den weiter unten eingehender zu behandelnden Mythen Rosenbergs genannt hat, nämlich den Universalitätsanspruch einer freien Kommunikationsgemeinschaft.²⁷⁸ Damit ist auch die Frage beantwortet, ob man an dieser Arbeit am Mythos Aufschluss über Cassirers eigenes Kulturverständnis gewinnen kann. Wenn man Cassirers Kulturphilosophie vor dem Hintergrund der seit der Antike bestehenden, fundamentalen Bifurkation zwischen radikaler Kulturkritik Hesiodscher Provenienz und affirmativer Einstellung gegenüber menschlicher Kultur und der damit einher gehenden geistigen Selbstbeherrschung à la Aischylos, betrachtet, besteht kein Zweifel, dass Cassirer auf der Seite Aischylos' steht. Dennoch ist seine funktionsbegrifflich fundierte Kulturphilosophie, wie gezeigt wurde, nicht prinzipiell unkritisch oder gar systematisch blind für pathologische Phänomene. Ganz im Gegenteil ist die prinzipielle Möglichkeit der Überschreitung vernünftiger Grenzen schon systematisch angelegt, indem auf den unausweichlichen Konflikt zwischen sich tendenziell absolut setzenden symbolischen Formen hingewiesen wird. Nur geht es Cassirer darum, nicht einzelnen symbolischen Formen grundsätzliche Probleme der Kultur und ihrer Entwicklung anzulasten. Insofern ist auch seine *Pandora*-Interpretation über den direkten Bezug auf die symbolische Form der Technik hinaus aufschlussreich, weil hier sichtbar wird, welche Kriterien und welche Art der Kritik von Cassirer überhaupt in Anschlag gebracht werden. In diesem Sinne ist die Feststellung wichtig, dass Cassirers strategische Rezeption des Prometheus-Motivs – anders als in vielen kulturkritischen Schriften – nicht für das Lob oder die Kritik einzelner Kulturbereiche eingesetzt wird, sondern für eine Reflexion der Kultur überhaupt. Wie bei Aischylos' Prometheus ist die Pandora Überbringerin *aller* Gaben, die gleichwohl nicht der Herrschaft über die Natur dienen sollen, sondern der Herrschaft des Menschen über sich selbst. Welche die Rolle der Technik dabei spielt, ist Gegenstand der Untersuchung der Technik als symbolische Form.

II. Die Technik als kulturphilosophisches Problem

277 Die Frage, wie viel Cassirer in einer Goethe-Interpretation stecken kann, beantwortet sich, wenn man auf Gadammers Bemühungen blickt. Sowohl der Aufsatz über Prometheus und die Tragödie der Kultur, als auch Gadammers *Pandora*-Interpretation zeigen den Kontrast zu Cassirer, mithin die Eigenständigkeit seines Ansatzes und die Berechtigung, im Aufsatz aus Idee und Gestalt genuine Beiträge zur Kulturphilosophie zu sehen.

278 Frank Manfred. *Kaltes Herz, Unendliche Fahrt, Neue Mythologie*, S. 110.

Vor dem Hintergrund von Cassirers Arbeit am Prometheus-Motiv kann man sich der Technik als kulturphilosophischem Problem nähern, ohne latent kulturkritische Vorurteile in die Untersuchung der Technik als kultureller Kraft einfließen zu lassen.²⁷⁹ Eine erste Charakteristik der Methodik der Kulturphilosophie zeigt sich beim Blick auf die äußere Form der Darstellung von symbolischen Formen. In seiner Analyse der Sprache und des Mythos als symbolischer Form legt Cassirer zunächst eine geistesgeschichtliche Anamnese substanzbegrifflich fundierter Beiträge zum Sprachproblem bzw. einer Philosophie der Mythologie vor.²⁸⁰ Dies bedeutet, dass einschlägige Beiträge zu diesen Sachproblemen gesichtet werden, in denen jeweils ein Teilaspekt des Gesamtphänomens Sprache oder Mythos, etwa die Interjektion oder ein bestimmter Mythenstoff, zum Grund oder Wesen von Sprache oder Mythos überhaupt hypostasiert wurde. Kontrastierend stellt Cassirer dann seine funktionsbegriffliche Analyse vor, um anhand des Aufbauschemas aus mimischer, analogischer und rein symbolischer Stufe die innere Form von Sprache und Mythos aufzuweisen und den einzelnen Aspekten ihre jeweilige systematische Stelle im Gesamtphänomen zuzuweisen. Mithilfe des Bezugs der so analysierten inneren Formen auf das Orientierungsschema der Philosophie der symbolischen Formen kann in einem weiteren Schritt das System der symbolischen Formen aufgestellt werden. Analog zu Cassirers Vorgehen in den Bänden über Sprache und Mythos wird hier zur Vorbereitung des Aufweises der inneren Form der Technik eine Reihe substanzbegrifflich fundierter Beiträge zur Technik als philosophischem Problem vorangestellt, um daran die Rekonstruktion von Cassirers funktionsbegrifflicher Darstellung der Technik als symbolischer Form anzuschließen.

1. Das Problem der Technik in der Geschichte der Philosophie

Die philosophische Reflexion der Technik hebt schon mit dem Beginn der idealistischen Philosophie an. Die Auswahl der Texte erfolgte nach zwei Kriterien, nämlich dem Stand der Forschung sowie der Relevanz für Cassirers eigenen Beitrag zur Philosophie der Technik. Für eine Darstellung der Umbruchszeit im modernen Denken über die Technik am Beispiel der Autoren Kant, Hegel, Marx und Goethe und den Implikationen für das Selbstverständnis des Menschen wird verwiesen auf die Abhandlung *Selbst, Welt und Technik*.²⁸¹ Hier sollen statt den eben genannten systematischen Klassikern die „kleineren“ Autoren vorgestellt werden, die von 1877 bis zur Veröffentlichung von *Form und Technik* die Philosophie der Technik im engeren Sinne historisch

279 Vgl. zu dieser Problematik Recki, Birgit. *Technik als Form der Freiheit*, S. 6.

280 PhsF 1, S. V. und PhsF 2, S. V.

281 Müller, Oliver. *Selbst, Welt und Technik. Eine anthropologische, geistesgeschichtliche und ethische Untersuchung* (im folgenden zitiert als SWT), S. 51ff.

begründet und auch den Problemhorizont vorgegeben haben, in dem Cassirer sich bewegt.²⁸² Vor diesem Hintergrund wird nicht nur sichtbar, welche methodischen Vorzüge die Kulturphilosophie Cassirers in die Philosophie der Technik einbringt, sondern auch, dass die Interpretation des Technikaufsatzes durch die Lektüre dieser einschlägigen Texte erheblich erleichtert wird. Auf der anderen Seite wird, wie auch in *Selbst, Welt und Technik*, das Beispiel Platons in die Überlegungen einbezogen, wenn auch mit anderem Fokus: wo Oliver Müller die verschiedenen Facetten von Technik als Elementarkompetenz auf ihre explikative Funktion von Technik und Herstellung für den Wissensdiskurs befragt, wird es hier stärker darum gehen, die bei Platon herrschende Polyphonie der Perspektiven auf die Technik für die moderne Debatte wieder zu gewinnen und deren Anschluss an die allgemein-kulturellen Verständigungen Cassirers zu suchen, vor allem mit Blick auf Aspekte wie Arbeitsteilung und Generationenfolge.²⁸³ Die methodisch immens wichtige wechselseitige explikative Funktion von Werkzeug und Sprache wird daher nicht im historischen Vorbegriff, sondern erst in der systematischen Analyse der Technik als symbolischer Form durchgeführt. Auf diese Weise soll in der Interpretation von *Form und Technik* klar werden, wie Cassirer antike mit modernen philosophischen Ansätzen verknüpft und es auf diese Weise schafft, moderne analytische Tiefe mit der antiken Weite des Blicks zu vermitteln.

a) Das Denken der Technik bei Platon

Platon hat keine systematische Philosophie der Technik im modernen Sinne vorgelegt, doch spielt die Technik eine wichtige explikative Rolle in seinem Denken. Besonders die thematische Verknüpfung verschiedener Analysebereiche zeichnet Platons Denken über die Technik aus: anthropologische, gesellschaftstheoretische, auf den Zusammenhang von Können und Wissen, aber auch Natur und Technik abzielende Fragen werden mit Blick auf die Technik artikuliert und durchziehen das Gesamtwerk. Die Vorgehensweise ist dabei oft, die Technik als bekannt voraus zu setzen und sie zum Ausgangspunkt von Strukturanalysen beispielsweise der Sprache (*Kratylos*), der Gesellschaft (*Politikos*), der Kosmologie und Zeittheorie (*Timaios*) sowie anderer Phänomene zu machen. Wolfgang Krohns These, der ich mich anschließe, ist daher, dass der Technik aufgrund ihrer explikativen Funktion lange Zeit keine Strukturanalyse als eigenständigem Phänomenbereich gewidmet wurde.²⁸⁴ Die in dieser Arbeit zu entwickelnde, darüber hinaus gehende These ist, dass man aus diesem Grund die Technik nicht nur als anthropologisches, sondern als genuin

282 Cassirer hat darauf hingewiesen, dass die historische Betrachtung enorm davon profitiert, wenn nicht nur die großen Systeme der Philosophie, sondern auch „kleinere“ Autoren behandelt werden. Vgl. Cassirer, Ernst. *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* in ECW 14, S. 224.

283 SWT, S. 36.

284 Krohn, Wolfgang. *Platons Philosophie der Technik* (im folgenden zitiert als PPT), in: Schiemann/Mersch/Böhme (Hrsg). *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*, S. 161.

philosophisches Radikal bezeichnen muss, insofern sie als wesentlicher Ausgangspunkt der Methode der Strukturanalogie im Werk Platons zu gelten hat.²⁸⁵ Darüber hinaus soll untersucht werden, inwiefern eine komplexe Strukturanalyse der Technik in Krohns Sinne zumindest in Umrissen in *Form und Technik* vorliegt, und zwar nicht zuletzt mit Blick auf Platon und dessen Strukturanalogie zwischen Sprache und Technik. Es sei angemerkt, dass es sich bei der hier ausgebreiteten Darstellung nur um eine Motiv-, Argument- und Methodengeschichte, nicht um eine eigenständige Platon-Interpretation handelt. Es geht also nicht primär darum, was Platon in seinen Dialogen „wirklich“ ausdrücken wollte, sondern um die grundlegende explikative Rolle der Technik in seinem Denken. In einer weiteren Reflexion über die Geschichte der Philosophie der Technik soll dann gefragt werden, ob in der modernen Philosophie der Technik eine Umwendung stattfindet, dahingehend, dass nicht die Technik gebraucht wird, um andere Bereiche zu analysieren, sondern Kultur, Ontologie usw. um Technik zu verstehen.

In der Darstellung der von Platon entfalteten Problemkonstellationen halte ich mich an die von Krohn im Rahmen seiner Analyse vorgeschlagene, sinnvolle Reihenfolge. Er beginnt mit der anthropologischen These vom Menschen als dem technisch verfassten Tier, geht über zu einer kulturgeschichtlichen Betrachtung der Technik respektive des Handwerks, der Kunst, der Schrift und der Politik, fragt dann nach dem Zusammenhang von Natur und Technik, stellt Überlegungen zur Struktur technischen Handelns an und legt schließlich gesellschaftstheoretische Analysen zum System der Technik vor.²⁸⁶ Geleitet ist die Interpretation Krohns durch die Überlegung, wonach es einerseits darum gehe, „einen technisch korrekten Begriff der Technik zu gewinnen“, also eine sozusagen dialektisch korrekte Vorgehensweise von Verbindung und Trennung zwischen den verschiedenen Techniken und Aspekten der Technik zu etablieren; andererseits geht es um die Gewinnung eines Technikverständnisses, das die Technik als Selbstsorge einsichtig macht, und zwar mit den Zielen der „Entwicklung und Aufrechterhaltung“ von Selbstständigkeit in theoretischer wie praktischer Hinsicht.²⁸⁷

Das technische Tier

Textgrundlage für die anthropologische Frage nach der Technik ist der *Protagoras*-Dialog. Der namentliche Bezug auf den Sophisten Protagoras verdeutlicht, dass um die Frage geht, ob Politik

285 Es wird durch den Blick auf Platon auch die in vielen Werken zur Philosophie der Technik durchscheinende Ansicht relativiert, die Moderne zeichne sich im Sinne einer spezifischen Differenz durch technomorphes Denken aus. Nicht technomorphes Denken an sich ist für die Moderne spezifisch, sondern bestimmte Formen technomorphen Denkens, die erst durch moderne Entwicklungen der Technik möglich wurden. Dazu zählt beispielsweise die Maschine als Reflexionsfigur.

286 PPT, S. 162/163.

287 PPT, S. 163.

bzw. politisches Wissen auf eine solche Weise technisch, d.h. prozedural strukturiert sei, dass sie lehr- und lernbar ist.²⁸⁸ Platon bezieht sich dabei in instrumenteller Rezeption auf die von Hesiod und Aischylos dargestellten mythisch-ewigen Vorgänge im Zuge der Menschwerdung des Menschen. Der im *Protagoras*-Dialog vom gleichnamigen Sophisten ins Feld geführte Prometheus-Mythos ist eine „Erklärung“ der spezifisch menschlichen biologischen Ausstattung, die explizit zwischen lebensnotwendiger Grundlagentechnik – repräsentiert durch das Feuer – und einer davon geschiedenen politischen Technik oder Wissenschaft unterscheidet: erstere kann von Prometheus geraubt werden, letztere aber kommt zeitlich getrennt und von einer anderen Macht, nämlich Zeus, auf die Menschen.²⁸⁹ Auffällig ist in der Darstellung des Protagoras die (in vielen späteren Bearbeitungen des Prometheus-Motivs fehlende) personale Trennung zwischen Prometheus und Epimetheus sowie die korrespondierende Verteilung der Aufgaben: Epimetheus verteilt die begrenzt verfügbaren biologischen Ausstattungen, Prometheus schaut dabei zu. Epimetheus hat dabei die Aufgabe, biologische Ausstattungen so in der Biosphäre zu verteilen, dass keine zu großen Vor- und Nachteile zwischen den Tierarten entstehen.²⁹⁰ Das Ziel ist also allgemeine Überlebenssicherung, wobei der Anspruch der Selbständigkeit der einzelnen biologischen Art mit dem Anspruch allgemeinen Überlebens zu kollidieren droht, was auch prompt geschieht: Epimetheus vergisst den Menschen bei der Verteilung und hat keine Ausstattung mehr für ihn übrig; folglich muss sein Bruder Prometheus für den Mensch die kunstreiche oder technische Weisheit von Hephaistos und Athene sowie das Feuer stehlen, um den Menschen im Kampf gegen die wilden Tiere überlebensfähig zu machen.²⁹¹

Wie der obige Blick auf den antiken Bilder- und Gedankenhaushalt des Prometheus-Topos zeigt, geht es bei Hesiod und Aischylos nicht nur um die Technik als solche, sondern um die Kultur überhaupt. Daher ist im Mythos des Protagoras das technische Wissen mit Sprachfähigkeit und Religiosität verbunden: da einzig der Mensch „göttlicher Vorzüge teilhaftig geworden“, und zwar aufgrund „seiner Verwandtschaft mit Gott“ – die bei Hesiod als schon der Vergangenheit angehörig

288 Unter Ausblendung dieses Zusammenhanges wird der sophistische Mythos in vielen modernen Texten als historisch-biologisches Faktum genommen. Zu Beispielen hierfür zählt nicht nur der -- schon in der Theorie der radikalen Metapher betrachtete -- Text Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, sondern auch die einschlägigen Texte Rousseaus, Herders, Gehlens und Bergsons. In den meisten Fällen wird zugleich der begriffliche Sophismus unkritisch übernommen, auf dessen Entlarvung es Platon eigentlich ankommt: nämlich das Faktum, dass ein Mensch ohne Technik und Sprache sowie politisches Wissen nicht im eigentlichen Sinne als Mensch bezeichnet werden kann. Aufgrund ungenauer Lektüre durch die Modernen wurde (Platons) Protagoras in diesem Sinne nicht nur zum Urheber des homo-mensura-Satzes, sondern auch der Ahnherr der anthropologischen These vom Menschen als biologisches Mängelwesen. Dagegen macht Krohn darauf aufmerksam, dass Sokrates keine Widerrede leistet, wenn Protagoras argumentiert, man könne den Menschen hinsichtlich seiner Umwelt nicht nur an strikt biologischen Maßstäben messen. Vgl. PPT, S. 165.

289 Platon. *Protagoras* (im folgenden zitiert als PRO), 320c-321d.

290 PRO, 321a.

291 PRO, 321d. Vgl. PPT, S. 164. Interessant ist der Zusammenhang zwischen der Vorstellung eines Wissens, das man wie einen Gegenstand stehlen kann, und der These des Protagoras, Politik sei lehrbar.

und verloren gilt –, hat der Mensch als einziges unter den Tieren „Götter geglaubt, auch Altäre und Bildnisse der Götter aufzurichten versucht“ und daraufhin „Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet, dann Wohnungen und Kleider und Beschuhungen und Lagerdecken und die Nahrungsmittel aus der Erde erfunden“. ²⁹² Die Epimetheus gestellte Aufgabe bestand aber nicht nur in der Sicherung der Überlebensfähigkeit einzelner Arten, sondern aller Tiere, und hierbei haben die Brüder selbst nach dem Feuerraub versagt: denn „die verarbeitende Kunst war ihnen [den Menschen] zwar zur Ernährung hinreichende Hilfe, aber zum Kriege gegen die Tiere unwirksam; denn die bürgerliche Kunst hatten sie noch nicht, von welcher die kriegerische ein Teil ist“. ²⁹³ Die von Prometheus geschenkte Technik ist also nur beschränkt hilfreich, und die politische oder bürgerliche Kunst wird den Menschen von Zeus verliehen, vor allem die Grundausstattung von Scham und Recht. ²⁹⁴ Die platonische Diskussion steht also in einem bestimmten Gegensatz zu späteren Aufnahmen des Prometheus- und Weltalter-Topos: einen Rousseau'schen Wilden ohne jegliche kulturell vermittelte Kompetenz kann sich keiner der diskutierenden im *Protagoras* vorstellen, denn ins Leben respektive seine Umwelt entlassen wird der Mensch hier erst in seinem post-prometheischen Stadium der Religiosität, Sprachlichkeit, Reproduktionsfähigkeit und Technizität. Diese Fertigkeiten müssen ergänzt werden durch Scham und Recht als Grundlage der bürgerlich-politischen Wissenschaft. Nur so kann die Prometheus und Epimetheus gestellte Aufgabe, das biologische Gleichgewicht zwischen den Arten zu wahren, erfüllt werden. ²⁹⁵ Kurz zusammengefasst: Platon führt die Technik als Hilfsmittel der Bewältigung der Existenz in die Philosophie ein.

Technik und Kulturentwicklung

Der nächste einschlägige Text zur Technik bei Platon ist der *Politikos*-Dialog. Die bei Hesiod zuerst entfaltete und in unzähligen Variationen mit je anderem Fokus und Absicht referierte Geschichte vom Goldenen Geschlecht respektive Zeitalter ist auch im *Politikos* präsent. ²⁹⁶ Thematisch an das Motiv der Bewältigung anschließend, geht es in diesem Dialog um die Politik im Sinne der Selbsterhaltung und Selbststeuerung der Menschen ohne göttliche Hilfe. Es wird im *Politikos* nach der ersten scheiternden Diairese ein Mythos vorgetragen, dem zufolge sich die Achsendrehung der

292 PRO, 322a.

293 PRO, 322b.

294 PRO, 322c.

295 In modernen, speziell nach Darwin erfolgenden Rezeptionen wurde dieses Element der biologischen Balance oft zugunsten einer einseitigen Betonung des Kampfes ums Dasein unter den Tisch fallen gelassen. Weder Nietzsche, noch Bergson oder Gehlen erwähnen die biologische Balance als wichtiges Kriterium.

296 Der Ausdruck „aurea aetas“ beispielsweise ist bei Ovid politisch imprägniert, da er auf die Wiederherstellung eben jenes verlorenen, politisch gedeuteten Zustandes hinausläuft.

Erde ändert, wenn sich der Gott den Menschen zu- oder abwendet.²⁹⁷ Der Mythos von der sich wandelnden Achsendrehung der Erde integriert den Topos des Goldenen Zeitalters, variiert ihn aber kosmologisch, und zwar mit Fokus auf die – für die gottverlassene Menschheit nötige – Fertigkeit des Ackerbaus, welche Selbstversorgung und die Fähigkeit zur Selbstreproduktion garantieren soll.²⁹⁸

Die Argumentation des *Politikos* zielt zunächst darauf ab, Politik als „Wissenschaft der Gemeindegüter des Menschen“ zu bestimmen.²⁹⁹ Doch es stellt sich im weiteren Verlauf die Frage, ob nicht andere Techniken im Sinne von Fertigkeiten ebenfalls an der Aufrechterhaltung der Gemeinde teilhaben, und zwar nicht nur mit Blick auf die Herde, sondern (wie im Fall der Ärzte) sogar hinsichtlich der Herrscher.³⁰⁰ Die menschliche Gemeinschaft ist so komplex, dass Menschen – anders als die simplistische Analogie mit einer Ochsenherde suggeriert – auch ohne politische Aktivität im engeren Sinne an der Erhaltung der Gemeinschaft teilhaben und in gewissem Rahmen für sich selbst sorgen.³⁰¹ Dies ist der Ausgangspunkt für die Aufnahme des Weltalter-Mythos in die Argumentation. Es geht einerseits um die Anerkennung des Beitrages der verschiedenen Techniken zur Selbsterhaltung der Gesellschaft, andererseits um die Bestimmung des spezifischen Beitrags der politischen Technik, formuliert als Frage nach der Grundausstattung eines Regenten. Das Spezifikum der Regierungstechnik ist aber – anders als im Protagoras-Mythos, in dem Feuer und politische Wissenschaft aufeinander bezogen sind und erst zusammen effektiv sind – in den inhärenten Fliehkräften der beiden Grundanlagen Besonnenheit und Tapferkeit zu sehen: obgleich sie ihrem Ziel nach auf die Gemeinschaft bezogen sind, gibt es eine innere Tendenz zur Selbstbezüglichkeit, da tapfere Menschen sich ungern mit Feiglingen umgeben, und Besonnene ungern unter Toren weilen, was in der Folge zum Degenerieren der Tugenden in ihre Verfallsformen Trägheit beziehungsweise Tollkühnheit führen kann.³⁰² Wie im Mythos des Protagoras geht es also darum, ein gewisses Gleichgewicht zu etablieren, diesmal allerdings nicht auf organischer Ebene und zwischen den Arten, sondern zwischen den grundlegenden Fähigkeiten, die zur Regierung befähigen. Ist dies gewährleistet, hat die Selbstsorge ihr Fundament und die Technik des Politikers somit den ihr zukommenden Status erreicht.³⁰³

297 Platon. *Politikos* (im folgenden zitiert als POL), 269a-274cd.

298 POL, 274a. Vgl. PPT, S. 166.

299 POL, 267d.

300 POL, 268a.

301 PPT, S. 167.

302 PPT, S. 167/168.

303 Für den argumentativen Haushalt der modernen Philosophie der Technik interessant ist die Bemerkung Krohns, dass die Selbstherrschaft des Menschen im *Politikos* eine gewisse Unabhängigkeit von der Natur impliziert, der Mensch dabei aber dem Naturzusammenhang keineswegs entrissen wird. PPT, S. 167. Wie sich in der Analyse der Technik als symbolische Form zeigen wird, erscheint dieses Sachproblem in der modernen Philosophie als Amphibolie der Naturbegriffe.

Eine weitere Facette der platonischen Reflexion der Technik unter Verwendung des Weltalter-Topos zeigt sich in den *Nomoi*, abzielend auf die Bedingungen kulturellen Fortschritts. Um den Status einer fast sämtlicher Techniken beraubten Gesellschaft zu durchdenken, wird ein Mythos erzählt, in dem eine Sintflut alles und jeden zerstört, ausgenommen die Hirten in den Bergen; diese Hirten müssen den Wiederaufbau der Zivilisation leisten, ohne dabei auf Werkzeug oder politische Technik zurückgreifen zu können.³⁰⁴ Der ganze Kulturprozess muss von neuem begonnen, alle Errungenschaften der Zivilisation müssen von neuem erfunden werden.

Ohne diese Errungenschaften herrscht zunächst ein goldenes Zeitalter. Die Hirtengesellschaft ist geprägt von gegenseitigem Wohlwollen, da zwar genug Nahrung vorhanden ist, Neid aber aufgrund des Nichtvorhandenseins von fortgeschrittenem Werkzeug und den dazu nötigen Fertigkeiten (als Bedingung des Luxus) nicht aufkommen kann. Anders aber als später bei Rousseau wird im Anschluss daran die Frage nach kulturellem Fortschritt in ethischer Hinsicht nicht in einseitiger Alternative von besser oder schlechter gestellt und beantwortet. Statt dessen wird vor dem Hintergrund der Wiederbesiedlung der Welt von verschiedenen Orten aus eine allgemeine Potenzierung konstatiert, d.h. mit kulturellem Fortschritt geht gleichermaßen die Steigerung von Risiken wie Chancen in sittlicher Hinsicht einher.³⁰⁵ Der sachliche Grund der Gesetzgebung liegt im Phänomen der *Interkulturalität* der Polis, denn wo bei den Hirten zwar schon in gewissem Sinn Rechtszustände herrschen, diese aber lokal isoliert bleiben, kommt im Falle des Aufeinandertreffens verschiedener regionaler Gesetze das Bedürfnis nach einer rational vergleichenden und abwägenden Begründung einer gemeingültigen rechtlichen Grundlage für verschiedene Gemeinschaften und deren Traditionen auf.³⁰⁶ Dieser allgemeine Rechtsraum der Polis wiederum ermöglicht die Erfindung der vielen verlorenen Einzeltechniken, die mithin keine Göttergeschenke darstellen, sondern menschengemachtem kulturellem Fortschritt und bestimmten, sie ermöglichenden Umweltbedingungen entspringen.³⁰⁷ Die Polis als rechtliche Basis interkulturellen Zusammenlebens mit ihrer rationalen Bewertung und Implementierung relativer Vorteile der einzelnen aufeinander treffenden Traditionen stellt gewissermaßen eine Form der kollektiven Selbstsorge dar und ist in kulturtheoretischer Hinsicht eine Bedingung der Möglichkeit kulturellen Fortschritts.³⁰⁸ Es ist bezeichnend, dass bei Platon im Gegensatz zu Teilen der modernen Philosophie seit Francis Bacon

304 Platon. *Nomoi* (im folgenden zitiert als NOM), 677d.

305 NOM, 678a-d. Vgl. PPT, S. 169. Das von Cassirer im Kontext der Diskussion um die vermeintliche Tragödie der Kultur in Anschlag gebrachte Argument, dass die Intensität von Konflikten mit zunehmender Entwicklung steigt, nicht aber allgemeine Verbesserung oder Verschlechterung angenommen werden kann, hat also ein formales Vorbild schon bei Platon.

306 NOM, 681c. Vgl. PPT, S. 169. Auch der von Cassirer vertretene politisch-historische Universalismus hat seinen kulturphilosophischen Ursprung dementsprechend bei Platon.

307 PPT, S. 169.

308 PPT, S. 169.

keineswegs die Herrschaft über die Natur, sondern die Herrschaft des Menschen über sich selbst im Mittelpunkt steht. In dieser Hinsicht wird also von Platon eine Grundeinsicht Aischylos' aufgegriffen, die auch Cassirer teilt.

Der Kosmos als technische Schöpfung

Der *Timaios*-Dialog, in welchem das Paradigma der Herstellung auf die Kosmologie bezogen wird, stellt in mancherlei Hinsicht eine besondere Herausforderung für den Interpreten dar. Denn im dortigen Mythos wird der Kosmos einerseits als von einem Handwerker-Gott technisch geschaffen vorgestellt, andererseits wird der Kosmos als Lebewesen aufgefasst: der Demiurg wird als Urheber *und* Vater des Kosmos bezeichnet.³⁰⁹ Krohn akzentuiert in seiner Interpretation zunächst den Aspekts des Lebewesens, dessen Identität gewahrt bleibt durch das „Gleichgewicht einer inneren Zweckmäßigkeit“, das man als „ein sinnliches Abbild des Immergleichen“ und damit – für ein Lebewesen – als vollkommen ansehen muss: als ein Lebewesen, das sich in der Zeit selbst erhalten kann.³¹⁰ Dass ein solches Lebewesen existieren kann, erfordert dem Mythos zufolge eine gewisse Vorsorge des Schöpfers, welche durch ihre technomorphe „Erklärung“ die Brücke zwischen dem Aspekt der Herstellung und dem des Lebewesens schlägt: die Möglichkeit technischen Schaffens wird aus der Funktionsweise der Natur – aus welcher die Technik hervorgeht – erklärt, denn der Kosmos ist das Urbild eines in der Zeit konstanten, regelförmigen Gebildes, wie es auch der Handwerker erschafft.³¹¹ Krohn verweist auf ein Argument aus den *Nomoi*, wonach die Annahme unplausibel wäre, der Kosmos wäre aus Zufall entstanden, die innerhalb des Kosmos entstehende Technik jedoch aus Vernunft.³¹² Diese Vorstellung der Technizität der Natur ist schon deswegen eine Grundvoraussetzung des platonischen Denkens, weil sonst die philosophische Vorgehensweise der Strukturanalogie nicht durchführbar wäre.³¹³ Die methodische Analogie zwischen Technik und Natur zeigt sich noch deutlicher, wenn man den Bezug zum menschlichen Handeln herstellt.

Die Handlungsstruktur der Technik

Einer der prinzipiellen Unterschiede zwischen dem Demiurgen und jeglicher menschlichen Technik

309 Platon. *Timaios* (im folgenden zitiert als TIM), 28c.

310 PPT, S. 170. In diesem Sinne hat auch die Philosophie der Person eine Wurzel im Denken Platons. Eine ausführliche, zeittheoretische Interpretation des *Timaios* und seines Orts im Gesamtwerk Platons findet sich in Mesch, Walter. *Reflektierte Gegenwart*, S. 147.

311 TIM, 30c.

312 PPT, S. 170-172.

313 Wir sehen hier also eine Reflexion auf die Technizität der Natur. Kant wird in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft von einer Technik der Natur sprechen, um zu erklären, wie die Erforschung spezifischer Naturgesetze durch methodische Isolierung möglich wird. In der Folge wird dann ebenfalls der schon bei Platon aufgewiesene Zusammenhang mit der Natur als Gesamtsystem untersucht. Vgl. Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, §61-§84.

ist die Bezogenheit auf ein spezifisches Fachgebiet, die beim Handwerker gott nicht gegeben ist, ebenso wie dieser nicht darauf angewiesen ist, eine körperbezogene Lernerfahrung zu machen. Mit dieser Notwendigkeit ist für den Menschen auch eine weitere Implikation verbunden, denn körperliches Lernen muss von jedem Individuum einzeln geleistet werden, was zu einer Ausdifferenzierung von Techniken in eine domänenspezifische Handlungsfähigkeit (also ein praktisches Expertenwissen der Herstellung und des Gebrauchs) einerseits, und einer nicht auf einzelne Domänen bezogenen allgemeinen Gebrauchsfähigkeit andererseits führt, wobei jeweils unterschiedliche Handlungsstrukturen zu konstatieren sind.³¹⁴ Tatsächlich basiert die Analyse der Struktur menschlich-technischer Handlungen (d.h. in einer begrenzten Domäne) bei Platon auf einer Bestimmung der Dialektik: es handelt sich um die dem jeweiligen Gegenstand angemessene Fähigkeit „zur Zusammenfassung des Zerstreuten und Teilung des Ganzen“; damit ist auch gesagt, dass es bei Platon nicht nur um eine philosophische Aufklärung der Technik bzw. der technischen Handlung selbst, sondern um die „Technizität der Gesellschaft“ überhaupt geht.³¹⁵ Wiederum zeigt sich: für Platon ist die Technik nicht nur ein anthropologisches, sondern ein philosophisches Radikal. Besonders interessant ist daher der *Kratylos*-Dialog, weil mit der Sprache ein weiteres anthropologisches und philosophisches Radikal thematisiert wird, das von Cassirer für die Technikanalyse verwendet wird. Im *Kratylos* wird die technomorphe Handlungsweise geradezu als Schlüssel zum Erfolg bezeichnet: man kann nicht erfolgreich sein in seinen Unternehmungen, wenn man nur dem eigenen Wunsch respektive den eigenen Vorstellungen folgt, sondern man muss die Natur der Sache und die Natur der jeweiligen Handlung anerkennen.³¹⁶ Das Wort wird von Sokrates bezeichnet als „ein belehrendes Werkzeug, und ein das Wesen unterscheidendes und sonderndes, wie die Weberlade das Gewebe sondert“.³¹⁷ So ist es nur folgerichtig, wenn die Frage, wie der Gesetzgeber zu seinen Festlegungen der Worte kommt, in Analogie zum Tischler beantwortet wird. Der Tischler baut die Weberlade, indem er den Zweck des Webens im Blick hat und diesen je nach der Spezifik des zu webenden Stoffes im Material der Weberlade realisiert.³¹⁸

Mit dieser Spezifizierung verbunden ist die Frage nach domänenspezifischem Fachwissen, die im *Phaidros*-Dialog anhand von Medizin und Rhetorik diskutiert wird. Ein Techniker im weiten Sinne eines Sachverständigen muss die jeweilige Natur seines Gegenstandes erkennen, was wiederum bedeutet, das Ganze des Sachgebietes zu überblicken, weil ohne ein solches Erfassen das Vorgehen nur der Wanderung eines Blinden gleichkommt.³¹⁹ Der Körper besteht aus mehreren

314 PPT, S. 173.

315 PPT, S. 173.

316 Platon. *Kratylos* (im folgenden zitiert als KRA), 386e-387b.

317 KRA, 388b-c.

318 KRA, 389a-d.

319 Platon. *Phaidros* 270b-e.

Teilen, die für sich genommen krank sein können oder nicht, aber dennoch gilt es für den Arzt, die Gesundheit des ganzen Körpers zu betrachten: die dialektisch-methodische Kompetenz des Erfassens des Zusammenhangs zwischen Teil und Ganzem – vor allem die jeweiligen Wirkungsweisen aufeinander – ist dasjenige, was „an allen Techniken das technisch Gemeinsame ist“.³²⁰ Es geht hier, wie Krohn bemerkt, keineswegs um eine empirische Beschreibung des Vorgehens der Medizin, sondern um die Voraussetzungen philosophischen Denkens über komplexe Zusammenhänge: die abstrakt-technische, d.h. spezifiziert dialektische Beschreibung von Expertenwissen ist Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlich-systematischer Analyse.³²¹ Dies zeigt sich bei der Bewertung von bestimmten technischen Produkten, die nicht vom Produzenten vorgenommen werden kann, sondern nur von dem, der sich des Produkts bedient, da hier der Zweck im Mittelpunkt steht.³²² Dies betrifft den Gebrauch. Anders gelagert ist das klassische Argument aus dem *Phaidros*: im prometheische Züge tragenden Mythos des Theuth wird die These vorgestellt, dass die Folgen von Erfindungen (hier: die Schrift) nicht vom Erfinder selbst zu bewerten sind, der nur auf intern-technische Maßstäbe zurückgreift, sondern von jemandem, der systematisch über die Konsequenzen der Anwendung nachdenkt. So zeigt sich, dass das Resultat der Nutzung der Schrift im genauen Gegenteil der ursprünglichen Absicht des Erfinders besteht, nämlich nicht in der Verbesserung, sondern der Verschlechterung der Gedächtnisleistung.³²³ Es ist also bei gesellschaftlich-systematischer Bewertung nicht der über die bloße Tauglichkeit entscheidende Nutzer oder der Erfinder gefragt, sondern die Folgenabschätzung ist Aufgabe eines Dritten, beispielsweise eines politisch Denkenden oder politisch Verantwortlichen. Wichtig ist, aus diesen Argumenten die richtigen methodischen Schlüsse zu ziehen. Denn wie die Analyse des *Politikos* zeigte, ist bei der Beschreibung des Staatsmannes die Analogie zum Herdenführer unterkomplex. Für die stabile Gesamtverfassung einer sich selbst erhaltenden Gesellschaft müssen die verschiedensten produktiven und reproduktiven Techniken zusammen kommen, was im Werk Platons schon angezeigt wird durch die dialogische Form. Die Pointe der technikphilosophischen Betrachtungen Platons kann man daher auch in folgendem Sinne verstehen. Man kann für eine sinnvolle Bewertung der Technik in ihren verschiedenen Facetten nicht allein auf die Perspektive des Anwenders, des Erfinders oder eines externen Betrachters zurückgreifen, sondern es ist der *Austausch* zwischen diesen Instanzen, auf den es ankommt: „nicht allein und nicht einmal in erster Linie durch begriffliche Reflexion, sondern durch die Wechselspiele zwischen Herstellung, Gebrauch und Kritik von Technik“ werden bei Platon die philosophischen Ziele erreicht, und selbst

320 PPT, S. 175.

321 PPT, S. 176.

322 Platon. *Politeia* 610d-e.

323 Platon. *Phaidros*, 274d-275b. Auf dieses Argument und die Figur des Theuth/Prometheus beruft sich später auch Rousseau.

„der ausgefeilte Versuch im Phaidros, die Definition der technisch guten Rede zu finden, endet damit, die Kunstfertigkeit durch die Fähigkeit zur Verantwortung im Dialog zu umreißen“.³²⁴ In diesem Sinne ist das platonische Denken über die Technik eine Bemühung um das Verständnis menschlichen Handelns in seiner Bezogenheit auf Natur und Gesellschaft, die auch für die heutige Philosophie der Technik noch Vorbildcharakter hat. Vor dem Hintergrund der obigen kulturphilosophischen Betrachtungen Cassirers, in denen betont wird, dass nicht nur schöne Kunst und Wissenschaft, sondern die gesamte Kultur an der Arbeit des Geistes teilhat, lässt sich schon die prinzipielle Kompatibilität mit diesen platonischen Grundgedanken erahnen. Es wird sich in der Folge zeigen, dass in der modernen Philosophie der Technik bis 1930 eine Stimmenvielfalt vorherrscht, die dem platonischen Grundgedanken entspricht, aber erst durch den Beitrag Ernst Cassirers ihre methodisch schlüssige Integration findet. Diese methodisch kontrollierte Vielstimmigkeit stellt, wie der Blick auf einige andere technikphilosophische Ansätze nach 1945 im letzten Abschnitt zeigen wird, den großen Vorteil der Philosophie der symbolischen Formen dar.

Die Philosophie der Technik im weiten Sinne, dies zeigte der Blick auf Platon, ist keine Erfindung des neunzehnten oder gar zwanzigsten Jahrhunderts. Gleichwohl zeigte sich auch, dass die Technik bei Platon vor allem als philosophisches Radikal fungiert, das im dialogischen Wechselspiel von Gebrauch, Produktion und Kritik seine Wirkung entfaltet. Die sachlichen Probleme reichen dabei (in heutiger Terminologie) von der Anthropologie, der Gesellschaftstheorie samt Folgenabschätzung technischen Handelns, über den Zusammenhang von Können und Wissen bis zur Frage nach dem Verhältnis von Natur und Technik. Hier gilt es darzustellen, wie sich diese Fragestellungen und Problemlagen in der modernen Philosophie der Technik entwickelt haben. Es wird dabei chronologisch vorgegangen, nicht zuletzt deswegen, weil zahlreiche Bezugnahmen und Verweise auf das Gründungsdokument – nämlich Ernst Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* – die Inhalte prägen. So zeigt sich der methodische und inhaltliche Stand der technikphilosophischen Diskussion zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Form und Technik*.

b) Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877)

Ernst Kapps Buch *Grundlinien einer Philosophie der Technik* stellt das Gründungsdokument der modernen Philosophie der Technik dar.³²⁵ Vorangestellt ist dem Werk mit dem Untertitel *Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten* ein Ausspruch Edmund Reitlingers: „Die ganze Menschengeschichte, genau geprüft, löst sich zuletzt auf in die Geschichte der Erfindung immer besserer Werkzeuge“. Kapps Philosophie der Technik fragt nach der Entstehung

³²⁴ PPT, S. 177/178.

³²⁵ Auch Koelles *System der Technik* von 1822 könnte man dem Titel nach als erste moderne technikphilosophische Abhandlung bezeichnen. Dort geht es aber um die ökonomische Organisation des Staatswesens.

der Kultur und der Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins und führt ihre Darstellung methodisch anhand des Prinzips der Organprojektion durch. Mit Organprojektion ist eine zunächst unbewusste Übertragung von „Form, Functionsbeziehung und Normalverhältniss [sic!]“ der leiblichen Gliederung des Menschen auf die Werke seiner Hand und deren anschließende Bewusstwerdung gemeint: es geht sowohl um die Realisierung von Mechanismen nach organischem Vorbild, als auch um die Einsicht in die Wirkmechanismen des Körpers durch technische Apparate.³²⁶ Der maßgebliche Bezugspunkt der Argumentation Kapps, auf den immer wieder zurückgekommen wird, ist der anthropologische Maßstab, der (im Gegensatz zum *homo-mensura*-Satz) die leibliche Verfassung des Menschen meint, sodass Selbstbewusstsein für Kapp Bewusstwerdung des Leibes bedeutet.³²⁷ Im Rahmen des Theorems der Organprojektion kommt der Hand eine Sonderrolle zu. Sie ist nämlich erstens ein angeborenes Werkzeug, zweitens das Vorbild mechanischer Werkzeuge und drittens ist sie es, die diese mechanischen Werkzeuge erschafft, weswegen Aristoteles' Bestimmung der Hand als Werkzeug der Werkzeuge zutreffend sei.³²⁸ Anders als viele kulturkritische Denker unterscheidet Kapp nicht zwischen den Zwecken des Ornaments, der Bequemlichkeit und des natürlichen Bedürfnisses, sondern fasst die primitivsten Werkzeuge, die Maschinenteknik, die Instrumente der Wissenschaft und der Kunst unter der einheitlichen Rubrik der Artefakte zusammen. Er geht aus von der unmittelbaren Umgebung des Menschen – also dem anthropologischen Maßstab – und erkennt aus dieser Perspektive, dass Werkzeuge als nachgebaute Verstärkungen und Verlängerungen der körpereigenen Organe begriffen werden können.³²⁹ Kapp behauptet also eine durchgehende formale Analogie zwischen körpereigenen und projizierten Werkzeugen. Eine sprachphilosophische Überlegung wird zur Untermauerung der These herangezogen, indem die Bezeichnung von Artefakten zurückgeführt wird auf die ursprünglich vom Organismus ausgeführten Tätigkeiten. Die Mühle verweist auf das vom Mund ausgeführte Mahlen, woraus Kapp den Schluss zieht, dass das Wesentliche eines Werkzeuges nicht seine *materielle* Beschaffenheit, sondern seine *Funktion* ist.³³⁰ Die Selbstkenntnis der menschlichen Physiologie folgt einer progressiven Projektion: ausgehend von den Extremitäten wird sozusagen immer weiter „in“ den Körper hinein gegangen, um der Erkenntnis immer tiefere organische Schichten zugänglich zu machen. Die Halbextremitäten genannten Sinnesorgane als Schwellen zwischen

326 Kapp, Ernst. *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (im folgenden zitiert als GPT), S. V/VI. Diese Überlegung findet sich, freilich nicht unter dem Titel der Organprojektion, schon in Senecas 90. Brief an Lucilius. Dort wird die Getreidemühle als externalisierte Version unseres Gebisses aufgefasst.

327 GPT, S. 2/3.

328 GPT, S. 40/41.

329 GPT, S. 42. Die Formulierung und die Blickrichtung ist ähnlich wie in *Sein und Zeit*: bei Benutzung der in der unmittelbaren Umgebung „zur Hand“ befindlichen Gegenstände erscheinen die ersten Werkzeuge als eine Verlängerung, Verstärkung und Verschärfung leiblicher Organe.

330 GPT, S. 47-52. Diese Bestimmung wird von Cassirer in *Form und Technik* aufgenommen.

innerer Nervenwelt und Außenwelt projizieren sich geschichtlich später nach außen als die Extremitäten, weswegen die Erkenntnis dieser Organe bzw. ihrer Struktur später erfolgt. In diesem Sinne ist für Kapp beispielsweise das Auge „das Vorbild aller optischen Apparate“.³³¹

Das siebte Kapitel, das das moderne Verkehrswesen als Inbegriff der „Maschine der Maschine“ erkennt, führt eine neue analytische Ebene ein. Es geht von hier an um das technische Gesamtsystem im planetarischen Maßstab. Die energetische Nutzung von Naturkräften führt zu einer Entlastung des menschlichen Körpers und einer neuartigen, relativen Unabhängigkeit von zeitlichen und lokalen Faktoren (wie Windstille) durch die Verwendung der Dampfmaschine.³³² Bezeichnend für den Grundgedanken ist Kapps Benennung der Dampfmaschine als „Allerweltsmaschine“, also als überall funktionierende Allzweckmaschine.³³³ Die lokale energetische Unabhängigkeit vom Wind führt gleichzeitig zu *systemischen* Auswirkungen im globalen Maßstab, insofern zur Kohlegewinnung Arbeitermassen erforderlich werden, deren vor allem räumliche Organisation all die Probleme nach sich zieht, die von Marx so eindrücklich beschrieben wurden.³³⁴ Die Veränderung lokaler Abhängigkeitsverhältnisse gegenüber der Natur, die neue regionale und globale Abhängigkeitsverhältnisse zur Folge hat, wird einen Grundtopos der Technikphilosophie in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts bilden. Zusammenfassend kann man Kapps Philosophie der Technik als eine Philosophie des organischen Zusammenhangs der Kultur bezeichnen, deren anthropologische Pointe darin besteht, die menschliche Kultur mit ihren Artefakten insgesamt als System von Mittelgliedern aufzufassen, das dem Menschen Selbsterkenntnis ermöglicht.³³⁵ In diesem Sinne sind Sprache und Werkzeug sich gegenseitig erhellende Mittel der Selbsterkenntnis: „Hiervon kann man, ohne gerade paradox zu sein, sagen, das Denken sei eben so wohl Werkzeug der Sprache, wie diese das Werkzeug des Denkens“.³³⁶ Schließlich wird die Methodik der Organprojektion auf das Staatswesen angewendet. Der Staat gilt unter dem organologischen Paradigma als Totalprojektion des Menschen, was mit Blick auf Arbeitsteilung, Menschwerdung, interne Kommunikation, geistig-sinnliche Einheit, Gewissen und Willensfreiheit durchdekliniert wird. Die Wichtigkeit des laut Kapp nun vollständig erreichten Selbstbewusstseins besteht darin, dass die nunmehr sichtbare organische Abhängigkeit der Glieder untereinander im Staatswesen die Moral befördern werde. Nur die bewusste Erziehung zur Einsicht in die organische Notwendigkeit könne den Menschen zur Selbsterkenntnis führen und somit

331 GPT, S. 77.

332 GPT, S. 126/127.

333 GPT, S. 128.

334 Vgl. Marx, Karl. *Das Kapital*, v.a. Abschnitt 4 über die Produktion des relativen Mehrwerts.

335 Cassirer wird dieses Argument in *Form und Technik* aufgreifen und symbolphilosophisch modifizieren, und zwar unter Aufnahme einer von Max Eyth vorgestellten Analogie zwischen Werkzeug und Sprache.

336 GPT, S. 289.

wahrhaft frei machen: „Hervor aus Werkzeugen und Maschinen, die er geschaffen, aus den Lettern, die er erdacht, tritt der Mensch, der *Deus ex Machina*, Sich Selbst gegenüber!“³³⁷ Mit diesen Worten beschließt Kapp seine organologische Kulturgeschichte.

c) Max Eyths *Lebendige Kräfte* (1905)

Max Eyths Werk hat einen anderen wissenssoziologischen Status als das Werk Ernst Kapps. Er betont im Vorwort, keine Lese Früchte vorzulegen, sondern auf dem „Boden der Arbeit“ entstandene Betrachtungen über lebendige Kräfte, die die Menschheit materiell bereichern und gleichzeitig ihre geistige Entwicklung stark beeinflussen.³³⁸ Max Eyth steht somit nicht für die Perspektive des kritischen Denkers, sondern für die Perspektive des Erfinders. Zentral ist seine Begriffsbestimmung der Technik und der Poesie: Technik sei alles, was dem menschlichen Willen eine körperliche Form gebe, und Poesie sei, was dem Mensch den geistigen Gehalt der ihn umgebenden Körperwelt offenbare.³³⁹ Poesie wird in diesem Sinne zu einer subjektiven Wahrnehmungsfähigkeit, die Eyth der zeitgenössischen Kultur abspricht und ihr „Blindheit für die Poesie der Technik“ vorwirft.³⁴⁰ Um seine These zu untermauern, bringt Eyth die Kriterien des Wahren, Schönen und Guten ins Spiel, die ihm zufolge zusammen jede höhere geistige Kultur definieren. Er dekliniert diese Kategorien an der Technik durch: Technik sei fraglos wahr, denn die Realität bezeuge unmittelbar die Funktionalität einer technischen Konstruktion; sie sei gut, weil sie das Leben erleichtere, freier und glücklicher mache; nur die Frage nach der Schönheit werde selbst von Ingenieuren oft negativ beantwortet, weil eine überkommene Ästhetik des guten Geschmacks den Blick für die Schönheit der Technik verstelle.³⁴¹ Diese ästhetische Perspektive stellt Eyth in Frage und entwickelt einen pragmatischen Schönheitsbegriff.³⁴² Die Ubiquität der Poesie, wie sie in den stark anthropomorphen Beispielen Eyths zur Darstellung gebracht wird, stellt die spezifische pragmatisch-technische Schönheit allerdings eher infrage, als dass sie eine Bestätigung bietet. Entsprechend der kulturphilosophisch-organologischen Grundausrichtung, die schon bei Kapp zu sehen war, sieht Eyth in der Technik lebendige Kräfte am Werk, die konstant an der „Erschließung unbegrenzter Möglichkeiten“ arbeiten und dabei helfen, den Blick „von dem, was wir schaffen“ auf „das Wie unseres Schaffens“ umzulenken: Wort und Werkzeug – Geräte, Maschinen und technische Verfahren – unterscheiden den Menschen vom Tier und sichern ihm in einer feindlichen, von

337 GPT, S. 350/351.

338 In diesem Sinne steht Eyth in der Werkstatt- und Laientradition Da Vincis, der zu Zeiten der Renaissance die Werkstatt und die Reflexion dieser Arbeit gegen das nur akademische Bücherwissen in Stellung gebracht hatte. Vgl. Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Erster Band in ECW 2, S. 271.

339 Eyth, Max. Poesie und Technik (im folgenden zitiert als PUT), in: *Lebendige Kräfte*, S. 1/2.

340 PUT, S. 2/3.

341 PUT, S. 4-6.

342 PUT, S. 6.

körperlich meist überlegenen Tieren besiedelten Umwelt die Möglichkeit, dieser Körperwelt eine Form zu geben und damit Zwecke zu realisieren.³⁴³ Originell ist das an die Unterscheidung der beiden Merkmale anknüpfende Herrschaftsnarrativ, das eine Hierarchie zwischen Werkzeug und Sprache postuliert: aufgrund der Sprachfähigkeit der Sprache habe sie gegenüber dem stummen Werkzeug eine ungebührliche Herrschaft im Bewusstsein des Menschen errungen und den „Anspruch erhoben, das einzige Werkzeug des Geistes zu sein, und weil sie immer wieder dasselbe sagte, begann ihr die Menschheit zu glauben. [...] Sie vergißt über dem Werkzeug des Geistes den Geist des Werkzeugs“.³⁴⁴ Die humanistische Tendenz zur Verherrlichung einer untergegangenen Welt mache die Gegenwart blind für ihre eigenen Leistungen: „Wie die Sprache ein Werkzeug des Geistes ist, so ist umgekehrt auch das Werkzeug eine Sprache des Geistes. Man muß nur die Keilschrift lesen können, in der es zu uns redet“.³⁴⁵ Mit einer Wiederholung seines Arguments, dass es speziell in Deutschland noch am Sinn für die Poesie der Technik mangle, ruft Eyth dazu auf, den „idealen Gehalt unseres Schaffens“ nicht länger mit Gleichgültigkeit zu behandeln: nicht Herrschaft der Materie, sondern Beherrschung der Materie sei das Ziel.³⁴⁶ Dieser Verweis auf den idealen Gehalt technischer Praxis beschließt die Ausführungen Eyths, an die Cassirer in *Form und Technik* anschließen wird.

d) Eberhard Zschimmers *Philosophie der Technik* (1914)

Zschimmer entwickelt – wie der Untertitel *Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinnns über die Technik* besagt – die Philosophie der Technik zu einer höherstufigen Sinnanalyse weiter. Er fragt nicht nach den Folgen der Technik, sondern nach dem ihr innewohnenden Sinn. Auch er fundiert seine Sinnanalyse der Technik kulturtheoretisch, wenn er „das Reich der Zwecke, sofern es durch Ideen verständlich erscheint“ als „Kultur“ bezeichnet und die Fähigkeit ihren „Sinn“ zu erfassen darin sieht, „den systematischen Zusammenhang ein[zu]sehen, in welchem alle besonderen Begriffe von Kulturobjekten, seien es nun Handlungen oder Dinge, für die denkende Betrachtung stehen“.³⁴⁷ Man müsse in diesem Sinne hinterfragen, ob die Technik „ein menschentötendes Rechenexempel der exakten Naturforschung und der Nationalökonomie sei, weil es die technischen Produkte, die Maschinen, die Prozesse der chemischen Fabriken in gewisser Hinsicht sind“; genau wie man Kunstwerke physikalisch oder anhand ihres Warenwerts beschreiben könne, auf diese Weise aber

343 PUT, S.12/13. Eyth trägt also ein dem Prometheus-Mythos des Protagoras strukturell analoges Argument vor, wendet es allerdings historisch-anthropogenetisch und entkleidet es dem mythischen Personal.

344 PUT, S.13/14. Als illustrierendes Beispiel könnte man die lange Zeit gültige Aufteilung der Künste in Quadrivium und Trivium, in freie und unfreie Künste anführen.

345 PUT, S.20.

346 PUT, S.21/22.

347 Zschimmer, Eberhard. *Philosophie der Technik* (im folgenden zitiert als PDT), S. 23/24.

das Wesen der Kunst verfehle, so müsse man vielmehr die Technik als „organische Teilerscheinung eines größeren Phänomens, der Kulturentwicklung überhaupt“ verstehen.³⁴⁸

Weder als bewusste Gestaltung von Materie, noch als Methodik, noch als ökonomisches Prinzip der energetischen Sparsamkeit ist laut Zschimmer die Idee der Technik hinreichend präzise erfasst. Wenn man die Motivation des erfindenden Technikers erfragt, zeigt sich, dass er von einem bestimmten Gedanken beseelt ist, nämlich dem Zweck der materiellen Freiheit, der in der Technik seine eigentümliche Spezifizierung erlange als bewusste und freie Schöpfung.³⁴⁹ Der Sinn der Technik als Erlangung materieller Freiheit bedeutet für Zschimmer also eine emphatische Bejahung des menschlichen Möglichkeitssinns, um mit Musil zu sprechen. Das hier in Anschlag gebrachte Verständnis von Freiheit wird einsichtig, wenn man sich vergegenwärtigt, wovon eine Befreiung stattfindet. Es geht um eine Ausweitung der Möglichkeiten der zweckbestimmten Formung von Materie jenseits der natürlichen organischen Festlegung im menschlichen Organismus:

Es kommt darauf an, um mit Marx zu sprechen, die „*Emanzipation von der organischen Schranke*“ ebensowohl für den *arbeitenden Menschen* zu vollziehen, wie sie bis dahin, durch dessen Arbeit, nur allein für diejenigen vollzogen wurde, welche die köstlichen Früchte, d.h. die materielle Freiheit, davon genießen durften. Und zwar handelt es sich nicht allein um die Menschenarbeit, sondern, wie Sombart allgemein erkennt, um die Emanzipation der Technik von der Bedingtheit des organischen Lebens überhaupt.³⁵⁰

Die Befreiung von der Organismenarbeit, wie Zschimmer sich ausdrückt, ist das Ziel, welches er als Emanzipation von der organischen Schranke bezeichnet. Er will nicht wie Marx auf die kritische Diagnose hinaus, dass durch fortschreitende Arbeitsteilung die Ausbeutung des Arbeiters ihre organische Schranke verloren hat, sondern es geht ihm um die kulturtheoretische Idee, dass die Möglichkeiten unserer Einflussnahme auf die physikalisch gedachte Natur nicht auf die Möglichkeiten beschränkt sind, wie sie in biologischen Organismen bereits verwirklicht sind. Die technikanalytische Frucht der Fassung der Natur als produktive Kraft ist die Einsicht in die Existenzweise technischer Objekte und deren Relation zu den Naturgesetzen und menschlich gesetzten Zwecken: technische Objekte sind frei konstruierbare, von der Natur bisher nicht realisierte Regulatoren für physikalische und chemische Prozesse, die menschlichen Zwecken unterworfen werden können.³⁵¹ Worauf es Zschimmer ankommt ist keine metaphysisch-dogmatische Behauptung über das Wesen der Natur, sondern die methodische Bekämpfung des Anthropomorphismus, ja allgemein des Biomorphismus in der Gestaltung technischer Lösungen. Die Abkehr vom Biomorphismus zeigt sich am deutlichsten in der Entwicklung des Maschinenbaus,

348 PDT, S. 26-28.

349 PDT, S. 41-43.

350 PDT, S. 87/88. Die Relevanz dieses Zitats zeigt sich in der Analyse der Technik als symbolischer Form.

351 PDT, S. 98/99.

in welchem nicht mehr „die Maschine die Handarbeit oder gar die Natur nachzuahmen sucht“, sondern versucht wird, die Aufgabe mit genuin maschinellen, d.h. „von den natürlichen oft völlig verschiedenen“ Mitteln zu lösen: „Mit der Nähmaschine wurde zugleich eine neue Nähweise, mit dem Walzwerk eine neue Schmiedeweise erfunden“.³⁵² Schon bei Zschimmer ist also die Technik im Sinne ihrer Artefakte auf die personale praktische Kompetenz bezogen, und er fordert die Förderung der Fähigkeit zur konstanten technischen Innovation. Nicht Technikfolgenforschung, sondern Technikmöglichkeitsforschung ist sein Ziel. Jenseits dieser Forschung will Zschimmer aber auch gestaltende Interventionen sehen. Der kulturbedingte Wirtschaftsbetrieb, der sich sachfremd der Technik bediene, dürfe nicht verwechselt werden mit der Idee der Technik: nicht die Technik als solche, sondern die Wirtschaftsform sei verantwortlich für die Verheerungen des modernen industriellen Kapitalismus.³⁵³ In seinem überaus optimistischen Fazit beschreibt Zschimmer die dramatische, massenhafte Ausweitung der kulturellen Produktion und definiert anhand einer impliziten Aufnahme des erweiterten Prometheus-Topos den Geist der Technik als revolutionär-schöpferische Geisteshaltung: „Wir sind über Nacht dazu berufen worden, ein *Titanengeschlecht* zu werden. [...] Der Geist der Technik bereitet sich vor zur Eroberung der Welt, zur Schöpfung einer neuen Zeit, die alle bisherigen Begriffe übersteigt“.³⁵⁴ So schließt die Sinnkritik der Technik mit einem utopischen Appell an eine meritokratisch gesinnte, auf die Auflösung aristokratischer Privilegien zielende zukünftige Generation von schöpferisch tätigen Menschen.³⁵⁵

e) Engelhardts *Weltanschauung und Technik* (1922)

Im Vorwort klärt Engelhardt auf über sein Ziel, nämlich „die Bedeutung der Technik für das Geistesleben unserer Tage darzustellen“, d.h. es handelt sich gewissermaßen um Technikfolgenforschung aus weltanschaulicher Perspektive.³⁵⁶ Die phänomenologische Perspektive Engelhardts ist charakteristisch für eine gewisse Strömung der Technikphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Technik wird als dominierende Kulturmacht wahrgenommen, wenn auch vermischt mit der Wirtschaft. Die Analyse der Technik in ihrer Vermischung mit verschiedenen geistigen Faktoren ist das Erkenntnisinteresse Engelhardts, und das Ziel ist die Formulierung der Prinzipien eines genuin technischen Geistes.³⁵⁷ Als Vorbild sieht er Max Eyth: Zweckgedanke, Schaffensprinzip und soziale Frage werden als zentrale Motive ausgemacht, die die ersten zarten

352 PDT, S. 103.

353 PDT, S. 154.

354 PDT, S. 176.

355 PDT, S. 183.

356 Engelhardt, Viktor. *Weltanschauung und Technik* (im folgenden zitiert als WUT), S. V.

357 WUT, S. 14/15.

Knospen des erblühenden Geistes der Technik darstellen.³⁵⁸ Als zentralen Wert dieses Geistes der Technik macht Engelhardt die Freiheit aus. Da die Zunahme an systemisch-sozialer Abhängigkeit, die sich in der Moderne zeigt, durch eine heteronome Form der Technik zustande kam, ist dieses Problem selbst nicht technisch lösbar. Für die Philosophie der Technik steht somit die Einsicht zu Buche, dass technischer Fortschritt Probleme mit sich bringt, die selbst nicht technisch zu beheben, sondern Gegenstand der Ethik sind. In diesem Sinne fordert Engelhardt eine „Ethisierung der Technik“ und ihre „Entmaterialisierung“, es geht also darum, „in der psychischen Sphäre“ die der technischen „Entwicklung entsprechenden ethischen Kategorien auszubilden“.³⁵⁹ Benötigt wird eine ethische Erziehung des Menschen, die ihn vorbereitet auf die Gefahren des hochtechnisierten Zeitalters, d.h. auf die Gefahren, die nicht mehr primär von der Natur, sondern vielmehr vom Menschen selbst ausgehen: „Wir müssen uns selbst beherrschen, wie wir die Natur beherrschen. Das ist mit kurzen Worten die Aufgabe, welche uns die Technik in geistigen Regionen zu lösen gibt“.³⁶⁰ Es ist also vor dem Hintergrund der Leitfrage Engelhardts eigentlich mehr von einer Ethisierung der Philosophie der Technik zu sprechen als von einer Ethisierung der Technik als solcher. Dem entspricht, dass Engelhardt die Erziehung des Menschen dadurch an die Möglichkeiten und Risiken moderner Technik anpassen will, dass er die Besetzung gesellschaftlich relevanter Positionen durch technisch denkende Individuen fordert.³⁶¹ Mit dieser doppelten Forderung nach ethischer Fundierung technischen Schaffens und der stärkeren gesellschaftlichen Einbeziehung des Technikers beschließt Engelhardt seinen Beitrag zur Philosophie der Technik.

f) Coudenhove-Kalergi *Apologie der Technik* (1922)

Unter dem Motto „Ethik ist die Seele unserer Kultur – Technik ist ihr Leib: mens sana in corpore sano!“ legt Coudenhove-Kalergi, der Vordenker der europäischen Idee, eine in martialischen Begriffen gehaltene Apologie der Technik vor. Sie rückt vor allem den darwinistischen Topos vom Kampf ums Dasein in den Mittelpunkt und orientiert sich dabei an klassischen kulturkritischen Argumentationsmustern und Motiven, die auf interessante Weise gemischt und variiert werden.

Der Fluch der Kultur bestehe darin, die Entfaltung des Menschen zu hemmen, und so sei die Sage vom verlorenen Paradies (analog dem Prometheus-Motiv) in dem Sinne zu verstehen, dass der europäische Mensch aus dem „Reiche der Freiheit, der Musse und des naturgemässen Lebens“

358 WUT, S. 27-30.

359 WUT, S. 65/66. Es handelt sich der Sache nach also um eine Reflexion der Art, wie sie später von Hans Jonas in seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung* mit Blick auf die Zerstörung der natürlichen Grundlagen menschlichen Lebens angestellt wurde.

360 WUT, S. 69/70.

361 WUT, S. 73/74.

verbannt worden sei.³⁶² Zur Überwindung dieser Übel führt die „Kulturspirale, die aus dem Paradies der Vergangenheit in das Paradies der Zukunft“ überleitet.³⁶³ Es werden also zwei verschiedene Kulturbegriffe in Anschlag gebracht, ein negativ und ein positiv konnotierter. Die geschichtsphilosophische Konstruktion, die nicht nur ein Paradies der Vergangenheit, sondern auch ein Paradies der Zukunft annimmt, bricht somit aus dem rousseauistischen Schema aus. Das Verhältnis von Ethik und Technik ist dabei ein familiäres, insofern Ethik die Naturkräfte in uns beherrschen lehrt, und Technik die Naturkräfte außer uns: „Ethik sucht durch heroische Verneinung den Menschen zu erlösen: durch Resignation – Technik durch heroische Bejahung: durch Tat“.³⁶⁴ Coudenhove-Kalergi postuliert eine technische Weltmission Europas: der prometheische Geist Europas ist der Wille zur tätigen Veränderung der Welt, sei es die Brechung des politischen Despotismus oder die Beendigung der Gewaltherrschaft der Natur über den Menschen. Nicht Schicksalsergebenheit, sondern tätige Befreiung ist gefragt. Unter dem weltgeschichtlichen Titel einer *technischen Weltwende* wird eine Epocheneinteilung eingeführt, laut der die Entdeckung der modernen Technik in Europa vergleichbar ist mit der Erfindung des Feuers: die europäische technische Weltwende soll im Verbund mit der Ethik als zweite Promethie die wahrhafte Kultur inaugrieren.³⁶⁵ Coudenhove-Kalergi sieht Europa als welthistorischen Entwicklungsmotor, der durch Erfindungen nicht nur neue Kulturen, sondern aufgrund materieller Innovationen ganz neue Zeitalter hervorbringt. In diesem Sinne erkennt der Vordenker der europäischen Idee einen Feldzug der Technik, der den technischen Fortschritt als einen „Befreiungskrieg“ gegen den „härtesten, grausamsten und unbarmherzigsten Tyrannen: die nordische Natur“ erscheinen lässt.³⁶⁶ Die gesellschaftspolitische Ebene wird deswegen relevant, weil alle nicht hochtechnisierten Gesellschaften Coudenhove-Kalergi zufolge *per se* Sklavenhaltergesellschaften sind, sodass nur eine Technik, die Sklavenarbeit durch Maschinenarbeit ersetzt und gleichzeitig die Produktivität erhöht, für die Vergeistigung menschlicher Kultur eintreten kann.³⁶⁷ Der Geist des technischen Zeitalters ist gleichzeitig heroisch und pazifistisch: „heroisch, weil Technik Krieg mit verändertem Objekt ist – pazifistisch, weil sich sein Kampf nicht gegen Menschen richtet, sondern gegen Naturgewalten“.³⁶⁸ War in kriegerischen Zeiten die Feigheit eine Todsünde, so wird die Trägheit zur Todsünde des technischen Zeitalters. In diesem Sinne ist es die in der Moderne erlernte Fähigkeit zu fliegen, die symbolisch für das Überwinden der Trägheit und damit für moderne Tugend steht.³⁶⁹

362 Coudenhove-Kalergi, Richard. *Apologie der Technik* (im folgenden zitiert als ADT), S. 6.

363 ADT, S. 13.

364 ADT, S. 14.

365 ADT, S. 24. Cassirer wird in *Form und Technik* analog von einer Weltwende der Erkenntnis sprechen.

366 ADT, S. 34.

367 ADT, S. 39/40.

368 ADT, S. 44.

369 ADT, S. 45.

Die technische Weltmission ist von einer bestimmten ethischen Auffassung geprägt: „Nicht Lust ist unser Ziel – sondern Freiheit; nicht Beschaulichkeit ist unser Weg – sondern Tat“.³⁷⁰ Gerade mit Blick auf spätere Klassiker der Technikethik wie *Das Prinzip Verantwortung* liegt hier eine fundamental andere Einschätzung der Technik vor. Insofern laut der *Apologie der Technik* das jetzige Zeitalter durch technische Arbeit ein zukünftiges goldenes Zeitalter vorbereitet, ist es die Pflicht jedes Bürgers, an dieser technischen Kapitalakkumulation mitzuarbeiten.³⁷¹ Dabei ist die delikate Balance zwischen progressivem und konservativem Denken zu halten. Leib und Seele der Kultur, also Technik und Ethik, müssen zusammen arbeiten, weil sich ihre jeweiligen Ziele alleine nicht erreichen lassen. Ähnlich wie bei Platon wird eine Herrschaft der technischen Zivilisation über sich selbst thematisiert: „Wie der Körper Organ der Seele ist, so muss sich die Technik der ethischen Führung unterwerfen“, insofern „weder Kunst noch Technik noch Wissenschaft noch Politik“ Selbstzweck seien, sondern selbst nur Mittel und „Wege, die zum Menschen führen – zum starken, vollendeten Menschen“.³⁷² Auf diese Selbstherrschaft hinzuarbeiten ist die Aufgabe der Philosophie der Technik.

g) Dessauer und das *Problem der Realisierung* (1928)

Friedrich Dessauer will mit seinem Buch Widerspruch hervorrufen und fordert keine apodiktischen Thesen, sondern eine fruchtbare interdisziplinäre Diskussion: die Philosophen werden angesprochen, um ihre Aufmerksamkeit auf die Technik zu lenken; die Techniker werden angesprochen, um sie zu einer Selbstbesinnung anzuspornen; an die gesamte Kulturmenschheit wird appelliert, um deren Aneignung des inneren Wesens der Technik voranzutreiben.³⁷³ Wie Platon sieht Dessauer den Austausch von Philosophen, Technikern und Bürgern als entscheidend an. Dabei ist die Bekämpfung des kulturellen Ressentiments entscheidend, das der Technik entgegen schlage, weil sie im planetarischen Maßstab noch unverstanden sei. Als wesentlich für die geistige Durchdringung der Technik bezeichnet Dessauer die Einsicht in das Wesen der Erfindung. Es stelle eine Verzerrung seitens des technikfeindlichen Diskurses dar, die Notwendigkeit sozialer Organisation und ihre Hierarchiebildung lediglich auf die moderne Technik zu schieben; vielmehr sei gerade auf niedrigen Stufen der sozialen Hierarchie immer schon primitive Arbeit zu verrichten gewesen, was nicht darüber hinweg täuschen dürfe, dass insgesamt gerade die niedrigsten sozialen Schichten die größten Freiheitsgewinne durch technischen Fortschritt zu verzeichnen hätten.³⁷⁴ In

370 ADT, S. 60/61.

371 ADT, S. 63/64.

372 ADT, S. 68/69.

373 Dessauer, Friedrich. *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung* (im folgenden zitiert als DPR), S. IX/X.

374 DPR, S. 22/23.

diesem Sinne spricht Dessauer davon, dass es dem „Geist der Technik“ nicht um den Warenwert von Gegenständen geht, sondern um die gegenüber anderen Menschen geleistete Hilfe.³⁷⁵ Nicht die kapitalistische Massenproduktion, sondern die unternehmerische Erfindung bringt den Sachdienstgedanken der Technik – und damit den Geist der Technik – exemplarisch zur Geltung, der sich in der schöpferischen Freiheit gegenüber der natürlich-organisch realisierten Ordnung der Wirklichkeit manifestiert: „Der Flug des Menschen geht weit weg vom Vogelflug, gelang historisch erst als der bewegte Flügel verlassen wurde. Also nicht in Anlehnung an die Natur, nach einer der Natur ganz fremden Ordnung sind viele Werke der Technik gebaut“.³⁷⁶ Dennoch kann von einer Feindschaft der Technik gegenüber der Natur oder einer Herrschaft über sie keine Rede sein. Dessauer stellt stattdessen die These auf, der Sinn der Technik liege nur im Kampf gegen die „Naturknechtschaft“ und für die Selbstbeherrschung des Menschen, die sich zeige als „*Freiheit durch Dienstbarkeit*“.³⁷⁷ Insofern ein großer Teil der Menschheit lange Zeit lediglich als „menschliche Motoren“ gedient hätte, könne man in gewisser Hinsicht sagen, dass die Technik eher das menschliche Dasein (im emphatischen Sinne) bestimme, als dass „die Menschen Technik machen“.³⁷⁸ Diese Einsicht ist aus der Sprach- und Kunstphilosophie bekannt, wird von Dessauer aber auf besondere Weise ethisch gewendet: neue technische Möglichkeiten schaffen neue Probleme nicht nur im herkömmlichen Sinne einer ausgreifenden Spirale von technischen Problemen und technischen Lösungen. Vielmehr schaffe die Technik konkrete ethisch-politische Probleme in dem Sinne, dass erst die Möglichkeit technischer Bewältigung ethische Überlegungen praktisch relevant macht. Man muss also nicht nur von einer Ethisierung *der* Technik sprechen, sondern auch von einer *Ethisierung durch Technik*: gerade die Technikfolgenforschung und Technikfolgenabschätzung sind Produkte einer Ethisierung durch Technik, weil erst die modernen technischen Möglichkeiten eine prinzipielle Einsicht in Pfadabhängigkeiten technischer Entwicklung erlauben und somit die ethische Betrachtung von zukünftig zu treffenden Entscheidungen erst sinnvoll machen.³⁷⁹ Dies ist die philosophische Wirkung der Technik. Die realgeschichtlichen Auswirkungen der Technik und die Anerkennung der allgemeinen ethisch-geistigen Bildung früherer Zeiten zeigen, dass guter Wille bei der Verbesserung des Lebensstandards allein nichts ausrichten kann:

Wenn man sich verwundert fragt, warum das Mittelalter und die vorangegangenen Zeiten Menschen verzehrten wie Feuer trockenes Holz, und warum so gut wie nichts für die unteren Klassen, für die Armen geschah, trotzdem doch edle Denker, Dichter, Heilige

375 DPR, S. 25/26.

376 DPR, S. 40/41.

377 DPR, S. 85/86. Meine Hervorhebung.

378 DPR, S. 95-97. Man assoziiert hier unweigerlich Aristoteles' Formulierung, laut der Sklaven beseelte Werkzeuge seien.

379 DPR, S. 97.

damals gelebt und die erhabenste Lehre gepredigt haben, so heißt die Antwort: Man hatte keine Ahnung, wie man so etwas macht.³⁸⁰

Die Lektion des Geistes der Technik ist in diesem Sinne keine bloß technische, sondern eine zutiefst ethische, denn die „Technik hat es grundsätzlich möglich gemacht, den Massen zu helfen, und infolgedessen war es nun ethische Aufgabe, ihnen zu helfen“.³⁸¹ Die soziale Architektur veränderte sich und Abhängigkeiten nahmen eine andere Form an: Verflechtungen wurden lokal weniger sichtbar, dafür aber regional und global tiefer; man schaffte nicht mehr nur für einen kleinen Kreis, sondern für zeitlich und räumlich oft weit entfernte Menschen, die man persönlich vielleicht gar nicht kannte. Dessauer zufolge ist die Technik deswegen eine humanistische Kraft ersten Ranges, weil sie eine praktisch relevante *humanitas* schafft, die ethisch-politischer Verantwortung unterliegt. In diesem Sinne postuliert er unter dem Titel des Geistes der Technik ein „ideales Subjekt der Technik, das aus allen ihren Werken uns anschaut,“ wenn man es nur zu sehen vermag: „In jedem Werk der Technik schaut uns nicht nur die ganze Natur an“, sondern auch „das ganze Reich des noch Möglichen“, mithin auch die „Zukunft des Menschengeschlechtes“.³⁸² Der Geist der Technik bedeutet für Dessauer die Mentalität eines ethisch fundierten idealen Subjekts der Technik, das der Zukunft zugewandt ist und das Mögliche als prometheisches Versprechen im Sinne Aischylos’ begreift.

2. Die Technik als symbolische Form

a) Die Frage nach der Technik: Exposition und Defizite

Der Blick auf die Geschichte des philosophischen Fragens nach der Technik wies die Technik als wesentliches kulturelles Mittel der Selbstsorge des Menschen aus. Dabei kamen in der Betrachtung des platonischen Denkens über die Technik die Problemfelder der politischen Selbstherrschaft, des Zusammenhangs von Technik und Kulturentwicklung, der Interkulturalität und des Rechts, des Verhältnisses von Natur und Technik sowie die technische Gesellschaft und ihre Arbeitsteilung in den Blick. Die moderne Philosophie der Technik bis 1930 eröffnete, ebenfalls in kulturphilosophischer Betrachtungsweise, weitere Problemfelder. Dazu gehört die Frage nach technischer Entwicklung des Selbstbewusstseins, nach Wahrheit, Schönheit und Ethik der Technik, die Philosophie des Erfindens, die Sinn-Analyse der Technik und ihr Verhältnis zur organischen Natur, das Verhältnis von moderner Technik und Weltanschauung und schließlich die politisch-historische Frage nach Verantwortung für die technische Zivilisation. Diese Problemfelder

380 DPR, S. 104-109.

381 DPR, S. 111/112.

382 DPR, S. 151.

verweisen auf unterschiedliche Begriffe von Technik.³⁸³ Technik kann vor dem Hintergrund der bisherigen Analysen vorläufig verstanden werden 1. als Gesamtheit technischer Geräte und Apparaturen, welche die technische Zivilisation konstituiert, 2. als Werkzeuggebrauch mit seiner Entwicklung und 3. als personale praktische Kompetenz. Diese Technik-Begriffe hängen offenkundig in den oben genannten Problemfeldern untereinander zusammen. Es ist entscheidend für das Verständnis der Technik als symbolischer Form und der Cassirerschen Frage nach der Technik zu verstehen, welche Begriffe von Technik auf welche Weise und an welchem systematischen Ort eine Rolle spielen. Anhand der Rekonstruktion des Argumentationsverlaufes in *Form und Technik* soll klar werden, welche Begriffe von Technik auf welche Weise zu behandeln sind, und wie Cassirer es schafft, die bei Platon so wichtige Polyphonie der Perspektiven auf die Technik unter modernen Voraussetzungen wieder zu gewinnen. Entsprechend werden hier zunächst anhand einer Interpretation des Technikaufsatzes die verschiedenen Begriffe von Technik, ihre Problemfelder und die philosophischen Ansprüche an eine Philosophie der Technik entwickelt, wie sie sich aus dem allgemeinen Anspruch einer Kulturphilosophie für Cassirer ergeben. In einem weiteren Schritt wird die methodische Behandlung der Technik als einer symbolischen Form durchgeführt und der Zusammenhang mit dem System der symbolischen Formen geklärt. Insofern bestimmte Begriffe von Technik und damit verbundene Problemfelder von der methodischen Behandlung der Technik als symbolischer Form ausgeschlossen sind, wird schließlich aufgezeigt, an welchem systematischen Ort diese Probleme bei Cassirer behandelt werden. Da diese Betrachtungen nicht alle zur kulturphilosophischen Fragestellung im engeren Sinne gehören, aber maßgebliche Teile einer Philosophie der Technik darstellen, findet die abschließende Integration und Synopsis sowie der Vergleich mit anderen technikphilosophischen Entwürfen erst im letzten Abschnitt statt.

In seiner philosophischen Exposition der Frage nach der Technik wirft Cassirer den Blick auf einige neuralgische Punkte der technikphilosophischen Diskussion und diagnostiziert Defizite, deren Auffächerung eine erste Charakteristik seines Beitrages zur Philosophie der Technik ergibt. Dabei wird das erste Defizit nicht unmittelbar benannt, sondern erst durch den Test einer bestimmten Hypothese als Defizit erwiesen. Die in den Technikaufsatz einführende Hypothese lautet, dass unter der Annahme des Maßstabes der realen Wirksamkeit in der zeitgenössischen Kultur ohne jeden Zweifel ein Primat der Technik unter den Kräften der Kultur zu konstatieren ist und folglich eine allgemeine Unterwerfung aller geistigen Potenzen unter sie droht.³⁸⁴ Der erste Begriff von Technik im Technikaufsatz ist somit der der technischen Zivilisation, das erste

383 Zum Begriffsfeld des Technischen vgl. SWT, S. 22-24 und Recki, Birgit. Technik als Form der Freiheit, in: *Strategie. Planung. Umweltrecht*, S. 9.

384 Cassirer, Ernst. *Form und Technik* (im folgenden zitiert als FuT), in ECW 17, S. 139.

Problemfeld ist die Technokratie-These, also das Problem einer Herrschaft der Technik.³⁸⁵ Gegenüber dieser These meldet Cassirer philosophische Bedenken an, denn selbst bei hypothetischer Annahme des Maßstabes der realen Wirksamkeit und der daraus folgenden Technokratie-These bleibe es eine der „Grundbestimmungen des Geistes“, dass er unter dem Anspruch steht, eine Macht, die ihn unterwirft, wenigstens „zu erkennen und sie als das, was sie ist, zu sehen“.³⁸⁶ Dieser Einwand hat Cassirer zufolge nicht bloß theoretische Folgen. Die philosophisch geklärte Sicht führt vielmehr zur Auflehnung gegen „jede bloße Fatalität der Sachen und Sachwirkungen“, dann aber auch zu einer „Rückwendung“ des Geistes in sich selbst, in deren Verlauf er zu „einer neuen Stärke und Tiefe“ gelangt.³⁸⁷ Die Handlungsfähigkeit gerade des modernen Menschen hängt mit der reflektierten Abwehr von Determinismen aller Art zusammen. Die zweite Diagnose eines Defizits mit Blick auf die zeitgenössische Philosophie besagt, dass sie der in Hegels Diktum artikulierten Anforderung, ihre Zeit in Gedanken zu erfassen, auf dem Gebiet der Technik nicht genügt habe; zwar hätten sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts viele Philosophen mit dem Thema Technik befasst und seien durch technische „Begriffe und Fragestellungen“ beeinflusst worden, von einer wirklichen geistigen Durchdringung des Phänomens seien aber gerade der philosophische Pragmatismus und die Lebensphilosophie noch weit entfernt.³⁸⁸ Cassirers eigene, explizite Formulierung des Anspruchs an die moderne Philosophie führt zur maßgeblichen Charakteristik seiner Frage nach der Technik: seit der Renaissance und der mit ihr beginnenden Neuzeit habe „die Philosophie alle Mächte des modernen Geistes vor ihr Forum gezogen und sie nach ihrem Sinn und Recht, ihrem Ursprung und ihrer Geltung gefragt“, die Technik aber sei „diesem Kreis der philosophischen Selbstbesinnung noch nicht wahrhaft eingeordnet“.³⁸⁹ Dieses philosophisch defizitäre Missverhältnis von Einsicht und Macht der Technik kennzeichnet die „Bildungstendenzen unserer Epoche“ und zeigt die „Aufgabe“ an, welche „im gegenwärtigen Zeitpunkt der Entwicklung, die Philosophie gegenüber der Technik zu erfüllen hat“, nämlich eine systematische Behandlung des Phänomens.³⁹⁰ Mit dieser auf die zeitgenössische Philosophie

385 Vgl. zu diesem Thema SWT, S. 23. Siehe Abschnitt E. II. 1.

386 FuT, S. 139. Die hypothetische Annahme des Maßstabs der realen Wirksamkeit wird von Cassirer, ohne dass er dies explizit anspricht, zunächst in Suspens genommen; ihre Widerlegung findet erst im Rahmen der methodischen Klärung der Technik als symbolischer Form statt.

387 FuT, S. 139/140. Es wird auf diese Weise unmittelbar klar, dass Cassirer seine Philosophie der Technik im Rahmen einer Philosophie der Freiheit entfaltet. Siehe Abschnitt E.

388 FuT, S. 140/141. Cassirer bezieht sich hier auf die akademischen Philosophen. Wie der Argumentationsverlauf zeigen wird, schätzte er die Beiträge der philosophierenden Techniker durchaus.

389 FuT, S. 141. Es wird sich in der Folge zeigen, dass die Kulturphilosophie sich nicht damit begnügt, sogenannte moderne Kräfte des Geistes vor ihr Forum zu stellen. Die Formulierung an dieser Stelle bezieht sich auf den Ausgangspunkt der Argumentation, nämlich die von Cassirer referierte, aber nicht geteilte Diagnose einer vermeintlichen Technokratie in der Moderne.

390 FuT, S. 141/142. Der Hinweis auf die *gegenwärtige* Aufgabe der Philosophie der Technik impliziert, dass sich die Aufgabe im Lauf der Zeit ändern könnte. Ob Cassirer weitere Hinweise gibt, worin diese Aufgabe sonst noch bestehen könnte, wird sich im weiteren Verlauf der Argumentation zeigen.

zielenden Diagnose macht Cassirer den Übergang zur Darstellung seines methodischen Ansatzes, dessen unterschiedliche Facetten nun aufgefächert werden sollen.

b) Die Frage nach der Technik als Gerichtsprozess

Die Notwendigkeit einer systematischen Fragestellung in der Philosophie der Technik hat verschiedene methodische Gesichtspunkte. Die Funktion der Philosophie als das „logische Gewissen der Kultur“ kann Cassirer zufolge nur erfüllt werden durch eine transzendente Fragestellung im Sinne einer Frage nach der „Bedingung der Möglichkeit“ der „technischen Gestaltung“ im Rahmen einer allgemeinen Kulturphilosophie, und zwar so, dass die oben schon angesprochene „Rechtsfrage“ methodisch zurückgestellt wird zugunsten der Frage nach dem *Sinn* der Technik.³⁹¹ Cassirer greift also Zschimmers Forderung nach einer Sinn-Analyse in der Philosophie der Technik auf, modifiziert sie aber gemäß der Methodik der Philosophie der symbolischen Formen. Die grundlegende Klärung der Sinnfrage ist nur möglich, die Bedeutung der von sich aus stummen Technik wird nur dann preisgegeben, wenn auch hier „von der forma formata zur forma formans“ zurückgegangen wird, also von den technischen Gegenständen zu dem ihnen zugrunde liegenden Prinzip der Gestaltung.³⁹² Es handelt sich beim Aufweis des Sinns der Technik also um die Herausarbeitung der Technik als einer symbolischen Form. Wie in Abschnitt A dieser Arbeit ausgeführt, besteht die Methode der kritischen Phänomenologie im Aufweis der inneren Form anhand des Aufbauschemas mimisch, analogisch und rein symbolisch sowie in der Eingliederung der Technik in das System der symbolischen Formen anhand des korrelierenden Orientierungsschemas Ausdruck, Darstellung und reine Bedeutung. In *Form und Technik* zeigt sich bei der Ausführung dieser Aufgabe eine bestimmte Komplikation, denn die Frage nach dem Sinn der Technik droht verdunkelt zu werden, „indem sich dieser Frage andere Motive nicht nur zugesellen“, sondern sich ihr „unvermerkt unterschieben“, wie dies im Falle der „Gleichsetzung von

391 FuT, S. 142. Zur transzendentalen Fragestellung in der Philosophie der Technik siehe auch SWT, S. 17-19.

392 FuT, S. 142. Man sieht an dieser Stelle die Wichtigkeit des präzisen Lesens und der systematischen Klarheit hinsichtlich der Systemschemata der Philosophie der symbolischen Formen. Denn nur wenn klar ist, dass im System der symbolischen Formen nicht *prinzipiell* der Mythos für Ausdruck, die Sprache für Darstellung und die Erkenntnis für reine Bedeutung stehen kann, sondern das Verhältnis zu diesen Orientierungspunkten je nach Entwicklung der jeweiligen symbolischen Formen variiert, ist auch die Anweisung Cassirers aus dem Technikaufsatz verständlich: dass „Diese Aufgabe [...] sich *nicht darauf beschränken*“ kann, „der Technik im Ganzen der Kultur [...] einen bestimmten »Platz« anzuweisen – sie einfach *n e b e n* die andern Gebiete [...] zu stellen“, bedeutet nicht, dass sie das System der Philosophie der symbolischen Formen sprengt, weil „man die Analyse einer neuen symbolischen Form nicht *einfach* den übrigen Analysen beordnen kann“, wie Guido Kreis behauptet. Vielmehr sagt Cassirer hier, dass man die Technik als symbolische Form behandeln, d.h. von der *forma formata* auf die *forma formans* zurückgehen muss. Vgl. FuT, S. 142 und CFG, S. 404. [Meine Hervorhebungen]. Wäre Cassirer der Meinung gewesen, man könne die Technik nicht als symbolische Form analysieren, hätte er seinen Technikaufsatz an dieser Stelle (d.h. auf der vierten Seite) beendet, anstatt auf den restlichen Seiten darzulegen, wie das Verhältnis von Technik und den anderen symbolischen Formen zu verstehen ist.

»Sinn« und »Wert« passiert.³⁹³ Die Gefahr für die Philosophie der Technik liegt Cassirer zufolge darin, dass der Logikfehler der Gleichsetzung von Sinn und Wert „um so eher unbemerkt zu bleiben“ droht, als er kein Spezifikum der Philosophie der Technik ist, sondern „sich vielmehr auf die ganze Weite der »Philosophie der Kultur«“ erstreckt, wie im prototypischen Fall des Kulturkritikers Rousseau, der durch die Vorgabe der Frage der Akademie von Dijon dazu verleitet wurde, statt der eigentlich relevanten Frage nach dem Sinngehalt eines kulturellen Phänomens die Frage „nach ihrer L e i s t u n g“ zu stellen.³⁹⁴ Ob man als Maßstab dieser Leistung die Glückseligkeit der Menschen oder ihre (sittliche) Vervollkommnung anlegt, spielt dann keine Rolle mehr.³⁹⁵ Positiv gewendet zeigt sich an den Defiziten der Philosophie der Technik um 1930 die kulturphilosophische Einsicht, dass man sich zurückhalten muss, „einen Richterspruch zu fällen“, bevor man nicht das jeweils in Frage stehende Prinzip der Gestaltung seinem Sinn nach verstanden hat.³⁹⁶ Man kann nun eine erneute Charakterisierung von Cassirers Frage nach der Technik versuchen. Es handelt sich um einen mehrstufigen Gerichtsprozess, in dessen Verlauf, um im Bild zu bleiben, verschiedene Zeugen und Sachverständige gehört werden, um den schon von Platon als fundamental erkannten Austausch zwischen verschiedenen Rollen in der Gesellschaft methodisch und der Darstellung nach zu organisieren. Dabei werden die Einsichten, die bei der Beantwortung der Frage nach dem Sinn der Technik gewonnen werden, einige Annahmen aus anderen Philosophien der Technik infrage stellen und revidieren. Zu diesem Komplex gehört auch die Klärung, an welchem systematischen Ort im Werk Cassirers die Antworten auf bestimmte Fragestellungen der Philosophie der Technik zu finden sind, wenn sich diese als plausibel erweisen.

c) Der Sinn der Technik. Der Mensch als selbstbewusstes Kulturwesen

Mit dem Beginn der Verhandlung über den Sinn der Technik wechselt Cassirer in seiner impliziten Moderation des Gesprächs über die Technik die wissenssoziologische Perspektive. Er lässt nun nicht mehr nur, wie in seiner Exposition des Problems, die Technikkritik, sondern die Techniker selbst zu Wort kommen. Dies hat seinen guten methodischen Grund, denn die Sinnfrage erfordert, wie oben ausgeführt wurde, eine Betrachtung nicht der technischen *Werke*, sondern des technischen *Wirkens*. Es waren allerdings primär die Menschen, die „selbst von der Technik herkommen und mitten in ihrer produktiven Arbeit stehen“, welche das Wirken der Technik im Rahmen der allgemeinen Frage nach der *ideellen* Entwicklung der Menschheit betrachteten und damit die moderne Frage nach der Technik erst „auf diejenige Niveaufläche erhoben“ haben, der „alle

393 FuT, S. 145.

394 FuT, S. 145/146.

395 FuT, S. 146. Den hier vorgestellten kulturphilosophischen Logikfehler macht, wie der Rückblick auf die These von der Tragödie der Kultur zeigt, auch Georg Simmel.

396 FuT, S. 147.

eigentlich geistigen Grundentscheidungen angehören“, wie Cassirer mit explizitem Verweis auf die philosophierenden Ingenieure Zschimmer und Dessauer betont.³⁹⁷ In diesem Gedanken kommen die Ansprüche des Philosophiehistorikers Cassirer mit seinen Ansprüchen als systematischer Denker zusammen. Denn er sieht, dass durch den Bezug auf die Idee das Problem der Technik „wieder auf seinen ersten historischen Ursprung zurückgeführt“ und „mit ihm verknüpft“ wird, nämlich auf das Verhältnis von Idee und Erscheinung bei Platon, der die Reflexionsfigur des Demiurgen nutzte, um „Sinn und Bedeutung der Idee“ zu explizieren: „Sollte es ein Zufall sein, wenn dieses eigentümliche Grundmotiv des Platonismus sich auch in der modernen Reflexion über Sinn und Wesen der Technik immer stärker geltend macht?“³⁹⁸ Die Verbindung zwischen Platon und der modernen Philosophie der Technik aus der Perspektive des Ingenieurs ist die maßgebliche philosophiehistorische Pointe im Technikaufsatz, die in der Folge auch methodisch Früchte trägt. Cassirer referiert affirmativ die These Max Eyths, wonach Technik alles sei, was dem menschlichen Willen eine körperliche Form gebe, und zieht daraus die Konsequenz, dass eine Reduzierung der Technik auf den Status als „angewandte Naturwissenschaft“ dem menschlichen Willen und der „Allheit des Geisteslebens“ nicht gerecht werden kann.³⁹⁹ Auf diese Weise zeigt sich, dass es der Blick auf *technische Praxis* ist, der ihren kulturellen Sinn offenbart und den Gang der Untersuchung vorzeichnet. Es geht einerseits um die Bestimmung des Wesens der Technik durch den Aufweis der Technik als symbolische Form und damit gleichzeitig um die Beziehung der Technik zu den anderen Mächten des Geistes.

Die erste methodische Frucht der affirmativen Befragung Max Eyths im Gerichtsprozess ist die von ihm betonte Analogie zwischen Technik und Sprache. Cassirer zitiert aus dessen Vortrag über *Poesie und Technik* Passagen, die ihrem anthropologischen Einschlag nach an den Mythos des Protagoras aus dem gleichnamigen Dialog Platons erinnern, dabei aber mit der Pointe aufwarten, dass die Sprache im Lauf der Geschichte eine ungebührliche Herrschaft über den Geist für sich beansprucht und damit die Technik marginalisiert habe.⁴⁰⁰ Entgegen der Technokratie-These sieht Eyth also vielmehr eine Art *Logokratie* in der Kultur, eine Herrschaft des Wissens über das Können.⁴⁰¹ Doch Cassirer hat an dieser Stelle weniger Interesse an der Logokratie-Diagnose als an der philosophiegeschichtlichen Tiefenschicht der Analogie von Sprache und Technik in der antiken

397 FuT, S. 142/143.

398 FuT, S. 143/144.

399 FuT, S. 144/145.

400 FuT, S. 148/149.

401 Bezogen auf die Philosophie der symbolischen Formen kann man von einer solchen Logokratie nicht sprechen. Dennoch ist klar, dass die Sprache eine Sonderrolle spielt. Vgl. dazu KP, S. 69ff. Hannah Arendt hat sich in der Debatte um den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts für seine Bezeichnung als Logokratie stark gemacht, um die Differenz zur den Ideologien des 19. Jahrhunderts hervorzuheben. Vgl. Backes/Kailitz (Hrsg.): *Ideokratien im Vergleich*, S. 40. Auf Arendts zugrunde liegenden Text *Ideology and Terror* sowie das Problem des Totalitarismus wird weiter eingegangen in Abschnitt D über die geistige Signatur der Zeit.

Sophistik, in der die Sprache als Werkzeug und als Waffe verstanden wurde. Er destilliert aus der instrumentalischen Bedeutung der Sprache die implizite „Gegenthese“, dass „auch in jedem bloß stofflichen Werkzeug, in jedem *Gebrauch* eines materiellen Dinges im Dienste des menschlichen Willens, die Kraft des Logos schlummert“.⁴⁰² Nicht das materielle Ding selbst, sondern sein *Gebrauch* entfesselt die ihm inhärente Kraft des Logos. An wenigen Orten im Werk Cassirers wird so klar wie an dieser Stelle, welche wichtige Rolle die Kategorie der *Bewältigung* von Wirklichkeit spielt und welche Strukturmomente sie umfasst:

In diesen beiden Seiten seines Wesens ist die Kraft beschlossen, mit der er [der Mensch] sich gegen die äußere Wirklichkeit behauptet und Kraft deren er sich ein geistiges »Bild« dieser Wirklichkeit erst erringt. Alle geistige Bewältigung der Wirklichkeit ist an diesen doppelten Akt des »Fassens« gebunden: an das »Begreifen« der Wirklichkeit im sprachlich-theoretischen *D e n k e n* und an ihr »Erfassen« durch das Medium des *W i r k e n s*; an die gedankliche wie an die technische Formgebung.⁴⁰³

Obwohl die Betonung der Bewältigung und der Blick auf die Sprache nahe zu legen scheinen, dass der Beitrag der Technik lediglich in seiner realen Wirksamkeit zu finden ist, argumentiert Cassirer für eine diametral entgegengesetzte Position. Der Werkzeuggebrauch gewinnt seine Bedeutung nicht primär durch die Ausweitung des Machtbereichs des menschlichen Willens über den „engen Umkreis des menschlichen Leibes“, sondern der „eigentliche, der tiefere Ertrag“ zeigt sich darin, dass „die *A u s d e h n u n g* des Wirkens zugleich seinen qualitativen *S i n n* verändert und daß sie damit die Möglichkeit eines neuen Weltaspekts erschafft“.⁴⁰⁴ Die Darstellung dieser *Sinnveränderung* ist es, die es Cassirer im Laufe des Gerichtsprozesses erlauben wird, die Frage nach dem Sinn der Technik zu beantworten und damit die primäre Aufgabe der Philosophie der Technik zu lösen. In eins damit ist nunmehr die von Cassirer zu Beginn seiner Exposition der Frage nach der Technik referierte Hypothese fallen gelassen, dass es der Maßstab der realen Wirksamkeit sei, der für die Erfassung des Wesens der Technik und ihrer Rolle in der Kultur entscheidend sei. Damit ist auch klar, dass die auf dieser Hypothese beruhende Technokratie-These stark an Plausibilität verliert.⁴⁰⁵

Der nächste Schritt des Gerichtsprozesses, also die Bestimmung der Sinnveränderung durch die Technik, verlangt einen weiteren Wechsel der Perspektive. Die Diskussion verlagert sich von der einseitigen Betrachtung der Moderne zu Beginn des 20. Jahrhunderts hin zu einer hypothetischen Gegenüberstellung mit dem „Zwielicht“ des „magisch-mythischen Weltbildes“ bei

402 FuT, S. 149/150. Meine Hervorhebung. Die Sophistik stellt Cassirer dar in seinem Beitrag zum Lehrbuch *Dessoir* in ECW 16, S. 388. Schon hier zeigt sich, dass eine Gebrauchstheorie der Bedeutung die Möglichkeit des Missbrauchs und den Gebrauch als Waffe mitdenken muss.

403 FuT, S. 150.

404 FuT, S. 151.

405 Mehr dazu in Abschnitt E über den Geist der Technik und die Philosophie der Freiheit.

den sogenannten Naturvölkern und den scheinbar korrespondierenden technischen beziehungsweise magischen Weltzugängen; diese von Cassirer kritisierte Gegenüberstellung basiert allerdings auf einer *petitio principii*, die dem sogenannten Primitiven gewissermaßen eine Verwechslung seiner subjektiven Zustände mit dem Zustand der objektiven Welt vorwirft, als sei diese Grenze immer schon klar gezogen.⁴⁰⁶ Es ist dem gegenüber eine Grundeinsicht der Philosophie der symbolischen Formen, dass das Verhältnis des Menschen zu seiner Wirklichkeit, von Subjekt zu Objekt selbst erst ein Resultat ist, das aus dem „Ganzen seiner leiblichen und seiner seelisch-geistigen Betätigungen“ entspringt, sodass die Aufgabe darin besteht, die Modalität dieser „Auseinandersetzung“ in der Technik zu erfassen.⁴⁰⁷

Die Auseinandersetzung zu Subjekt und Objekt, wie sie in der Technik vollzogen wird, lebt in ihrer Darstellung vom Kontrast zur mythischen Praxis der Magie. In einer kritischen Betrachtung von James George Frazers Theorie der Magie in dessen Werk *The Golden Bough* moniert Cassirer, dass die Magie dort „zu nichts anderem und zu nichts Geringerem als zum ersten Anfang der »Experimentalphysik«“ gemacht werde; auf diese Weise werde dem magischen Weltzugang zugeschrieben, was eigentlich die Charakteristik und Leistung der Technik sei.⁴⁰⁸ An dieser Stelle ist die Ausdruckweise Cassirers missverständlich, insofern der Einwand nahe liegt, dass hier eine ähnliche Äquivokation vorgenommen werde, wie sie Frazer vorgeworfen wird, nämlich eine Äquivokation von Technik und Wissenschaft. Tatsächlich ist folgendes gemeint: nicht die methodisch kontrollierte Formulierung des Kausalsatzes als Erkenntnisprinzip, welche Sache der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, sondern eine intuitive, bei Frazer durch magische Ähnlichkeits- und Berührungsassoziation erklärte Leistung ist eigentlich das Proprium der Technik.⁴⁰⁹ Worum es sich dabei genau handelt, zeigt die weitere Differenzierung von Magie und Technik. Da die Magie nichts leistet außer einer „Entfaltung des Wunschbildes, das der Geist von dem zu erreichenden Ziele in sich trägt“ und sie sich des Wort- und Bildzaubers bedient, um „Nicht-Gegenwärtiges gleich einem Gegenwärtigen“ zu behandeln, wird von ihr eine echte „Auseinandersetzung“ von Welt und Ich noch nicht erreicht.⁴¹⁰ Hier zeigt sich das im Abschnitt über die Theorie des Begriffs

406 FuT, S. 152/153.

407 FuT, S. 153. Cassirer verweist für die Begründung auf die Einleitung zu Band 1 der *Philosophie der symbolischen Formen*. Hier sei entsprechend verwiesen auf Abschnitt A.

408 FuT, S. 154/155.

409 Dass Cassirer eine solche Äquivokation, gegen die er ja mit seiner Philosophie der symbolischen Formen angehen will, in *Form und Technik* nicht unterläuft, zeigt der weitere Verlauf der Argumentation, vor allem die explizite Gegenüberstellung von Technik und Wissenschaft. Das korrekte Verständnis dieser Passage ist auch wichtig für die beiden letzten Abschnitte dieser Arbeit. Der springende Punkt sei hier schon genannt: Frazer setzt sowohl Mythos und Magie, als auch Magie und Wissenschaft gleich. Auf diese Weise werden die Frazer-Rezipienten Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* ihre These erschleichen, wonach Mythos immer schon Aufklärung sei. Die entscheidende Passage bei Frazer zitiert Cassirer auf S. 159/160 in einer Fußnote.

410 FuT, S. 156.

erläuterte Äquivalenzprinzip der mythischen Sprache. In diesem magischen Modus ist das Bewusstsein von seinem Wunsch ganz ausgefüllt und kennt keine Distanz zum eigenen Wünschen. Hier liegt auch die spezifische Differenz von Technik und Magie. Denn es ist der Doppelprozess von Distanzierung und Erfassen, der die Leistung der Technik ausmacht. Statt der bloßen Artikulation eines Wunsches in der Magie ist es die Leitung und Kontrolle des Willens auf dem Weg zur Erfüllung, die technisches Verhalten auszeichnet: der echte Wille „offenbart sich nicht nur in der Fähigkeit der Ergreifung des Zieles, sondern in einer eigentümlichen Fähigkeit, das Ziel in die Ferne zu rücken und es in dieser Ferne zu belassen“.⁴¹¹ Der Wille ist die zentrale Instanz im Subjekt, auf welche die Cassirersche Analyse der Technik zielt. Auch hier spielt folglich das Motiv der Bewältigung eine Rolle. Anders als in den kulturkritischen Betrachtungen Simmels bedeutet Bewältigung hier nicht das Ziel einer Herrschaft über die Natur, sondern im Gegenteil die Herrschaft des Menschen über sich selbst durch die Anerkennung der Natur:

Die Durchführung des Willens kann niemals in der bloßen Steigerung seiner selbst gelingen; sondern sie verlangt, daß der Wille in eine ihm selbst ursprünglich fremde Ordnung eingreift und daß er diese Ordnung als solche weiß und erkennt. Dieses Erkennen ist immer zugleich eine Weise des Anerkennens. Der Natur wird jetzt nicht, wie in der Magie, das eigene Wünschen und Wähnen bloß untergeschoben, sondern es wird ihr ein eigenes unabhängiges Sein zugestanden.⁴¹²

Auf diese Weise wird ein gegenüber der Magie neues Verhältnis zur Wirklichkeit etabliert, das sich dennoch spezifisch von der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur unterscheidet, wie weiter unten ausgeführt wird. Der vom menschlichen Willen unabhängige Ordnungszusammenhang der technisch erfahrenen Wirklichkeit verliert aufgrund dieser Unabhängigkeit jedoch nicht seine Plastizität für den Menschen. Ganz im Gegenteil ist die Plastizität numehr „wie in einen festen gedanklichen Rahmen gespannt und auf bestimmte Regeln des »Möglichen« eingeschränkt“ und korreliert einem Willen, der durch diese Begrenzung eine klarere Bestimmung erfährt: „An die Stelle des bloß triebhaften Begehrens ist erst jetzt ein echtes, bewußtes *W i l l e n s* verhältnis getreten – ein Verhältnis, das Herrschen und Dienen, Fordern und Gehorchen, Sieg und Unterwerfung in eins faßt“.⁴¹³ Nicht die quantitative Ausdehnung des Machtbereichs des Menschen allein, sondern der Sinn der Wirklichkeit hat sich verändert: von einer relativ amorphen, zeitliche und räumliche Distanzen ignorierenden magischen Weltansicht hin zu einer strukturierten, doch partiell veränderbaren Ordnung voller Möglichkeiten.

Um diese Ordnung näher zu charakterisieren, setzt die implizite Moderation des

411 FuT, S. 156/157.

412 FuT, S. 157.

413 FuT, S. 157/158. Diese Bestimmung wird sich im Laufe der Argumentation dieser Arbeit noch aus anderer Perspektive zeigen. Siehe Abschnitt D über die geistige Signatur der Zeit.

Gerichtsprozesses in *Form und Technik* auf eine weitere Änderung der Perspektive, deren Implikationen für die Philosophie der Technik weit reichend sind. Von dem in der Exposition leitenden Technikbegriff, der primär auf die technische Zivilisation und die Gesamtheit der technischen Apparaturen zielte, wird übergegangen zu einem am Werkzeuggebrauch orientierten Technikbegriff. Dies ist methodisch insofern von entscheidender Bedeutung, als die Bestimmung der Technik als symbolischer Form davon abhängt, ob ein spezifischer und plausibler Ansatzpunkt für das Aufbauschema des Systems der symbolischen Formen zu finden ist. Gleichzeitig zeigt sich, dass die Unterscheidung zwischen moderner und vormoderner Technik – die in den meisten Werken, die sich an einem Technikbegriff der industriellen technischen Zivilisation orientieren, schweigend vorausgesetzt wird – bei Cassirer methodisch große Teile ihres Gewichtes verliert, denn „fast noch deutlicher als in all den Wunderwerken der modernen Technik stellt sich das Grundverhältnis [von Welt und Subjekt im technischen Weltzugang] in den ganz schlichten und unscheinbaren Phänomenen, in den ersten und einfachsten Anfängen des Werkzeuggebrauchs dar“.⁴¹⁴ Die in dieser Phase des Gerichtsprozesses leitende philosophische Frage nach dem *Sinn* der Technik braucht die Differenz von moderner und vormoderner Technik nicht, denn „der Abstand zwischen jeglichem noch so ungefügten und unvollkommenen Werkzeug“ und den „höchsten Erzeugnissen und Errungenschaften“ ist, wenn man lediglich auf das „P r i n z i p des Handelns“ blickt, „nicht größer, sondern geringer als die Kluft“, die „den ersten Gebrauch des rohesten Werkzeugs vom bloß tierischen Verhalten trennt. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß in dem Übergang zum ersten Werkzeug nicht nur der Keim zu einer neuen Welt b e h e r r s c h u n g liegt, sondern daß hier auch eine Weltwende der E r k e n n t n i s einsetzt“.⁴¹⁵ Die Unterscheidung zwischen moderner Technik und vormoderner Technik tritt in den Hintergrund. Der Fokus liegt nun auf dem Kontrast zwischen animalischem Wirken und genuin menschlichem Selbstbewusstsein. In diesem Sinne kommt die Technik auch als anthropologisches Radikal ins Spiel.

d) Die Technik und der Aufbau der Gegenstandswelt

Weiter oben wurde der Doppelprozess von Distanzierung und Erfassung als Spezifikum des technisch geläuterten Willens bezeichnet. Den Aspekt der Distanzierung erläutert Cassirer anhand der eigentümlichen Zwischenstellung des Werkzeuges, die der Mittelbarkeit des Denkens analog ist:

Alles Denken ist seiner reinen logischen Form nach mittelbar – ist auf die Entdeckung und

⁴¹⁴ FuT, S. 158.

⁴¹⁵ FuT, S. 158. Wie oben angemerkt, hatte Coudenhove-Kalergi von einer technischen Weltwende gesprochen, dabei aber eine Verantwortung der europäischen technischen Zivilisation gegenüber der Menschheit im Sinn gehabt. Welche Form von Erkenntnis Cassirer in seiner Aufnahme des Ausdrucks der Weltwende genau meint, zeigt die weitere Analyse.

Gewinnung von Mittelgliedern angewiesen, die den Anfang und das Ende, den Obersatz und den Schlußsatz einer Schlußkette miteinander verknüpfen. Das Werkzeug erfüllt die gleiche Funktion, die sich hier in der Sphäre des Logischen auftut, in der *g e g e n s t ä n d l i c h e n* Sphäre: Es ist gleichsam der in gegenständlicher Anschauung, nicht im bloßen Denken erfaßte »terminus medius«. Es stellt sich zwischen den ersten Ansatz des Willens und das Ziel – und es gestattet in dieser Zwischenstellung erst, beide voneinander zu sondern und in die gehörige Distanz zu setzen. Solange sich der Mensch zur Erreichung seiner Zwecke lediglich seiner Gliedmaßen, seiner körperlichen »Organe« bedient, ist solche Distanzierung noch nicht erreicht. Er *w i r k t* alsdann zwar auf seine Umwelt – aber von diesem Wirken selbst zum *W i s s e n d e s W i r k e n s* ist noch ein weiter Abstand. Wo alles Tun des Menschen darin aufgeht, die Welt zu *e r g r e i f e n*, da kann er sie noch nicht als solche *b e g r e i f e n* – da kann er sie noch nicht als eine Welt von Gegenständen in objektiver Gestalt vor sich hinstellen.⁴¹⁶

Die besondere Objektivität, die mit dem Hinausgehen über die körpereigenen Organe gewonnen wird, und welche die Technik von der Magie spezifisch unterscheidet, erklärt sich durch das Verhältnis des Willens zum eigenen Leib. Erst im regelmäßigen Werkzeuggebrauch wird das Grundkonzept der Kausalität auf eine neue Stufe gehoben, und zwar als intuitive Einsicht in gegenständliche Abhängigkeitsverhältnisse, denn das Werkzeug „gehört nicht mehr, wie der Leib und seine Gliedmaßen, unmittelbar dem Menschen zu“, ist daher nicht unmittelbar seinem Willen unterworfen; auf der anderen Seite repräsentiert das gebrauchte Werkzeug *nicht nur* sich selbst, als ein Ding „mit besonderen Merkmalen“, sondern ist immer auch „a l s etwas bestimmt“, indem es „z u etwas bestimmt ist“, bildet also eine „unlösliche Einheit“ aus Gegenstand und mit ihm verknüpfter „*V e r r i c h t u n g*“, welche den Blick öffnet auf eine vom Willen des einzelnen Menschen unabhängige Gegenstandswelt mit einer bestimmten Gesetzmäßigkeit.⁴¹⁷ Diese intuitive Einsicht erlaubt dem Menschen eine neue Form der Selbstkontrolle und stellt mithin eine wichtige Facette der Cassirerschen Philosophie der Freiheit und seiner in obigem Sinne humanistisch begründeten Kulturphilosophie sowie seiner philosophischen Anthropologie dar. Indem sich der Mensch durch den kontinuierlichen Werkzeuggebrauch eine objektive Sphäre erschließt, die Cassirer als eine bestimmte „Form des Sehens“ bezeichnet, wird das „triebhaft In-Besitz-Nehmen“ zurückgedrängt und das „erstrebte Ziel in die Ferne gerückt“, aber eben dadurch mittelbar erreichbar:

Die »Ab-sicht« begründet die »Voraus-Sicht«; begründet die Möglichkeit, statt auf einen unmittelbar gegebenen Sinnenreiz hin zu handeln, die Zielbestimmung auf ein räumlich Abwesendes und zeitlich Entferntes zu richten. Nicht weil das Tier an körperlicher Geschicklichkeit hinter den Menschen zurücksteht, sondern weil ihm diese eigentümliche Blickrichtung versagt ist, gibt es im Bereich des tierischen Daseins keinen eigentlichen

416 FuT, S. 158/159. Im ersten Teil des Zitats lehnt sich Cassirer, ohne den Namen Hegel zu nennen, an dessen *Wissenschaft der Logik* an, die ihren Platz unter den Klassikern der Philosophie der Technik durch ihre geistige Durchdringung des Verhältnisses von Mittel und Mittel, Logik und Technik verdient hat. Vgl. SWT, S. 60/61.

417 FuT, S. 160/161.

Werkzeuggebrauch.⁴¹⁸

An dieser Stelle zeigt sich exemplarisch die extreme literarische Verdichtung in *Form und Technik*. Das von Ernst Kapp – unter den Prämissen der Organprojektion respektive Organfunktionsprojektion – in Anschlag gebrachte Argument, wonach nicht die materiellen Eigenschaften, sondern die Funktion des Werkzeugs entscheidend sind, hatte Martin Heidegger – zusammen mit der terminologischen Trennung von Werk und Zeug in seine Analyse der Weltlichkeit in *Sein und Zeit* aufgenommen.⁴¹⁹ Es handelt sich also bei obigem Zitat um eine Kritik an Heideggers Darstellung des pragmatischen Raumes in der sogenannten Um-Sicht, die zugleich als anthropologische Abgrenzung zum Tier gebraucht wird. Um die Frage nach dem Sinn der Technik – die verhandelt wurde als Beschreibung der Sinnveränderung durch den kontinuierlichen Werkzeuggebrauch – zum Abschluss zu bringen, verweist Cassirer darauf, dass diese Sinnwendung keine plötzliche war, die direkt von einem Zustand zum anderen geführt hätte, sondern ein langsamer und komplexer Prozess. Obwohl es sich sowohl bei Sprache als auch beim Werkzeug um elementare Formen der Selbstkontrolle und der Bewältigung der Wirklichkeit handelt, werden beide „keineswegs unmittelbar als Schöpfung des Menschengestes begriffen“, sondern erscheinen als „»Gaben von oben« – als Geschenke eines Gottes oder Heilbringers“; dieser Anschein der Äußerlichkeit des Werkzeugs gegenüber dem Menschen „lichtet sich allmählich“ dadurch, dass „der Mensch es nicht nur g e b r a u c h t, sondern als er es, in ebendiesem Gebrauch selbst, fortdauernd u m b i l d e t“.⁴²⁰ Der Mensch erkennt in zunehmenden Maße seinen eigenen Beitrag zur Gestaltung der Wirklichkeit und erlebt auf diese Weise „eine fortschreitende Steigerung [...] seines Selbstbewußtseins“ als eines selbstverantwortlichen Kulturwesens, das ohne Hilfe von Göttern auskommen muss, d.h. er gelangt auf eine Stufe des „Wissens von sich selbst“, das „der griechische Mythos in der Gestalt des P r o m e t h e u s festgehalten hat“.⁴²¹ Wie im antiken Mythos bei Hesiod und Aischylos ist das neue Selbstbewusstsein auch für Cassirer mit einem Bewusstsein der Härte des selbstverantwortlichen kulturellen Lebens verbunden. Analog zum Topos des Goldenen Zeitalters, in welchem die Menschen von den Göttern versorgt wurden, wird das nunmehr abgelöste „Wunsch- und Traumland“ der Magie mit der „Strenge“ und „Notwendigkeit“ der technisch erschlossenen Welt kontrastiert, die den Menschen allerdings „nicht gleich den Mauern eines

418 FuT, S. 159.

419 „Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. [...] *Ein Zeug* »ist« strenggenommen nie. Zum Sein von *Zeug* gehört je immer ein *Zeugganzes*, darin es dieses *Zeug* sein kann, das es ist. *Zeug* ist wesenhaft »etwas, um zu...«. [...] Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht. Der Umgang mit *Zeug* unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*“. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, S. 68/69.

420 FuT, S. 162.

421 FuT, S. 163.

Kerker's“ gefangen hält, sondern ihm im Gegenteil eine „neue Freiheit“ eröffnet, insofern sich für die technische Gestaltung die Welt „nicht als ein schlechthin starres Dasein, sondern als ein modifizierbarer, als ein bildsamer Stoff“ darstellt.⁴²² Für dieses prometheische Selbstbewusstsein des Menschen, das er durch sein eigenes Handeln aufbaut, gibt es keine prinzipielle Schranke, die ihm die Welt aufzeigt, sondern er „ist auf einen an sich grenzenlosen Weg des Schaffens verwiesen“, auf welchem sich das ehemals starr Scheinende als modifizierbar herausstellen kann, und auf diese Weise schließt sich der Kreis der Argumentation zum Sinn der Technik: „Der eigentliche »Sinn« des Tuns läßt sich nicht mehr an dem, was es bewirkt und was es zuletzt erreicht, bemessen, sondern es ist die reine F o r m des Tuns, es ist die Art und Richtung der gestaltenden Kräfte als solcher, wonach sich dieser Sinn bestimmt“.⁴²³

Rekapituliert man den bisherigen Verlauf des methodisch inszenierten Gerichtsprozesses, zeigt sich das folgende Bild. Ausgehend von der Rolle der Philosophie als Instanz der Frage nach Sinn, Recht, Ursprung und Wert der Technik wurde als prinzipielle Schwierigkeit kulturphilosophischer Untersuchungen die Gefahr ausgemacht, dass die Sinnfrage unbemerkt von der Wertfrage überlagert wird. Die Wertfrage wurde daher zurückgestellt. Weil die Frage nach dem Sinn der Technik gleichbedeutend ist mit der Frage nach ihrem Prinzip der Gestaltung, wurde in dieser Phase auch der eingangs gewählte Begriff von Technik als moderner technischer Zivilisation zugunsten des Werkzeug-Paradigmas aufgegeben. Anhand der Analyse des Werkzeuggebrauches wurde die Sinnwendung durch Technik aufgewiesen, nämlich eine Wendung im Selbstverständnis des Menschen: von einer – sowohl von höheren Mächten sich abhängig wahnenden, als auch seinen eigenen Ängsten und Wünschen ausgelieferten – unselbständigen Kreatur wird der Mensch durch konstanten Werkzeuggebrauch hingeführt zum Selbstbewusstsein eines selbstverantwortlichen Kulturwesens, das seine eigene Kulturwelt gestaltet und gerade in der Festigung seines Willens seine menschliche Freiheit erfährt. Für diesen Wandel des kulturellen Selbstbewusstseins steht der antike Prometheus-Mythos. Auf diese Weise schließt sich der Kreis der Frage nach dem Sinn der Technik, und die eingangs referierte Hypothese, in der Philosophie der Technik sei primär von der realen Wirksamkeit einer kulturellen Kraft auszugehen, ist endgültig widerlegt. Auf der anderen Seite sind noch Fragen offen, die im Rahmen dieses ersten Teils des Gerichtsprozesses eine schärfere Kontur erhalten haben. Erstens stellt sich weiterhin die Frage nach der Technik als symbolischer Form. Zweitens wurde für die Beantwortung der Frage nach dem Sinn der Technik die Voraussetzung in Anspruch genommen, dass sich dem Menschen in seinem technischen Selbstverständnis die Wirklichkeit als zunehmend plastischer Stoff präsentiert. In eins damit bleibt

422 FuT, S. 163.

423 FuT, S. 164.

es Aufgabe der Philosophie der Technik, der modernen technischen Zivilisation, ihren Problemen und ihrem Charakter gerecht zu werden. Wie sich zeigen wird, sind diese drei Fragen miteinander verknüpft und ihre Beantwortung macht den nächsten Schritt des Gerichtsprozesses aus, zu dem nun über gegangen wird.

f) Die Herausarbeitung der Technik als symbolische Form

Wie im Abschnitt über die systematischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen dargestellt, geht die Herausarbeitung einer symbolischen Form durch die Methodik der kritischen Phänomenologie vonstatten. Dazu gehört der Einsatz der komplementären Systemschemata, also einerseits der Aufweis der inneren Form anhand des Aufbauschemas mimisch, analogisch und rein symbolisch sowie andererseits die Darstellung spezifischer Differenzen und möglicher Interaktionen mit anderen symbolischen Formen anhand des Orientierungsschemas Ausdruck, Darstellung und reine Bedeutung. Die im Fall der Sprache und des Mythos ebenso zugehörige Anamnese vorheriger Beiträge zum Sachproblem wurde oben schon gegeben, das Resultat durchzog in Form von zu reflektierenden Problemfeldern und Technikbegriffen die ersten Phasen des Gerichtsprozesses. Es folgt der Aufweis der inneren Form der symbolischen Form der Technik.

Die maßgebliche Schwierigkeit, die sich hierbei für den Interpreten von *Form und Technik* auftut, liegt darin, dass die im Gerichtsprozess aufgefächerten und voneinander zu trennenden Fragen in Cassirers Aufsatz auf komplexe Weise ineinander verschlungen sind. Dazu kommt, dass Cassirer sich nicht strikt an seine eigenen terminologischen Konventionen hält und daher im Text schwer zu erkennen ist, welche Referate anderer Autoren auf welche systematische Position Cassirers verweisen.⁴²⁴ Es gilt demgemäß, die verschiedenen Argumentationsstränge auseinander zu halten und zu begreifen, welche Sachprobleme an anderen systematischen Orten behandelt werden müssen als beim Aufweis der Technik als einer symbolischen Form.

Der dritte Abschnitt von *Form und Technik* beginnt wie der erste mit dem Referat einer zum Zeitpunkt der Veröffentlichung populären, aber von Cassirer selbst nicht vertretenen Ansicht, die auf Technik im Sinne der modernen technischen Zivilisation abzielt, und die man unter dem Titel der Entfremdungsproblematik ansprechen kann. Cassirer fragt rhetorisch, ob die Leistung der Technik, also ihr Anteil am Aufbau einer objektiven Gegenstandswelt, nicht „vielmehr das Grundübel“ sei, insofern damit notwendig eine „Entfremdung“ gegenüber dem menschlichen Seelenleben und der Natur „in ihrer organischen Besonderheit und in ihrer organischen Lebensfülle“ einher gehe, wobei die Natur als solche ohnehin schon technisch überformt als „bloßer

424 Anders als Massimo Ferrari behauptet, sind diese Einwände kein Grund, die Technik nicht als symbolische Form zu bezeichnen. Vgl. Ferrari, Massimo. *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie*, S. 322/323.

Mechanismus“ zu erscheinen drohe.⁴²⁵ Hier sind dementsprechend die Problemfelder des menschlichen Verhältnisses zur Natur und des psychologischen Binnenverhältnisses in der modernen technischen Zivilisation miteinander verknüpft. Die von Cassirer referierten Anklagen Ludwig Klages', wonach der menschliche Geist durch seine Begriffe den Menschen aus dem universellen seelischen Lebensrhythmus ausschließt und ihn damit unterjocht, werden ernst genommen, d.h. sie werden nicht durch den Hinweis auf andere positive Folgen beiseite geschoben, denn bei solchen Rechtsfragen seien nicht „die Folgen“ entscheidend, sondern „die Gründe“.⁴²⁶ Die Kritik eines bestimmten Kulturgebietes muss dementsprechend immer vor dem Hintergrund der „Frage nach dem Menschen selbst, nach seiner Bedeutung und »Bestimmung«“ durchgeführt werden; für die Philosophie der Technik nach Cassirer bedeutet dies, den Beitrag der Technik zur Humanisierung im emphatischen Sinne im Rahmen einer humanistisch begründeten Kulturphilosophie herauszuarbeiten, wie dies von Schiller für die Ästhetik und von Humboldt für die Sprache geleistet wurde: lässt sich von der Technik sagen, „daß sie nicht nur eine Schöpfung des Menschen, sondern daß sie seine »zweite Schöpferin« sei?“⁴²⁷ In diesem Sinne ist Cassirers Darstellung der Technik als einer symbolischen Form zu verstehen, als Herausstellung der Technik des Menschen als „Medium seiner Selbsterkenntnis“.⁴²⁸ Der entscheidende Unterschied zu Platon ist, dass hier nicht die Technik im Sinne personaler praktischer Kompetenz das Medium darstellt, sondern das Phänomen der modernen Technik, wie es sich aus der Perspektive der Philosophie der symbolischen Formen zeigt.

Die Schwierigkeit beim methodischen Aufweis der Technik als symbolischer Form ist einerseits literarischer Natur, insofern die enorme Dichte von referierten Texten das Verständnis von Cassirers eigener Position erschwert, andererseits zeigen sich sachliche Probleme mit nicht explizierten Naturbegriffen, die den referierten Texten zugrunde liegen. Diese Explikation erfolgt hier daher im Rückgriff auf die von Cassirer zitierten Texte der Philosophie der Technik. Ausgehend von Ernst Kapps Organprojektions-These, nach welcher die menschlichen Werkzeuge „als bloße Weiterführungen“ der Hand zu betrachten seien, moniert Cassirer, dass diese Bestimmung für komplexere Werkzeuge nicht überzeugen kann, denn „diese Sphäre wird von einem Gesetz beherrscht, das *man mit Karl Marx* als das Gesetz der »Emanzipation von der organischen

425 FuT, S. 164.

426 FuT, S. 165.

427 FuT, S. 165/166. Insofern hier die Frage nach der Technik als symbolische Form im Vordergrund steht, müssen einige Überlegungen, die Cassirer hier anstellt, in anderen Kontexten bearbeitet werden. Neben der schon angesprochenen humanistischen Begründung der Kulturphilosophie ist hier vor allem die intuitive Selbsterkenntnis zu nennen, die im Abschnitt über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen im Rahmen des Personenbegriffs behandelt wird.

428 FuT, S. 168.

Schranke« *bezeichnet hat*«. ⁴²⁹ An dieser Formulierung und ihren vermeintlichen Implikationen haben sich viele Interpreten gerieben, weil nicht klar ist, worum es Cassirer hier eigentlich geht und welcher Autor hier zitiert wird. Der Grad der daraus gezogenen Fehlschlüsse variiert von Fall zu Fall, die fatalsten werden in der Folge aufgedeckt und korrigiert. Wenn man den Zschimmer-Bezug erkennt und damit auch, dass Cassirer sich hier *gegen* den Entfremdungsdiskurs stellt, den er zu Beginn des dritten Abschnitts von *Form und Technik* referierte, wird klar, in welchem Sinne die weiteren Ausführungen an dieser Stelle zu begreifen sind. In diesem Fall sind auch die weiteren Probleme behebbar, die sich aus einer terminologischen Ungenauigkeit Cassirers ergeben.

Wie oben im Abschnitt über die systematischen Grundlagen dargelegt wurde, ist bei der Herausarbeitung einer symbolischen Form nicht von vornherein klar, worauf sich das Aufbauschema mimisch, analogisch und rein symbolisch bezieht. Da es um die Herausarbeitung spezifischer Differenzen zwischen den symbolischen Formen geht, würde man die relevanten Differenzen wieder verschleifen, fände man nicht einen dem jeweiligen Phänomen angemessenen Ansatzpunkt. Durch den Kapp- und den Zschimmer-Bezug wird ersichtlich, dass der Ansatzpunkt des Aufbauschemas in *Form und Technik* kein anderer sein kann als das Werkzeug:

Was die Instrumente der vollentwickelten Technik von den primitiven Werkzeugen trennt, ist ebendies, daß sie sich von dem Vorbild, das ihnen die Natur unmittelbar zu bieten vermag, freigemacht und gewissermaßen losgesagt haben [...] So wurde, wie man betont hat, mit der Nähmaschine zugleich eine neue Nähweise, mit dem Walzwerk eine neue Schmiedeweise erfunden – und auch das Flugproblem konnte erst gelöst werden, als das technische Denken sich von dem Vorbild des Vogelflugs freimachte und das Prinzip des bewegten Flügels verließ. ⁴³⁰

Wie schon in der Analyse des gestalterischen Prinzips der Technik wird auch hier methodisch die Analogie mit der Sprache nutzbar gemacht, um das Aufbauschema mimisch, analogisch und rein symbolisch in Anschlag zu bringen, „denn auch die Sprache sucht in ihren ersten Anfängen die

429 FuT, S. 169. Meine Hervorhebung. Alle bisherigen Interpretationen beziehen das Zitat fälschlich auf Karl Marx. Es handelt sich aber um einen Verweis auf Eberhard Zschimmer, der seinerseits auf Marx rekurriert. Das Zitat bei Zschimmer lautet als folgt: „Es kommt darauf an, um mit Marx zu sprechen, die „*Emanzipation von der organischen Schranke*“ ebensowohl für den *arbeitenden Menschen* zu vollziehen, wie sie bis dahin, durch dessen Arbeit, nur allein für diejenigen vollzogen wurde, welche die köstlichen Früchte, d.h. die materielle Freiheit, davon genießen durften“. PDT, S. 87/88. Vgl. EK, S. 285 und SFH, S. 201/202. Siehe auch Gerhardt, Volker. *Menschwerdung durch Technik. Ernst Cassirers Theorie des Geistes* und Falkenburg, Brigitte. *Wissenschaft und Technik als symbolische Formen* in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens, S.616 bzw. S. 578.

430 FuT, S. 169. Wiederum wird in einer Fußnote auf Zschimmer verwiesen. Dort lautet der Text wie folgt: „Mit der Nähmaschine wurde zugleich eine neue Nähweise, mit dem Walzwerk eine neue Schmiedeweise erfunden. Anfangs ahmte man, wie *Bücher* gleichfalls bemerkt, die menschliche Bewegung und damit ihren rhythmischen Hin- und Her- oder Auf- und Niedergang nach; die Hobelmaschine, das Sägewerk, die Schnellpresse usw. hatten daher einen unnützen Rückgang, der erst durch die *einsinnig fortschreitende Rotationsbewegung* beseitigt wurde. Im Rotationsmechanismus liegt der prinzipielle Fortschritt, womit die Technik den ersten großen Sprung aus den Grenzen der organischen Beschränktheit heraus gewagt hat; denn bei keinem Lebewesen findet sich, wie *Reuleaux* bemerkt, die Rotation um eine Achse als kontinuierliche Bewegungsform eines Organs. Die Flugschraube ist ein weiteres sehr hübsches Beispiel hierzu. Ihre Flügel ahmen keineswegs, wie manche glauben, die rhythmische Bewegung der Fittiche des Vogels nach“. PDT, S. 103/104.

»Nähe zur Natur« noch durchgängig festzuhalten“ und ringt sich erst nach langem Gebrauch und der resultierenden Umbildung „von der bloßen Lautmetapher los, um zum reinen Symbol zu werden“ und damit das ihr inhärente Potential und ihren eigentlichen Sinn voll zu entfalten.⁴³¹ Die *terminologische* Ungenauigkeit liegt nun darin, dass Cassirer in *Form und Technik* zunächst von onomatopoetischem Ausdruck spricht, die an dieser Stelle gesetzte Fußnote allerdings auf S. 133ff des ersten Bandes der *PhsF* verweist, in welchem auf S. 137 explizit das von mir so genannte Aufbauschema mimisch, analogisch und rein symbolisch entfaltet wird.⁴³² Dennoch ist klar zu erkennen, was die Analogie zwischen Sprache und Technik hier besagen soll, nämlich dass auch die Technik eine symbolische Form mit einer mimischen, analogischen und einer rein symbolischen Stufe ist. Die *sachliche* Ungenauigkeit liegt darin, dass Cassirer selbst keine expliziten Beispiele für alle drei Stufen angibt, sodass jede Interpretation, so sie dieses Problem überhaupt erkennt, hier auf Interpolation angewiesen ist. Diesem Zweck dient eine Überlegung, die in *Form und Technik* teilweise überlagert wird von dem Entfremdungsdiskurs, der in der hier vorgelegten Darstellung des Gerichtsprozesses über die Technik erst später verhandelt werden kann. Es hatte sich gezeigt, dass sich der Ansatzpunkt des Aufbauschemas in irgendeiner Weise auf das Werkzeug beziehen muss, was allerdings noch zu unpräzise ist. Einen ersten Hinweis gibt schon das oben referierte, in *Form und Technik* selbst allerdings nicht enthaltene Zitat Zschimmers, der mit Blick auf den modernen Maschinenbau betonte, wie unterschiedlich die Bewegungsarten von Maschinen gegenüber den Bewegungen von Menschen und Tieren sind. Zusammen mit den Ausführungen, die aus Karl Bühlers Buch *Arbeit und Rhythmus* referiert werden, wird klar: es handelt sich beim Ansatzpunkt des Aufbauschemas um Bewegungsarten und technische Lösungen, die in der organischen Natur inklusive der körpereigenen Organe des Menschen vorgefunden werden, und an die sich die Werkzeuge immer weniger stark anlehnen. Während bestimmte Formen der Arbeit „noch aufs nächste verbunden und verschwistert sind mit gewissen Urformen der rhythmischen Bewegung des eigenen Körpers“ und daher „nicht von einer bestimmten Vorstellung eines äußerlichen Zieles geleitet“, sondern „von innen motiviert und determiniert sind“, wird diese Einheit des Lebensgefühls durch das Werkzeug „bedroht“, insofern mit ihm „das Tun in die Form der Mittelbarkeit übergeht“; diese Bedrohung kann abgemildert und aufgefangen werden, wenn es „gelingt, das Werkzeug selbst gewissermaßen in den Kreislauf des natürlichen Daseins einzubeziehen“, wenn „der Mensch mit dem Werkzeug, das er gebraucht, mehr und mehr »verwächst«“ und sich daher mit seiner Verrichtung innerlich „solidarisch fühlt“, wie ein Handwerker, der in seinem Werk kein bloßes Ding, sondern „zugleich sich selbst und sein eigenstes

431 FuT, S. 169/170.

432 PhsF 1, S. 137.

persönliches Tun“ erkennt.⁴³³ In der Fortsetzung der rhythmischen Bewegungen des eigenen Körpers ist die mimische Stufe der symbolischen Form der Technik zu sehen, in der Einbeziehung des Werkzeugs in diesen organischen Zusammenhang die analogische Stufe. Diese Reintegration des Werkzeuges in den organischen Zusammenhang des Lebens funktioniert jedoch durch die fortschreitende Emanzipation von der organischen Schranke nicht mehr überall, und so hört der „Zusammenhang von Arbeit und Werk“ auf, ein „e r l e b b a r e r“ zu sein, da das Ziel des Werks „jetzt der Maschine anheimgegeben“ ist und der Mensch „im Ganzen des Arbeitsprozesses“ nicht mehr den kompletten Prozess ausfüllt, sondern „zu einem Teilstück“ in ihm wird.⁴³⁴ Wo dieses Verhältnis von Mensch und Werkzeug besteht, ist die rein symbolische Stufe der symbolischen Form der Technik erreicht und das „Wagnis“, sich „von der Vormundschaft der Natur loszusprechen und sich rein auf sich selbst, auf das eigene Wollen und Denken, zu stellen“, hat seinen Zielpunkt erreicht, wenngleich damit auch die „naive Ausdrucksfreude“ der mimischen Stufe und das „Gefühl der Solidarität“ der analogischen Stufe zerronnen ist.⁴³⁵

Das Aufbauschema der Philosophie der symbolischen Formen zeigt also im Bezug auf die Technik folgende Stufen: auf der mimischen Stufe bleibt die Technik den eigenen Rhythmen und Bewegungsformen des Körpers als deren bloße Fortsetzung verhaftet, auf der analogischen Stufe geht sie darüber hinaus und bindet das Werkzeug in einen nunmehr vermittelten, jedoch noch als ganzheitlich erfahrenen Arbeitsprozess ein, während auf der rein symbolischen Stufe der Zusammenhang mit den natürlich vorgefundenen organischen Werkzeugen abgebrochen wird und gänzlich neue Wege gegangen werden, um Zwecke zu erreichen.⁴³⁶ Wendet man die weiteren Kriterien einer symbolischen Form – nämlich universelle Anwendbarkeit und Variabilität – auf die Technik an, sieht man sich ebenfalls bestätigt: man kann prinzipiell aus jedem gegebenen Problem ein technisches machen und sich dabei der verschiedensten physischen Medien bedienen (es gibt Hämmer aus verschiedensten Materialien), und es gibt verschiedene mögliche Weisen, einen

433 FuT, S. 170/171. Mehr zu diesem Aspekt der personalen Anerkennung von Werken in Abschnitt C über den Personenbegriff.

434 FuT, S. 171/172. Es geht in der Diskussion um die Technik also um eine andere Form der Arbeitsteilung als in den grundlegenden kulturphilosophischen Betrachtungen Platons und Goethes, die schon angesprochen wurden. Während diese beiden Autoren die allgemeine Notwendigkeit von Arbeitsteilung innerhalb der Kultur reflektieren, sind die einschlägigen Analysen der spezielleren Arbeitsteilung bei Karl Marx zu finden, vor allem im zwölften Kapitel des *Kapitals* über Teilung der Arbeit und Manufaktur, wo auch eine Reflexion des Zusammenhangs zwischen der Teilung der Arbeit in der Manufaktur und der Teilung der Arbeit innerhalb der Gesellschaft vorgelegt wird. Vgl. Marx, Karl. *Das Kapital*, S. 323ff.

435 FuT, S. 170/171.

436 Es ist ersichtlich, dass die Formulierung von der Distanz zur Natur nicht auf die physikalische Natur als eines Systems, das logisch kein „Außerhalb“ kennt, bezogen sein kann. Wie in der Sprache ist auch bei der Technik jegliche Gestaltung immer nur im physikalisch vorgegebenen Rahmen möglich, sie ist aber beim Menschen nicht darauf beschränkt, in den Bahnen der schon in der organischen Natur realisierten Lösungen zu verbleiben. Es gibt folglich auch kein Dilemma der zwei Formen der Technik, wie es Volker Gerhardt vermutet hat. Vgl. Gerhardt, Volker. *Menschwerdung durch Technik. Ernst Cassirers Theorie des Geistes*, in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens, S. 615/616.

bestimmten Zweck zu realisieren. Als ein letztes, weiches Kriterium kann man das – im Rahmen der symbolischen Prägnanz gegebene – Linienbeispiel eines sinnlich dargestellten Sinns auf die Technik beziehen. Ein Beispiel für einen Linienzug mit technischer Bedeutung wäre eine Konstruktionszeichnung, die die Funktionsweise eines Instruments zur Darstellung bringt. Mit der Vollständigkeit der inneren Form und einem prägnanten Beispiel für technische Bedeutung ist dennoch nur der eine Teil des Aufweises der Technik als einer symbolischen Form getan. Gemäß der Methodik der von mir so genannten kritischen Phänomenologie muss nicht nur die innere Form der Technik aufgewiesen werden, also der Ansatzpunkt ihres Aufbauschemas, sondern sie muss auch in Beziehung gesetzt werden zu den anderen symbolischen Formen, um die spezifischen Differenzen präzise herauszuarbeiten.

g) Die Technik im System der symbolischen Formen

Bei der Aufgabe der Eingliederung der Technik ins System der symbolischen Formen zeigt sich ein ähnliches Problem wie zuvor beim Aufweis ihrer inneren Form, nämlich die tendenzielle Überlagerung durch die Diskussion über die *moderne* Technik und deren Topoi, wie sie sich in der Philosophie der Technik bis 1930 zeigten. Dennoch ist mit einer methodisch klaren Durchführung der kritischen Phänomenologie nicht nur eine systematische Klärung des Status der Technik im System der symbolischen Formen möglich, sondern auch eine wichtige Grundlegung für die weitere Behandlung von Sachproblemen, die nicht selbst zum Problemfeld der Technik als einer symbolischen Form gehören. Die stimmige Darstellung des Gerichtsprozesses über die Technik als einer Energie des Geistes kann ohnehin nur gelingen, wenn die Frage nach der Technik als einer symbolischen Form vollständig bearbeitet wurde.

Die Technik, die sich als symbolische Form auf der mimischen, analogischen und rein symbolischen Stufe entfaltet und in diesem Prozess immer weiter von den organisch vorgegebenen, d.h. gewissermaßen natürlichen Arbeits- und Bewegungsformen entfernt, stellt sich in dieser Entfaltung „nicht einfach n e b e n die andern Grundrichtungen des Geistes, noch ordnet sie sich ihnen friedlich und harmonisch ein“, sodass sich das Bezugssystem der Untersuchung ändert: „Was nun verlangt wird, ist keine bloße Auseinandersetzung mit der »Natur«, sondern eine Grenzsetzung innerhalb des Geistes selbst“, also eine Herausarbeitung der spezifischen Differenzen zwischen den symbolischen Formen und der geistigen Konfliktpotentiale, die sich daraus ergeben.⁴³⁷ Den Anfang macht Cassirer mit dem Verhältnis von Technik und theoretischer Naturerkenntnis, weil hier die größte Harmonie und ein „wechselseitiges Geben und Nehmen“ vorherrscht und diese beiden

437 FuT, S. 173.

Energien des Geistes sich in „Dienstbarkeit an der andern und mit der andern“ entfalten.⁴³⁸ In historischer Hinsicht zeigt das Verhältnis von Naturwissenschaft und Technik, dass es keineswegs prinzipiell die „Erkenntnis der Naturgesetze“ ist, welche die Entwicklung der Technik vorantreibt; im Gegenteil zeigt der Blick auf den Begründer der modernen Naturwissenschaft Galilei, dass jede seiner wissenschaftlichen Entdeckungen „mit irgendeinem Instrument eigener Erfindung“ verknüpft ist, wie beispielsweise seinem Teleskop.⁴³⁹ In diesem Sinne kann man festhalten, dass Technik und moderne Naturwissenschaft zusammen an der epistemischen Emanzipation von der menschlich-organischen Schranke gearbeitet haben, es aber mit Blick auf die Technik als symbolische Form widersinnig ist, von ihr bloß als angewandter Naturwissenschaft zu sprechen.⁴⁴⁰ Technische Instrumente haben den Bereich der Wahrnehmung weit über das organisch mögliche erweitert und zusammen mit den begrifflichen und mathematischen Werkzeugen der Naturwissenschaft die Rolle der Wahrnehmung innerhalb der Naturerkenntnis fundamental verändert. In struktureller Hinsicht ist die prinzipielle Kompatibilität von Technik und Naturwissenschaft nicht nur darin begründet, dass sich „beide an dem gleichen »Material« der Natur“ betätigen, sondern dass diese Betätigungen selbst in dem Sinne innerlich verwandt sind, keine bloßen Nachbildungen der Natur zu produzieren, sondern auf eigenständiger geistiger Arbeit zu beruhen.⁴⁴¹ Insofern aber bei aller Kompatibilität keine Identität zwischen Technik und wissenschaftlicher Naturerkenntnis besteht, sind deutliche Differenzen zu konstatieren. Bei deren Formulierung argumentiert Cassirer, wie genaues Lesen und die Beachtung des technikphilosophischen Kontextes zeigen, auf eine Weise, die für die Technik als symbolische Form im Ganzen zumindest zweifelhaft wäre. Vielmehr zeigt sich, dass Cassirer bei seiner vergleichenden Strukturanalyse vor allem von der *rein symbolischen Stufe* der Technik spricht und demgemäß vor allem auf die Erfahrungswelt der Erfinder eingeht, wenn er eine Unterwerfung der Technik unter die Natur und ihre Gesetze als notwendige Bedingung technischen Wirkens bezeichnet und konstatiert, dass die wesentliche Einsicht der Technik im beständigen

438 FuT, S. 174.

439 FuT, S. 175. Zitiert nach Olschki, L. *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur, Band III: Galilei und seine Zeit*, S. 139ff. In Band I dieser – von Cassirer referierten – sehr akkuraten Untersuchung zeigt Olschki, dass und warum Leonardo da Vinci keine naturwissenschaftlichen Leistungen im heutigen Sinne erbracht hat. Seine Auffassung, dass Kunst selbst epistemische Leistungen erbringe, hat ihn davon abgehalten, methodisch schlüssige Untersuchungen durchzuführen, weswegen „man nicht von seiner Methode der Forschung zu sprechen hat, sondern von seinem wissenschaftlichen Stil“. Olschki, L. *Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenschaften*, S. 316. Die sprachwissenschaftliche Untersuchung der Werke Leonardos durch Olschki belegt zweifelsfrei, dass Leonardos wissenschaftliche Leistungen auf eine Form des Enzyklopädismus beschränkt sind, und dass sämtliche Darstellungen seines Wirkens, die ihm große naturwissenschaftliche und mathematische Leistungen zuschreiben (d.h. auch die Darstellung Cassirers in IKR), schlichtweg einem Irrtum aufsitzen. Vgl. Olschki, L. *Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenschaften*, S. 327.

440 Mehr zu dieser Emanzipation von der organischen Schranke im Abschnitt über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen.

441 FuT, S. 175.

Rückgang vom Wirklichen auf das Mögliche, d.h. in der Betrachtung des Wirklichen unter der Optik des Möglichen bestehe.⁴⁴² Wenngleich der Text an dieser Stelle oberflächlich betrachtet nur Friedrich Dessauer referiert, ist die anschließende Präzisierung und Erläuterung ein impliziter Beitrag zu mehreren Topoi der Philosophie der Technik bis 1930. Max Eyth hatte die Frage nach der Wahrheit der Technik aufgeworfen und dahingehend beantwortet, dass sich im Funktionieren neuer Erfindungen eine eigentümliche Wahrheit zeige. Diesen Gedanken nimmt Cassirer auf und formuliert ihn gemäß den Voraussetzungen der Philosophie der symbolischen Formen um, wenn er die spezifische Differenz zwischen Technik und Wissenschaft wie folgt erläutert: die Technik frage im Gegensatz zur Wissenschaft nicht primär „nach dem, was ist, sondern nach dem, was sein kann“, wobei zu beachten sei, dass „dieses »Können«“ nicht hypothetische Gültigkeit habe, wie eine „Annahme oder Mutmaßung“, sondern sich in Erfindungen „assertorische Gewißheit“ ausdrücke, die ihre Wahrheit „im Herausstellen und Produzieren“ funktionierender Werkzeuge, Maschinen oder Prozesse offenbare; ebenfalls an den Erfinderdiskurs anschließend, wird in diesem Sinne referiert, wie intensiv die Erfahrung des Erfinders ist, wenn eine lange geplante Erfindung real verwirklicht wurde.⁴⁴³

Die literarische, historische und strukturelle Orientierung am Erfinderdiskurs bestimmt auch die weitere Argumentation in *Form und Technik*. Nachdem Eyths Frage nach der Wahrheit der Technik im Sinne der Herausstellung künstlicher Gebilde adressiert wurde, liegt der Übergang zur Frage nach der Schönheit der Technik, mithin das Verhältnis zur Kunst, nahe. Wieder wird die Renaissance herangezogen, um anhand den Beispielen der Künstler und Erfinder L.B. Alberti und Leonardo da Vinci zu zeigen, wie groß die Versuchung ist, „von solcher Personalunion sofort auf eine sachliche Union zu schließen“, wie dies Max Eyth getan hat; Cassirer besteht dagegen auf der Beachtung der spezifischen „Differenz zwischen technischem und künstlerischem“ Gestalten: zwar könne man einen weiten Schönheitsbegriff – im Sinne eines Sieges der Form über den Stoff – verwenden, verfehle aber dabei gerade die Schönheit der Kunst in ihrem wesentlichen Charakter.⁴⁴⁴ Denn die stete Gebundenheit von Kunstwerken an das Phänomen des seelischen Ausdrucks hat im Bereich der Technik keine Entsprechung, es fehlt dort der Charakter einer „Äußerung eines Inneren, das an ihm gewissermaßen seine Transparenz gewinnt“; auch wenn zugestanden wird, dass der Erlebnisgehalt des Erfinders dem des Künstlers während des Schöpfungsprozesses in nichts nachsteht, verweist das technische Gebilde (auf der rein symbolischen Stufe) selbst nicht mehr auf seinen Schöpfer, sondern nur noch auf einen pragmatischen Sachgehalt, beispielsweise die Stabilität

442 FuT, S. 175/176.

443 FuT, S. 176.

444 FuT, S. 177/178

des Eiffelturms.⁴⁴⁵ Eine Schönheit der Technik gibt es also nur in einem übertragenen Sinne.

Nachdem Cassirer aus der von Eyth vorgegebenen Trias des Wahren, Schönen und Guten die ersten beiden Aspekte untersucht hat, widmet er sich zuletzt dem Bezug der Technik auf die Ethik. Noch einmal zeigen sich die unterschiedlichen Perspektiven im technikphilosophischen Diskurs: der Kulturkritiker Rousseau steht stellvertretend für die Position des nach der Leistung der technischen Produkte Fragenden, wohingegen der Ingenieur Dessauer die Intention der Technik und ihr gestaltendes Prinzip repräsentiert. In einem weiteren impliziten Referat technikkritischer Positionen aus dem Umkreis der Philosophie der Technik bis 1930 fragt Cassirer rhetorisch, ob nicht die technisch bewirkte Lösung des Menschen von seiner Bindung an die Natur ihn um so stärker an seine soziale Umgebung gebunden habe, und füllt dieses rousseauistische Schema mit den Betrachtungen Walther Rathenaus, der in seinen Schriften die Auswüchse des kapitalistischen Warenhungers und dem zugrunde liegenden hedonistischen Denken geißelte: anstatt die natürlichen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, schaffe der Verbund aus moderner Fabrikation und kapitalistischer Wirtschaftsform unablässig neue Begierden, sodass noch „unerbittlicher als das Triebwerk der Arbeit“ nur der Teufelskreis „von Begierde zu Genuß, von Genuß zu Begierde“ zu nennen sei.⁴⁴⁶ Klar ist, dass eine andere Bewertung dieser – als moderne technische Kultur bezeichnete – Lebensweise unmöglich ist, „solange man im Umkreis ihrer äußeren Erscheinung, ihrer Folgen und Wirkungen, stehenbleibt“, doch genau diese Voraussetzung wird von Cassirer für die Philosophie der Technik bestritten, insofern auch Rathenau die Technik selbst freispricht, um zu erklären, dass die hedonistischen Deformationen der modernen Kultur nicht der Technik „selbst, als vielmehr aus ihrer Verbindung mit einer bestimmten W i r t s c h a f t s f o r m und W i r t s c h a f t s o r d n u n g“ entspringen.⁴⁴⁷ Die Verbindung einer bestimmten Form des Kapitalismus – der hier selbst Emblem einer hedonistischen Ethik ist – mit der rein symbolischen Stufe der Technik als symbolischer Form, so die These, die aus der Beachtung der Stimmen der denkenden Ingenieure in dieser Debatte folgt, ist keine strukturell notwendige, sondern kontingent, „durch eine konkrete geschichtliche Lage abgenötigt und aufgedrungen“.⁴⁴⁸

Das eigentliche Verhältnis von Ethik zur Technik auf ihrer rein symbolischen Stufe ist vor dem Hintergrund der technikphilosophischen Debatte bis 1930 in verschiedenen Hinsichten zu

445 FuT, S. 178/179. Darüber hinaus besteht bei einem pragmatischen Schönheitsbegriff im Geiste Eyths – der auf das reibungslose Funktionieren von Maschinen ohne menschliche Einwirkung abzielt – das Problem, dass sich die Funktionsweise vor allem komplexer Maschinen für den Laien nicht zeigt, sondern gerade verbirgt.

446 FuT, S. 180/181. Zum Vergleich wird ein Mythos aus Platons *Gorgias* herangezogen, um die hedonistische Ethik der Sophisten zu entlarven. Sokrates berichtet von einem Sinnbild, in welchem die Seele der Zügellosen mit einem Sieb und einem lecken Fass verglichen wird, um die Vergeblichkeit eines nur aus Genuss bestehenden Lebens zu erweisen. Vgl. *Gorgias*, 492d-494a.

447 FuT, S. 181/182.

448 FuT, S. 182. Cassirer versäumt meines Erachtens an dieser Stelle einerseits, die genaue Art dieses Zwanges zu erläutern, und andererseits, historische Gegenbeispiele zu nennen, die nicht unter diesem Zwang standen.

betrachten: es geht sowohl um die philosophische Frage nach den Grundlagen der Ethik, als auch um den Zusammenhang von gesellschaftlich gelebter Moral und technischer Praxis sowie schließlich um die Frage, was eine derart informierte Philosophie der Technik für eine Philosophie der Freiheit leisten kann. Die erste Frage kann hier nicht ausführlich behandelt werden, sondern ist Thema des Abschnitts über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen. Die Beantwortung der zweiten Frage teilt sich auf in verschiedene Unterthesen. Die erste besagt, dass das ethische Problem, das hinter einer bestimmten Wirtschaftsordnung wie dem Kapitalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts steht, nämlich eine Spielform des Hedonismus, ein genuin ethisches ist und daher weder die Konstruktion neuer Maschinen noch neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse hier Antworten liefern können: hier kann nur ethische Besinnung führend sein, weil die Technik „aus sich und ihrem eigenen Kreis heraus“ keine ethischen Werte schaffen kann, wenngleich sie – wie die Verbindung mit hedonistischer Ethik zeigt – nicht *grundsätzlich* feindlich gegenüber ethischen Werten ist.⁴⁴⁹ Cassirer gibt also für die symbolische Form der Technik ein explizites Kriterium, wann die – für alle symbolischen Formen mögliche – Universalisierbarkeit zu weit geht: nämlich dann, wenn ethische (oder auch politische) Fragestellungen fälschlicherweise als technische oder naturwissenschaftliche Fragestellungen gefasst und dadurch verfehlt werden. Affirmativ auf die Überlegungen Zschimmers, Coudenhove-Kalergis und Engelhardts zur Bewusstmachung der eigentlichen kulturphilosophischen Begründung technischen Fortschritts sich berufend, wird in *Form und Technik* in diesem Sinne von einer „Ethisierung der Technik“ gesprochen, also der Illusion entgegen getreten, dass die historisch kontingenten Verhältnisse des Manchester-Kapitalismus das genuine Ethos der Technik schlechthin repräsentieren.⁴⁵⁰ Eine andere These Cassirers zur Beantwortung der Frage nach dem Zusammenhang von gesellschaftlicher Praxis und Ethik zeigt sich im Bezug auf Friedrich Dessauer. Sie knüpft an die bereits etablierte, prinzipielle Kompatibilität von ethischen Werten und technischem Schaffen an und betont die „Herrschaft des »Sachdienstgedankens«, die für die rein symbolische Stufe der Technik gilt, d.h. die faktische Schaffung einer in gegenseitiger Abhängigkeit verbundenen technischen Zivilisation, einer konkreten *humanitas* mit konkretisierbaren ethischen Forderungen, die Dessauer unter den Titel „»Freiheit durch Dienstbarkeit«“ stellt.⁴⁵¹ Die Pointe Dessauers ist, dass neben einer zu fordernden Ethisierung der Technik im gerade ausgeführten Sinne die Geschichte auch eine Art Ethisierung *durch* Technik zeigt, nämlich sowohl ein Bewusstsein der gegenseitigen Gebundenheit auf globalem Niveau, als auch die Fähigkeiten, ethische Forderungen einer globalen Zivilisation nicht bloß aufstellen, sondern auch *verwirklichen* zu können:

449 FuT, S. 182.

450 FuT, S. 182.

451 FuT, S. 182/183.

Wenn man sich verwundert fragt, warum das Mittelalter und die vorangegangenen Zeiten Menschen verzehrten wie Feuer trockenes Holz, und warum so gut wie nichts für die unteren Klassen, für die Armen geschah, trotzdem doch edle Denker, Dichter, Heilige damals gelebt und die erhabenste Lehre gepredigt haben, so heißt die Antwort: Man hatte keine Ahnung, wie man so etwas macht.⁴⁵²

Für die Philosophie der Technik wie Cassirer sie sieht bedeutet dies die Aufgabe, „daß das, was im technischen Schaffen g e s c h i e h t, in seiner Grundrichtung erkannt und v e r s t a n d e n, daß es ins geistige und sittliche B e w u ß t s e i n erhoben wird“, um die zeitgenössischen Mängel der Kultur zu beheben und ihre „tiefste formbildende Kraft“ zu erhalten und zu mehren.⁴⁵³ Ethisierung der Technik bedeutet daher genau genommen eine allgemeine ethische Besinnung, deren Ergebnis sich die am technischen Schaffen Beteiligten zu Eigen machen und versuchen, mit ihren Erfindungen nicht bloß eine infantil hedonistische Lebensweise zu befeuern, sondern dem Ziel „der Erziehung des Arbeitswillens“ zu dienen, um das für den Essay namensgebende „echte Verhältnis zwischen »Technik« und »Form«“ ins Werk zu setzen.⁴⁵⁴ Wiederum zeigt sich, dass es nicht die Technik selbst ist, die ihren impliziten Sinn explizieren kann, sondern das philosophische, technische und lebensweltliche verbindende Gespräch. Damit ist klar, was nach Cassirer der Anspruch an eine Philosophie der Technik sein muss, und es zeichnet sich der Umriss dessen ab, was ihr Beitrag zu einer Philosophie der Freiheit sein kann. Damit ist in *Form und Technik* die Gegenüberstellung mit den anderen Formen des Geistes abgeschlossen. Der Übergang zum nächsten Schritt des Gerichtsprozesses kann getan werden.

3. Die Technik, die Kultur und die Bestimmung des Menschen

Die Frage nach dem Sinn der Technik ist mit der Herausstellung der inneren Form der symbolischen Form der Technik und ihrem Vergleich mit den anderen Formen des Geistes beantwortet worden. Aus den Resultaten dieser Analyse ergibt sich der Fortgang des Gerichtsprozesses, in welchem nun nach dem Wert der Technik gefragt werden soll. Hier zeigt sich eine der größten methodischen Stärken der Cassirerschen Philosophie der Technik, nämlich ihre Einbettung in eine allgemeine, hoch komplexe Kulturphilosophie. Cassirer gibt im Umkreis des referierten Entfremdungsdiskurses präzise an, welche Maßstäbe für die Bewertung der Technik als einer symbolischen Form anzulegen sind und welche sich nicht eignen, um methodisch kontrolliert über die Technik zu richten: es ist nicht genug, aus den negativen und den positiven Folgen der Technik „eine bestimmte »Lustsumme« zu berechnen“, sondern es muss hier „die Frage nach dem Menschen selbst, nach

452 DPR, S. 109.

453 FuT, S. 182/183.

454 FuT, S. 183.

seiner Bedeutung und »Bestimmung«⁴⁵⁵ im Zentrum stehen“ und dann beantwortet werden, welchen Beitrag die Technik zur Humanisierung des Menschen leistet, was sie zur persönlichen Existenz des Menschen beiträgt.⁴⁵⁵ Der Aufweis der Technik als einer symbolischen Form zeigte, dass der Mensch sich durch den kontinuierlichen Gebrauch des Werkzeuges als selbstverantwortliches, Selbstkontrolle ausübendes Lebewesen verstehen lernt, wofür das Prometheus-Mythologem steht. Es wurde darüber hinaus auch ein Aspekt sichtbar, der bisher aus methodischen Gründen noch nicht explizit angesprochen wurde. Die symbolische Form der Technik zeigt in ihrer mimischen, analogischen und rein symbolischen Stufe ein jeweils unterschiedliches Verhältnis zu den im Orientierungsschema vorliegenden Koordinaten des Ausdrucks, der Darstellung, und der reinen Bedeutung: auf der mimischen Stufe des Werkzeuggebrauchs ist ein „reiner Ausdruckstrieb und eine naive Ausdrucksfreude“ zu beobachten, wohingegen auf der analogischen Stufe die Nähe zum Ausdruck zurück gedrängt wird und vielmehr eine höhere Einheit von Werkzeug, dem Benutzer und dem mit ihm erreichten Zweck sich einstellt, die allerdings auf der rein symbolischen Stufe zerbricht und mit dem nötigen Verzicht auf alles ausdrucksmäßige und die damit verbundene ursprünglich-organische Freude einher geht.⁴⁵⁶ In dieser Entwicklung steht die symbolische Form der Technik nicht allein, sondern untersteht „einer allgemeineren Norm, die die Gesamtheit der Kulturentwicklung beherrscht“, wie die methodische Analogie mit der Sprache zeigte.⁴⁵⁷ Aus diesem Grunde ist es essentiell, die Frage nach dem Wert der Technik in ihrem kulturphilosophischen Umfeld zu sehen, denn wer die Technik aufgrund ihrer zunehmenden Distanzierung vom Phänomen des Ausdrucks verdammt und ihr in Entfremungsdiskursen die Schuld für zeitgenössische Misere gibt, muss in dieses Urteil „folgerecht die g e s a m t e geistige Kultur“ und ihre Entwicklung mit einbeziehen: „Die Technik hat diesen Tatbestand nicht geschaffen“, sie ist „sofern man hier von Leiden und Krankheit spricht, nicht der Grund des Leidens“, sondern vielmehr nur ein besonders sichtbares „Symptom desselben“.⁴⁵⁸ Für den Gerichtsprozess über die Technik bedeutet dies die Anforderung, „daß man die Klage, die man wider sie erhebt, nicht vor einem falschen Richterstuhl anhängig macht“ und gemäß dem seit Hesiod bekannten und von unzähligen Autoren wieder verwendeten kulturkritischen Schema „»Nutzen« und »Nachteil« der Technik erwägt und gegeneinander aufrechnet“ und dabei die „Glücksgüter, mit denen sie die Menschheit beschenkt, dem Idyll eines vortechnischen »Naturzustandes« entgegenhält“, sondern anstatt hedonistischen Erwägungen erkennt, dass es hier um dieselbe Richtgröße geht wie auf allen anderen Kulturgebieten, nämlich „Freiheit oder

455 FuT, S. 165/166.

456 FuT, S. 170-172.

457 FuT, S. 170.

458 FuT, S. 172.

Unfreiheit“.⁴⁵⁹ Insofern das Freiheitsproblem innerhalb der Philosophie der symbolischen Formen einen der komplexesten Zusammenhänge darstellt, ist unmittelbar einsichtig, dass eine Antwort, ob die Technik als symbolische Form zur Freiheit oder Unfreiheit des Menschen beiträgt, über die Interpretation von *Form und Technik* hinaus weist, auch wenn in Anbetracht der obigen Analysen des Werkzeuggebrauchs klar ist, dass die Technik als eine der mächtigsten anti-fatalistischen Kräfte gelten muss. Ohne eingehende Analyse des Freiheitsbegriffs bzw. der Aspekte von Freiheit in der Philosophie der symbolischen Formen ist aber eine angemessene Antwort unmöglich. Weil hierfür eine Reihe anderer Untersuchungen nötig ist, wird die Wertfrage erst im letzten Abschnitt über den Geist der Technik und die Philosophie der Freiheit beantwortet. Der Gerichtsprozess über die Frage nach der Technik ist damit, soweit innerhalb des Rahmens von *Form und Technik* möglich, abgeschlossen. Die bis hierhin erreichten Ergebnisse des Gerichtsprozesses sollen nun noch einmal einer kulturphilosophischen und begriffstheoretischen Grundlagenreflexion unterzogen werden, um ihre Rolle in der weiteren Argumentation sichtbar zu machen.

Lässt man die Bandbreite der Argumente und Phänomene der Philosophie der Technik bis 1930 Revue passieren und gleicht sie ab mit Cassirers Aufnahme und Umformung, zeigt sich folgendes Bild. Bei Platon kamen die Problemfelder der politischen Selbstherrschaft, des Zusammenhangs von Technik und Kulturentwicklung, der Interkulturalität und des Rechts, des Verhältnisses von Natur und Technik sowie die technische Gesellschaft und ihre Arbeitsteilung in den Blick. Die modernen Autoren bis 1930 fügten die Frage nach der technischen Entwicklung des Selbstbewusstseins, nach Wahrheit, Schönheit und Ethik der Technik, nach dem Phänomen des Erfindens, des Sinns der Technik und ihrem Verhältnis zur organischen Natur, nach dem Verhältnis von moderner Technik und Weltanschauung und schließlich die politisch-historische Frage nach der Verantwortung für die technische Zivilisation und die Rückwirkungen auf die Philosophie der Technik selbst hinzu. Wo bei Platon trotz der Polyphonie zwischen Anwender, Erfinder und Bewertungsinstanz der zugrunde liegende Technikbegriff primär auf personale praktische Kompetenz abzielte und der Werkzeuggebrauch als Analysemittel eingesetzt wurde, war der in den modernen Texten zugrunde liegende Technikbegriff ein solcher, der auf die technische Zivilisation und das Leitphänomen des modernen Maschinenbaus Bezug nimmt. Die Technik als praktische Kompetenz kam entsprechend der Sprecherperspektive in den Blick, nämlich entweder affirmativ durch das Lob des Erfindens durch philosophierende Ingenieure, oder negativ im Sinne einer Einschränkung persönlicher Entwicklung in der Moderne durch dasselbe Phänomen aus der Perspektive der Kulturkritiker. Cassirer trägt diesem Wandel in *Form und Technik* dadurch Rechnung, dass er die Aufgabe der Philosophie der Technik zum „gegenwärtigen Zeitpunkt“, also

459 FuT, S. 172/173.

Anfang des 20. Jahrhunderts, darin sieht, zu einem angemessenen Verständnis der modernen technischen Zivilisation beizutragen; gleichzeitig zeigt der Verlauf seiner Argumentation und deren systematische Anlage, dass die Frage nach der modernen Technik anhand des zentralen Phänomens des Werkzeuggebrauchs über eine bloße historische Momentaufnahme hinaus getrieben wird, nämlich zur Ansicht der Technik als eines anthropologischen Radikals.⁴⁶⁰ Spricht man von der Technik als einer symbolischen Form, nehmen die Problemfelder der Philosophie der Technik eine andere Form an. Der Sinn der Technik ist in der selbstbestimmten Selbstsorge des Menschen und der Bewältigung der Wirklichkeit als willenskonstitutiver Doppelprozess von Fassen und Begreifen des Begehrten zu sehen. Die Frage nach dem Wahren, Schönen und Guten wurde verhandelt als gegenüberstellender Vergleich zwischen der symbolischen Form der Technik und den Formen der wissenschaftlichen Erkenntnis, der Kunst und der Ethik. Die Philosophie des Erfindens wurde bearbeitet durch den Aufweis der inneren Form der Technik mit einer mimischen, analogischen und rein symbolischen Stufe, wobei letztere der eigentliche Ort der Erfindung ist. Damit ist auch schon Cassirers Beitrag zum Verhältnis der Technik zur organischen Natur angesprochen. Das Problemfeld der Arbeitsteilung wurde schon im allgemeinen kulturphilosophischen Teil behandelt und die Position der Philosophie der symbolischen Formen durch die Absage an den Wert der rein organischen Freude zugunsten der Freiheit genauer bestimmt. Die Fassung der Technik als symbolische Form lenkt auch den Blick darauf, welche dieser philosophischen Probleme in *Form und Technik* beziehungsweise mit der Methode der kritischen Phänomenologie nicht unmittelbar behandelt werden können, wenngleich sie doch ihre Stelle im Gesamtsystem der Philosophie der symbolischen Formen haben. Dazu gehören die Problemfelder der politischen Selbstherrschaft, der politisch-historischen Frage nach der Verantwortung in der modernen technischen Zivilisation und der inhaltlich bestimmten Weltanschauung, der Zusammenhang von Technik und Kulturentwicklung, von Interkulturalität und Recht. Auch wies die Frage nach dem Wert der Technik über ihre Behandlung als symbolische Form hinaus, weil hier nach der Bestimmung des Menschen überhaupt zu fragen ist. Damit zusammen hängt, dass zwar auf den Aspekt des personalen Lebens hingedeutet wurde und der Begriff der Technik als praktischer personaler Kompetenz in alle obigen Analysen mit hinein spielt, aber der Begriff der Person noch nicht mit seinen vielfältigen Implikationen eigenständig thematisiert wurde. Die folgende Reflexion, die diesen kulturphilosophischen Teil der Untersuchung abschließt, aber auch eine erste Synthese der kulturphilosophischen Einsichten mit den systematischen Aspekten der Begriffsbildung und des Systems der symbolischen Formen vorlegt, ist dem Problemfeld des Zusammenhangs von Technik und allgemeiner Kulturentwicklung gewidmet. Auf diese Weise wird die weitere Bearbeitung der

460 FuT, S. 142.

anderen genannten Problemfelder vorbereitet. Diese werden in den Abschnitten über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen, die geistige Signatur der Zeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dem Schlussabschnitt über den Geist der Technik und die Philosophie der Freiheit zu behandeln sein.

4. Technik und Kulturentwicklung

In den Überlegungen zur vermeintlichen Tragödie der Kultur wurde nicht nur auf die grundsätzliche Bifurkation zwischen aischyleisch-affirmativer und die auf Hesiod zurück gehende kritische Kulturbewertung eingegangen, sondern auch auf formaler Ebene die Frage beantwortet, in welchem Sinne man von einer Entwicklung in der menschlichen Kultur sprechen kann. Eine entscheidende Bestimmung kam dabei der Natur-Kultur-Differenz zu, genauer: dem unterschiedlichen Verhältnis von Modifizierbarkeit und Beharrungsvermögen in der organischen Natur und der menschlichen Kultur. Insofern erworbene Eigenschaften – wie praktische Kompetenzen – in der organischen Natur (inklusive des Menschen als Naturwesen) nicht vererbbar sind, kommt den individuell erworbenen Variationen in der rein organischen Entwicklung kein großes Gewicht zu, wohingegen in der Kultur „diese biologische Schranke beseitigt“ bzw. relativiert wird, weil durch die symbolischen Formen das Erleben der Individuen in Werken objektiviert wird und sich die Menschheit auf diese Weise „gewissermaßen einen neuen Körper geschaffen hat“.⁴⁶¹ In einer Analyse, die den sachlichen Grund des Schillerns im Kulturbegriff aufwies, wurden zwei Mechanismen dieses geistig-kulturellen Körpers von einander unterschieden, die ineinander greifen müssen. Es gibt einerseits den alltäglichen Gebrauch symbolischer Formen und den auf diese Weise praktisch vonstatten gehenden, daher schöpferisch zu nennenden Aufbau einer überindividuell und intergenerationell geteilten Welt gemeinsamer Bedeutungen, der durch minimale Variationen potentiell langfristige Änderungen an den symbolischen Formen hinterlässt. Dies ist die primäre Kultivierung. Auf der anderen Seite gibt es die gezielte, konzeptionelle Schöpfung von – oft zur Hochkultur zu rechnenden – Artefakten, die ihrerseits bereits in hohem Maße kultivierte, etwa schon der Sprache mächtige, Individuen voraussetzen. Durch die besonders gelungene Artikulation beispielsweise eines bestimmten Lebensgefühls in einem poetischen Werk haben diese Artefakte eine transformative Kraft und gehen in das allgemeine, für den Gebrauch zugängliche Gesamtreservoir kultureller Bedeutung ein. Obgleich das Beispiel der Sprache besonders eingängig ist, besteht kein Zweifel, dass dieses Grundverhältnis für alle symbolischen Formen gilt. Wie es große Dichter gibt, deren Werke auf die Sprache zurück wirken, gibt es große Erfinder, deren Werkzeuge in das Reservoir technischer Gestaltung eingehen, und es gibt große Wissenschaftler

461 TK, S. 485/486.

und religiöse Genies, auf die dasselbe zutrifft. In der konstanten Pendelbewegung zwischen *forma formata* und *forma formans*, die das Leben des Geistes bestimmt, sind beide Aspekte des Bildens für die anhaltende bildende Kraft der Kultur nötig, und beide sind bezogen auf den Fakt des Generationenwechsels. Bildet man die systematischen Betrachtungen über die symbolischen Formen auf diese zwei Formen der Kultivierung ab, erscheint das Verhältnis von Mensch und Generation und die Entwicklung der Kultur in neuem Licht. Die verschiedenen Phasen der symbolischen Formen stehen, wie bereits gezeigt, zueinander in einem eigentümlichen Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität: die mimische Stufe fundiert logisch die analogische, welche ihrerseits die rein symbolische fundiert; gleichwohl stellt die jeweils folgende Stufe – dies das Moment der Diskontinuität – eine andere geistige Norm auf als die vorherige(n) und hebt sich von dieser ab.⁴⁶² Diese logische Diskontinuität zwischen den Stufen bedeutet aber keineswegs eine historische Diskontinuität. Vielmehr ist es von großer Wichtigkeit zu erkennen, dass es „sich hierbei nicht um eine zeitliche, sondern eine methodische Schichtung handelt“ und sich prinzipiell „in einer gegebenen historischen Gestalt“ einer symbolischen Form diese Schichten nicht gegenseitig ausschließen, sondern sie „neben- und miteinander bestehen und sich in der mannigfachsten Weise übereinanderlagern können“.⁴⁶³ Weder mit Blick auf die symbolische Form der Sprache, noch in Bezug auf die symbolische Form der Technik kann man also in historischem Sinne von moderner Technik oder moderner Sprache sprechen, wenn damit gemeint ist, es gebe zu einem bestimmten Zeitpunkt *nur noch* die rein symbolische Stufe der Gestaltung. Auf diese Weise ist die Entwicklung der menschlichen Kultur in der Zeit nicht zu begreifen. Stattdessen muss man vielmehr von einer „Akzentverschiebung im Prozeß der symbolischen Gestaltung“ sprechen, die sich anhand der Abbildung des Aufbauschemas auf das Orientierungsschema der Philosophie der symbolischen Formen darstellen lässt, wobei es gilt, die spezifischen Differenzen zwischen den symbolischen Formen zu beachten.⁴⁶⁴ Denn auch abgesehen von ihrer rein historischen Entwicklung erstrecken sich nicht alle symbolischen Formen in gleicher Weise auf die im Orientierungsschema repräsentierten Phänomene des Ausdrucks, der Darstellung und der reinen Bedeutung.⁴⁶⁵ Diese Differenzen müssen beachtet werden, wenn die Spezifik der bildenden Kraft einer symbolischen Form erkennbar und auch dem immer wieder auftauchenden Missverständnis einer vermeintlichen impliziten Teleologie innerhalb des Systems der symbolischen Formen entgegen gewirkt werden

462 PhsF 3, S. 519/520.

463 PhsF 1, S. 270.

464 PhsF 3, S. 519.

465 Es ist also falsch, zu behaupten, „Die verschiedenen symbolischen Formen – Sprache, Kunst, Mythos bzw. Magie, Religion, Wissenschaft und Technik haben jeweils drei »Dimensionen«, in denen sie sich entfalten und die eine Art Koordinatensystem des Symbolischen aufspannen“, nämlich Ausdruck, Darstellung und reine Bedeutung. Vgl. Falkenburg, Brigitte. *Wissenschaft und Technik als symbolische Formen*, in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens, S. 569.

soll.

Das mythische Denken inklusive der Religion kann sich weder auf seiner mimischen, noch der analogischen und rein symbolischen Stufe auf das Niveau der reinen Bedeutung erheben, sondern verbleibt in seiner formbildenden Kraft strukturell auf die Dimension des Ausdrucks und der Darstellung beschränkt. Die Sprache ist ebenso im Phänomen des Ausdrucks gegründet, erweitert sich aber im Laufe ihrer Entfaltung und erstreckt sich dann auch in die Region der Darstellung, indem zwar einzelne Worte ihren physiognomischen Ausdruckscharakter behalten, auf Satzebene aber durch ein räumliches Schema ein bestimmter Sachverhalt dargestellt wird.⁴⁶⁶ Einen eigentlichen Durchbruch in die Region der reinen Bedeutung kann die Sprache nur dadurch erreichen, dass sie selbst zu einem Instrument der begrifflichen Erkenntnis wird, die als naturwissenschaftliche Erkenntnis allerdings eine andere, distanziertere Einstellung zur Welt verlangt und „über die Welt des bloßen »Ausdrucks« prinzipiell hinaus ist“.⁴⁶⁷ Es wurde oben gezeigt, auf welche Weise die mit der theoretischen Erkenntnis „eng verschwistert[e]“ symbolische Form der Technik an dieser Distanzierung gegenüber dem eigenen subjektiven Empfinden beteiligt ist und in ihrer rein symbolischen Phase dann „mehr und mehr auf alles Ausdrucksmäßige Verzicht leistet, um sich in eine streng »objektive« Sphäre reiner Bedeutsamkeit zu erheben“.⁴⁶⁸ Ähnlich wie bei der Akzentverschiebung von der Ausdrucks- zur Darstellungsfunktion in der Sprache, wo der Fokus vom Wort zum Satz wechselte, gelingt der theoretischen Naturerkenntnis der Übergang zur reinen Bedeutung nicht auf der Ebene des einzelnen Begriffs, sondern nur auf der Ebene des Begriffssystems, wobei eine aristotelische, cartesische und leibnizische Stufe der Systembildung zu unterscheiden ist.⁴⁶⁹ Die Ausnahmerolle der Kunst in der Kultur zeigt sich darin, dass in ihr kein Fortschreiten vom Ausdruck über die Darstellung zur reinen Bedeutung zu konstatieren ist, sondern es gehört zur „ästhetischen Sinnform selbst, daß in ihr zwei Motive, die sich in anderen Sinnformen“ unabhängig voneinander zeigen können, nämlich Ausdruck und Darstellung, immer verschränkt auftreten: „Erst das Aufgehen des einen in dem andern, das ideale Gleichgewicht, das sich zwischen ihnen darstellt, konstituiert das ästhetische Verhalten, wie es den ästhetischen Gegenstand konstituiert“.⁴⁷⁰ Gerade weil die Kunst, egal von welcher Kunstgattung man spricht, niemals auf das Moment der Darstellung verzichten kann, unterscheidet sich mythisches und ästhetisches Bewusstsein des Gegenstandes spezifisch voneinander, und viele Werke, die man heutzutage als

466 PhsF 3, S. 521.

467 PhsF 3, S. 523. Dies scheint nahe zu legen, dass es sich tatsächlich so verhält wie G. Kreis behauptet und Erkenntnis bzw. Wissenschaft und Ausdruck sich prinzipiell ausschließen. Diesem Interpretationsfehler liegt allerdings eine für Cassirers Werk unberechtigte Gleichsetzung von Erkenntnis oder Wissenschaft mit theoretischer Naturwissenschaft zugrunde.

468 FuT, S. 180.

469 PhsF 3, S. 524/525.

470 SSP, S. 267/268.

Ursprungswerke der Kunst bezeichnet, sind eigentlich im Rahmen von mythisch-magischen Riten und anderen Praktiken entstanden; gemeinsam hat die Kunst hingegen mit dem Mythos, dass sie sich prinzipiell niemals zur Dimension der reinen Bedeutung aufschwingen kann.⁴⁷¹ Für alle diese symbolischen Formen gilt trotz ihrer unterschiedlichen Beziehungen zu den verschiedenen Dimensionen des Sinns, dass sie mit einem bestimmten Wahrheitsanspruch auftreten, der sich allerdings nicht aus einer „Nachzeichnung und Nachahmung eines festen vorgegebenen Seins“ legitimiert, sondern in der „sinnvollen Ordnung“, welche sie „kraft eines ursprünglichen Prinzips der Formgebung“ aufbauen; dies bedeutet zugleich, dass „sich der wahre Reichtum des Seins erst aus dem Reichtum des Sinns entfaltet“ und die „Mannigfaltigkeit der Seinsbedeutungen zu der Forderung der Einheit des Seins nicht im Widerspruch steht, sondern vielmehr erst die eigentliche Erfüllung ebendieser Forderung darstellt“.⁴⁷² Die fundamentale Ablehnung jeglicher Abbildtheorien als Basis der symbolischen Formen verbietet sowohl jede wertende Hierarchie zwischen den Phänomenen des Ausdrucks, der Darstellung und der reinen Bedeutung, als auch jede aus solcher Hierarchiebildung abgeleitete Meinung, (natur)wissenschaftliche Erkenntnis sei allgemein die „höchste“ oder „beste“ symbolische Form.⁴⁷³ Ruft man sich das von Cassirer gewählte Bild eines kulturellen Sinn-Körpers in Erinnerung, in welchem „jedes dieser Organe [die symbolischen Formen] seine eigentümliche Funktion und Leistung“ im Aufbau der „geistigen Wirklichkeit“ hat, wird einsichtig, dass der Ausfall oder die verminderte Leistung eines Organs als eine Verarmung des geistigen Erlebens aufgefasst werden könnte.⁴⁷⁴ Auf welche Weise eine solche Verarmung zu denken ist, und ob die Möglichkeit einer Kompensation besteht, soll nun vor dem Hintergrund der Frage nach der Entwicklung der Kultur und den symbolischen Formen geklärt werden.

Insofern alle symbolischen Formen durch den Aufbau einer sinnvollen Ordnung mit Wahrheitsanspruch auftreten, kann die hier in Frage stehende Verarmung keinem Mangel an Wahrheit geschuldet sein, da es keinen archimedischen Punkt gibt, von welchem ein solcher Mangel zu konstatieren wäre. Ruft man sich die Ergebnisse des Abschnitts über die Grundlagen der Begriffsbildung in Erinnerung, rückt ein anderes Kriterium in den Fokus, nämlich die *Intensität des Erlebens*. Am Kontrast zwischen radikaler Metapher und theoretischer Begriffsbildung zeichnete sich schon ab, wie unterschiedlich das Erleben im mythischen Raum und im logischen Begriffsraum

471 Ein Beispiel für rituelle Artefakte, die heute oft als Kunst missverstanden werden, sind steinzeitliche Höhlenmalereien von Mammut, die für vorbereitende Jagdrituale angefertigt wurden. Vgl. Gombrich, Ernst. *Die Geschichte der Kunst*, S. 39ff.

472 SSP, S. 269-271.

473 Daher sind Aussagen wie die folgende: „Die Wissenschaft ist für Cassirer in mancher Hinsicht die höchste symbolische Form“ nicht haltbar, zumal hier einfach Erkenntnis mit Naturerkenntnis gleichgesetzt, dafür aber keine Erläuterung der gemeinten Hinsichten gegeben wird. Vgl. Falkenburg, Brigitte. *Wissenschaft und Technik als symbolische Form*, in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens, S. 567.

474 SM, S. 234.

ist: in der Theorie wird die *Erweiterung*, in der radikal-metaphorischen Bildung von Merkmalen wird die *Intensivierung* des Erlebens und damit die Ausfüllung des Bewusstseins durch den aktuellen Sinngehalt bewirkt. Herrscht im logischen Begriffsraum der Theorie ein gleichmäßiges, helles und klares Licht, das sich mit fortschreitender Analyse immer weiter ausbreitet, so ist bei der radikalen Metapher alles Licht im Brennpunkt der Bedeutung konzentriert, jenseits dessen völlige Dunkelheit herrscht. Bezieht man dieses potentielle Intensitätsgefälle von der begriffstheoretischen Ebene auf die Ebene des Systems der symbolischen Formen und bedenkt zugleich die kulturphilosophischen Einsichten Cassirers zu den verschiedenen Modi des Bildens, ergibt sich folgendes Resultat.

Cassirer betont mit Blick auf das System der symbolischen Formen als Ganzes, dass sich die symbolischen Formen „in den verschiedenen Stadien ihres geistigen Aufbaues“, also der mimischen, analogischen und rein symbolischen Phase „zu den drei Grundpolen“ oder Sinn-Dimensionen Ausdruck, Darstellung und reine Bedeutung verschieden verhalten und „erst in dieser Bewegung und kraft ihrer“ sowohl ihr eigentümliches Sinnpotential voll entfalten, als auch ihre immanente Grenze im System erfahren.⁴⁷⁵ Wie die obige Analyse zeigte, muss diese auf das Gesamtsystem bezogene Aussage in gewisser Hinsicht relativiert werden, wenn es um die spezifische Entwicklung einzelner symbolischer Formen geht, insofern sich nicht alle symbolischen Formen in alle drei Sinn-Dimensionen erstrecken. Dabei gilt es zu differenzieren, ob dies lediglich der immanenten Entwicklung der jeweiligen symbolischen Form geschuldet ist, oder ob es an einer prinzipiellen Einschränkung liegt. Legt man der Analyse der Entwicklung der Kultur in einem ersten Schritt die symbolischen Formen zugrunde, die sich prinzipiell in die Region des Ausdrucks erstrecken, so erhält man die Formen des Mythos und der Religion, der Sprache, der Technik und der Kunst. In einem zweiten Schritt zeigen sich als symbolische Formen, die sich auf die Sinn-Dimension der Darstellung erstrecken, die Sprache, das mythische Denken als Religion, die Technik, die Kunst und manche Formen der Erkenntnis.⁴⁷⁶ Zuletzt zeigt sich, dass nur die symbolischen Formen der Technik und der theoretischen Naturerkenntnis in der Lage sind, sich auf ihren höchsten Entwicklungsniveaus die Sinn-Dimension der reinen Bedeutung zu erschließen.

Bildet man auf diesen Befund den Aspekt der dynamischen Entwicklung der symbolischen Formen in ihrer mimischen, analogischen und rein symbolischen Phase ab, zeigt sich, welche symbolischen Formen an der Akzentverschiebung in der Entwicklung der Kultur beteiligt sind. Die

475 SSP, S. 262.

476 Die Stellung der Erkenntnis innerhalb des Orientierungsschemas ist ein hoch komplexes Sonderproblem, das an dieser Stelle nicht eingehend behandelt werden kann. Es sei hier nur angemerkt, dass die Dimension der reinen Bedeutung erst in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis auf dem Niveau der elektromagnetischen Synthese erreicht wird, aber die von Cassirer referierte Geschichte des Erkenntnisproblems nicht mit diesem Niveau beginnt. Vgl. PhSF 3, S. 524/525.

Sprache verschiebt ihren Akzent durch die Entwicklung von der mimischen zur analogischen und rein symbolischen Stufe von der Dimension des Ausdrucks in die Dimension der Darstellung, die Religion als rein symbolische Stufe des Mythos geht vom Ausdruck zur Darstellung über, die Technik verschiebt den Akzent vom Ausdruck über die Darstellung hin zu reiner Bedeutung, und die Erkenntnis verschiebt ihren Akzent von der Darstellung zur reinen Bedeutung. Wie bereits ausgeführt, bedeutet die Entwicklung und vollständige Entfaltung der symbolischen Formen nicht, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt ausschließlich die höchste jeweils mögliche Stufe der Formgebung realisiert wird. Der Ausdruck der Akzentverschiebung besagt vielmehr, dass sich in historischer Hinsicht die Mischungsverhältnisse zwischen mimischer, analogischer und rein symbolischer Gestaltung in der Kultur verändern können. Nimmt man nun an, dass die innere Entwicklung und damit die Dynamik der Akzentverschiebung im Kulturprozess nicht nur eine einzige symbolische Form betrifft, sondern – aufgrund der Interaktion der Formen untereinander – mehrere zur selben Zeit, ergibt sich die Möglichkeit einer relativen Abnahme der Sinn-Dimension des Ausdrucks im kulturellen Erleben, wenn die analogische Stufe der Sprache, die rein symbolische, religiöse Stufe des Mythos, die rein symbolische Stufe von Technik und naturwissenschaftlicher Erkenntnis eine weitere Verbreitung finden als die jeweils niedrigeren Stufen. Wiederum ist eine Reihe von Qualifizierungen angebracht. Erstens ist klar, dass die Sinn-Dimension des Ausdrucks niemals komplett aus dem kulturellen Leben verschwinden kann, insofern ein logisches Fundierungsverhältnis zwischen den verschiedenen Stufen der symbolischen Formen herrscht, die höhere Stufe also ohne den Durchgang durch die niedrigere niemals erreicht werden kann. Damit sachlich verbunden ist der Generationswechsel und die Tatsache, dass in der individuellen Entwicklung stets die Dimension des Ausdrucks am Anfang steht.⁴⁷⁷ Vor allem aber bietet die Kunst, die auch auf ihrer höchsten Stufe Ausdruck und Darstellung in einem idealen Gleichgewicht vereinigt, prinzipiell die Möglichkeit der Kompensation eines Mangels an Intensität des Erlebens in weit fortgeschrittenen Stadien der Kultur.⁴⁷⁸ Darüber hinaus ist immer auch der Unterschied zwischen dem alltäglichen Gebrauch und den großen kulturellen Innovationen, die dann wieder in die bildende Kraft der symbolischen Formen zurückfließen, zu beachten: wenn auch der reguläre Gebrauch der Technik und der wissenschaftlichen Erkenntnis auf der rein

477 Dieser Aspekt wird hier nur genannt und kann erst im nächsten Abschnitt begründet und entwickelt werden.

478 Als Beispiel sei an dieser Stelle die Differenz im Erleben genannt, die Cassirer für die Begriffsanalysen Hegels und die Dichtkunst Hölderlins konstatiert: „Wenn Hegel in rastloser gedanklicher Arbeit die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen, des Endlichen und Unendlichen zu lösen versucht, so bewundern wir dieses gewaltige Ringen, das die ganze Breite des geistigen Lebens umspannt und sie scheinbar aus der reinen Bewegung des Gedankens hervorgehen läßt: Aber stärker und persönlicher berührt uns doch die Grundempfindung Hölderlins, die keine Lösung dieses ursprünglichen Widerstreits vortäuscht, sondern ihn nur nach seiner ganzen Tiefe dichterisch ermessen und darstellen will“. Cassirer, Ernst. *Hölderlin und der deutsche Idealismus* in ECW 9, S. 388.

symbolischen Stufe sich von allem Ausdruck frei gemacht hat, ist für den Erfinder einer neuen Maschine oder einen großen Wissenschaftler, der eine wichtige Entdeckung macht, das persönliche Empfinden sehr intensiv. Bei all diesen Überlegungen ist jedoch daran zu erinnern, dass intensiveres Erleben beispielsweise eines Kunstwerkes dieses Erleben nicht per se *wahrer* macht als die Atomhypothese der modernen Physik oder eine philosophische Begriffsanalyse.⁴⁷⁹ In jedem Fall gilt die methodische Richtlinie aus *Form und Technik*, nicht der symbolischen Form der Technik auf ihrer rein symbolischen Stufe vorzuwerfen, was eine Entwicklungstendenz der Kultur im Ganzen ist, und die Klage vor dem richtigen Richterstuhl vorzubringen. Insofern der Anspruch der Kultur an den Menschen ein geistiger ist, führt dieser Teil des Gerichtsprozesses über die Interpretation von *Form und Technik* hinaus. Ebenso wie die Problemfelder der politischen Selbstherrschaft, der politisch-historischen Frage nach der Verantwortung in der modernen technischen Zivilisation, der inhaltlich bestimmten Weltanschauung sowie dem Zusammenhang von Interkulturalität und Recht, weist auch die Frage nach der Bestimmung des Menschen über die Analyse der Technik als symbolische Form hinaus und führt zum Abschnitt über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen. Auf dieser Analyseebene ist es dann auch möglich, weitere Formen der Kompensation zu diskutieren, die Cassirer in seinem Werk umreißt.

479 Dieses Problem wird in Abschnitt D genauer untersucht.

C. Der ethische Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen

I. Die Person in der Philosophie der symbolischen Formen

Ernst Cassirer hat keine vollständig ausgearbeitete Ethik vorgelegt.⁴⁸⁰ Dennoch kann man durch eine Rekonstruktion die entscheidenden Strukturmerkmale und Bezugspunkte seines ethischen Ansatzes herausarbeiten. Es handelt sich dabei erstens um das Konzept der Person, das es analytisch aufzufächern gilt, und zweitens um die eigentlich ethischen Betrachtungen zur selbstbestimmten Lebensführung, die auch im Zusammenhang mit Cassirers politischem Denken zu begreifen sind. Anhand dieser Strukturanalysen können auch verschiedene Sachprobleme bearbeitet werden, die einer systematischen Integration der Philosophie der symbolischen Formen bisher im Weg standen. Welche dies sind, zeigt sich in der Betrachtung der Personen-Konzeption und des Zusammenspiels von ethischem Ansatz und politischer Philosophie.

Der Blick auf die Geschichte der Philosophie der Technik in der Antike bei Platon und auf die moderne Philosophie der Technik bis 1930 zeigte einige Problemfelder, deren Bearbeitung im Rahmen der Behandlung der Technik als symbolischer Form nicht möglich war, die aber dennoch eine wichtige systematische Rolle im Werk Cassirers einnehmen. Dazu gehören die Problemfelder der politischen Selbstherrschaft, der politisch-historischen Frage nach der Verantwortung in der modernen technischen Zivilisation, der inhaltlich bestimmten Weltanschauung, des Zusammenhangs von Technik und Kulturentwicklung sowie von Interkulturalität und Recht. Auch wies die Frage nach dem Wert der Technik über ihre Behandlung als symbolische Form hinaus, weil hier nach der Bestimmung des Menschen überhaupt zu fragen ist. Damit hängt zusammen, dass zwar auf den Aspekt des personalen Lebens hingedeutet wurde und der Begriff der Technik als praktischer personaler Kompetenz in alle obigen Analysen mit hinein spielt, der Begriff der Person aber noch nicht mit seinen vielfältigen Implikationen eigenständig thematisiert wurde. Insofern die präzise Bearbeitung dieser Problemfelder ohne den Bezug auf den Begriff der Person unmöglich ist, wird zunächst eine Strukturanalyse dieses ethischen Zentralbegriffs der Philosophie der symbolischen Formen gegeben, um von dort aus einerseits neues Licht auf schon geleistete Untersuchungen zu werfen, andererseits aber eine Rekonstruktion des ethischen Ansatzes der Kulturphilosophie Cassirers zu beginnen. So werden in diesem Abschnitt die Grundlagen personaler Verantwortung, der Zusammenhang von Interkulturalität und Recht und die Implikationen des Begriffs von Technik im Sinne personaler praktischer Kompetenz analysiert. Auf dieser Basis kann in den beiden letzten Abschnitten untersucht werden, was die Technik der modernen politischen

⁴⁸⁰ Zum Status der ungeschriebenen Ethik Cassirers vgl. KP, S. 151ff.

Mythen bedeutet und welcher systematische Status ihr in der Cassirerschen Philosophie der Freiheit zukommt. Damit werden dann auch die Problemfelder der inhaltlich bestimmten Weltanschauung und der politischen Selbstherrschaft thematisiert.

1. Die handlungstheoretischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen

a) Tatkraft und Bildkraft

Es gibt verschiedene sachliche Hinsichten, in denen der Personenbegriff eine Rolle im Werk Cassirers spielt. Hier sollen zunächst die handlungstheoretisch zugänglichen Aspekte aufgewiesen werden, welche die Analysen aus *Form und Technik* aus einer neuen Perspektive beleuchten. Dazu gehört, den Begriff der Technik als praktischer personaler Kompetenz auf seinem eigentlichen systematischen Niveau in das System der Philosophie der symbolischen Formen zu integrieren. In weiteren Schritten wird dann auch die konkrete individuelle Persönlichkeit samt ihrer Selbstverhältnisse und ihrer Entwicklung zu thematisieren sein. Gleichzeitig sind die Bestimmungen zu Tatkraft und Bildkraft Teil der Cassirerschen Philosophie der Freiheit.

Die hier vorgelegte interpolierende Rekonstruktion der Struktur der Handlung und ihr Bezug auf die handelnde Person in PhsF 3 wurde in zwei Durchläufen gewonnen: erstens positiv aus der Analyse von Cassirers Darlegung der Grundformen der Versinnlichung – Raum, Ding, Zahl und Zeit – mit Blick auf den Begriff der Repräsentation, und zweitens *ex negativo* in der Analyse der Symbolpathologie.⁴⁸¹ Bei der Rekonstruktion insbesondere der symbolpathologischen Passagen besteht die Gefahr einer systematisch unzulässigen Fehllektüre. Einige der – zum Aufweis der Feinstruktur des Handlungsbegriffs nötigen – analytischen Trennungen in der pathologischen Literatur liegen nicht auf dem systematischen Niveau der Philosophie der symbolischen Formen. Sie widersprechen Cassirers These von der symbolischen Prägnanz. Wenig überraschend stellt die medizinisch-pathologische und diagnostische Phänomenologie der Ärzte, auf deren Arbeiten Cassirer zurückgreift, andere Anforderungen an die begriffliche Differenzierung und Systematisierung als die philosophische Begriffsarbeit. Diese begrifflichen Probleme wurden für meine Interpretation behoben, sodass die systematische Konsistenz wieder hergestellt ist.

Unter dem Titel „Tatkraft und Bildkraft“ stellt Cassirer eine Explikation der räumlichen und zeitlichen Repräsentation vor. Es geht hierbei um die interne Gliederung des Raumbegriffes – in Aktionsraum, anschaulichen Raum und unanschaulichen Ordnungsraum – und des Zeitbegriffes – in Geschehenszeit und bewusste Zeitanschauung – sowie den eigentümlichen Zusammenhang

481 Es gibt hier ein Ausdrucksproblem, insofern das Wort Versinnlichung so verstanden werden kann, als werde Nicht-sinnliches auf magische Weise sinnlich gemacht. Die eigentliche These Cassirers besagt aber das genaue Gegenteil, nämlich die *prinzipiell* räumlich und zeitlich strukturierte Orientierung von Lebewesen überhaupt.

zwischen diesen verschiedenen Raum- und Zeitaspekten mit Blick auf die Handlung.⁴⁸² Die spezifisch menschliche Handlungsfähigkeit basiert auf einem „Ineinander und einer Wechselwirkung von Tatkraft und Bildkraft“, die funktionell korreliert gedacht, nicht aber substantiell- getrennt aufgefasst werden dürfen.⁴⁸³ Das Bilden bedeutet hier den Aufbau eines „idealen Entwurf[s], der die Handlung als Ganzes antizipiert und der ihr ihre Einheit, ihren Zusammenhang und ihre Stetigkeit sichert“, wobei der Entwurf selbst wiederum nur analytisch, nicht aber phänomenologisch zu trennende räumliche wie zeitliche Bestimmungen umfasst.⁴⁸⁴ Es handelt sich also, wie eine Interpolation zeigt, um die folgenden Bestimmungen: 1. die Vielheit der Phasen des Handlungsverlaufes wird sukzessive und simultan mit Blick auf 2. den handelnden Körper abgebildet und konstituiert so 3. die symbolische Einheit der Handlung als deren Zweck. Um aufzuweisen, wie diese Bildkraft mit der Tatkraft zusammen hängt, wird ein Beispiel herangezogen.⁴⁸⁵ Es wird zunächst ohne Blick auf die Symbolpathologie, dann in einer verfeinerten Fassung mit Blick auf deren Implikationen präsentiert. Eine Handlung, beispielsweise das Anzünden einer Zigarre, kann analytisch zerlegt werden in die *sukzessiven* Momente des Zuschneidens der Zigarre, des Anzündens eines Streichholzes an der Streichholzschachtel und die *simultanen* Momente des Führens des brennenden Streichholzes an die Spitze der Zigarre sowie das gleichzeitige Inhalieren, wenngleich die Handlung *dem Phänomen nach* als Einheit sukzessiver und simultaner Momente erscheint. Für die Darstellung des Handlungsproblems ist diese diskursive, schrittweise Darstellungsweise allerdings unerlässlich.

Zunächst zu den Aspekten der Sukzession. Eine erste Implikation der spezifischen Bildkraft des Menschen – also die Fähigkeit, die Handlung als Ganze und gleichzeitig in ihren Momenten präsent zu haben – ist die Möglichkeit, während der Ausführung bei Einhaltung der zeitlichen Abfolge sowie der richtigen Zuordnung zu den jeweiligen Körperteilen die Handlung beispielsweise zu unterbrechen und gegebenenfalls wieder aufzunehmen. In unserem Beispiel: man kann zwischen dem Zuschneiden der Zigarre und dem Anzünden des Streichholzes eine Pause oder ein anderes Handlungselement einfügen, denn die repräsentierte Handlung bleibt durch die sinnlich-gegenwärtige Änderung der Ausführung unberührt. Die Handlung kann deswegen an dieser Stelle wieder aufgenommen werden. Die einzelnen Phasen werden vergegenwärtigt und im Zusammenhang des Gesamtentwurfs betrachtet. Weitere Möglichkeiten, die sich durch die repräsentierte Einheit der Handlung ergeben, sind der komplette Abbruch der Ausführung, die spätere Wiederaufnahme von einer beliebigen Einzelphase an (bei Wahrung der Reihenfolge) oder

482 PhsF 3, S. 167ff. und S. 208ff.

483 PhsF 3, S. 207.

484 PhsF 3, S. 208.

485 Das Beispiel stammt aus dem von Cassirer referierten Buch Liepmanns *Ueber die Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*, S. 22/23. Vgl. PhsF 3, S. 242.

die Änderung der Handlung als solcher im Sinne einer Optimierung entweder der Einzelphasen oder auch deren Abfolge untereinander. Doch die Struktur des Handlungsbegriffs, das Verhältnis von Bildkraft und Tatkraft ist noch komplexer. Die ganze Komplexität zeigt sich auf ausgezeichnete Weise in der Extrapolation von symbolpathologischen Befunden. Jedes Handlungsdefizit lässt sich auf diese Weise als Bedingung eines anspruchsvollen Handlungskonzepts auffassen, sodass die Gesamtheit dieser Bedingungen die Gesamtheit von Tatkraft und Bildkraft, mithin den vollständigen Handlungsbegriff konstituiert. Die in PhsF 3 referierten pathologischen Phänomene verteilen sich auf die Kategorien der Aphasie, der Agnosie und der Apraxie, wobei alle drei Formen von Symbolpathologie die Handlungsfähigkeit auf die eine oder andere Weise beeinträchtigen.⁴⁸⁶ Es zeigt sich dabei zweierlei: einerseits sind die einzelnen Phasen der Handlung selbst auf komplexe Weise in sich gegliedert und beruhen in der Ausführung auf bestimmten Bedingungen, andererseits sieht man, dass nicht jede Form der Pathologie in gleichem Maße die Handlungsfähigkeit beeinträchtigt.

Die notwendigen Bedingungen der einzelnen Handlungsphasen stellen sich wie folgt dar, wenn man sie auf unser Beispiel überträgt und sich dabei den Raucher als an verschiedenen Formen der Symbolpathologie leidend vorstellt.⁴⁸⁷ Zunächst sei der Blick auf die Phase des Zuschneidens der Zigarre gelenkt. Dem Raucher wird ein Zigarrenabschneider in die Hand gegeben, doch er erkennt ihn nicht als solchen, wenngleich er die taktilen Eigenschaften durchaus wahrnehmen kann, also ein kaltes und scharfes X spürt, ein Wahrnehmungserlebnis, das ihn jedoch nicht in die Lage versetzt, zur richtigen Zeit und am richtigen Ort angemessen mit diesem X umzugehen, um die Handlung zu vollbringen.⁴⁸⁸ Wenn ein Raucher in derselben Situation die Zigarre für einen Bleistift respektive den Zigarrenabschneider für die Zigarre hält, oder erst nach einiger Zeit als Zigarre beziehungsweise Zigarrenabschneider erkennt, ist zwar nicht die Handlungsfähigkeit als solche zunichte gemacht, aber doch erheblich eingeschränkt.⁴⁸⁹ Beide Fälle weisen hin auf abgestufte Bedingungen der Handlung unter Einsatz handlungsspezifischer Hilfsmittel: das Hilfsmittel, in unserem Fall das Schneidegerät, muss nicht nur taktil als kalt und scharf oder optisch als glänzend,

486 Schon hier sei bemerkt, dass Cassirer trotz seiner Rede von der Symbolpathologie nicht die Meinung vertritt, es gebe etwas wie ein substantielles, allgemeines Symbolvermögen. Mehr dazu in der abschließenden Diskussion des Handlungskonzepts.

487 Einige der folgenden Argumente präsentiert Cassirer auch in *Form und Technik*. Da hier aber orientierende Allgemeinheit angestrebt wird, sind diese Bestimmungen in ihrer Reichweite nicht auf die symbolische Form der Technik beschränkt.

488 PhsF 3, S. 268. Es handelt sich hierbei um einen Fall von taktiler Agnosie, die oft auf ein bestimmtes Körperteil beschränkt ist. So kann im von Cassirer referierten Fall der Patient mit der linken Hand keine Gegenstände erkennen, mit der rechten Hand gelingt ihm dies aber problemlos.

489 PhsF 3, S. 268. Es handelt sich hierbei um einen Fall von optischer Agnosie, die oft kompensierbar ist. So kann im von Cassirer referierten Fall der Patient mit Hilfe anderer Sinne Gegenstände zwar nicht unmittelbar erkennen, aber über Umwege erschließen.

sondern als bestimmter Gegenstand, d.h. als Gegenstand *zum Schneiden* erkannt werden.⁴⁹⁰ Für normale oder hohe Leistungsfähigkeit ist die Bedingung intuitives, gegenständliches Erkennen, für das Erbringen der Leistung mit Abstrichen bei der Schnelligkeit oder Sicherheit der Ausführung zumindest das Erschließen der Funktion des Hilfsmittels (es wird hier neutral von einem Mittel gesprochen, weil die Strukturanalyse des Handelns nicht nur für die Technik, sondern alle Arten des Gebrauchs symbolischer Formen gilt). Das Hilfsmittel oder Werkzeug kann wiederum aus mehreren Teilen bestehen, wie die Streichholzsachtel und die einzelnen Streichhölzer. Auch hier muss das Erkennen der Gegenstände zusammen kommen mit dem Wissen um den angemessenen Umgang, und zwar in gegenseitiger Bestimmung: das Streichholz ist mit dem Zündköpfchen an der Schachtel zu reiben, nicht die Schachtel am Holz, das sonst bricht. Es ist also im Unterabschnitt der Gesamthandlung, den man Streichholz-Anzünden nennen kann, gewissermaßen eine eigene Teilhandlung mit einem impliziten Maßstab der Richtigkeit enthalten. Dieser Unterabschnitt ist folglich, wenn er sachlich angemessen sein soll, nicht unendlich variierbar.⁴⁹¹ Der pragmatische Wert eines handlungsrelevanten Gegenstandes, sein „Wozu“ bestimmt sich gleichwohl nicht abstrakt an-sich, sondern er ist immer auf seine spezifische zeitliche und räumliche Stelle im Gesamtentwurf der Handlung bezogen. Dieser Punkt führt zur Analyse der simultanen Aspekte, die wie gesagt immer in Einheit mit denen der Sukzession gedacht werden müssen. Weil und insofern die Erfüllung des Zwecks eines Handlungsmittels nur an der richtigen zeitlichen *und* räumlichen Stelle der Handlung gelingt, ist die Koordination von Körper, Handlungsmitteln (also Streichholzsachtel usw.) und Teilhandlungen Bedingung einer erfolgreichen Handlung. Das heißt, dass sowohl innerhalb der verschiedenen Phasen der Gesamthandlung, als auch in der Abfolge der einzelnen Phasen respektive den Übergängen zwischen den Phasen zu jedem Zeitpunkt eine angemessene Zuordnung von Zweck, Gesamtkörper und Körperteilen gegeben sein muss. Dies sei anhand unseres Beispiels verdeutlicht: Die verschiedenen Phasen des Zuschneidens, des Reibens des Streichholzes am Zündstreifen sowie das Führen des brennenden Streichholzes an die Spitze der im Mund befindlichen Zigarre sowie das Inhalieren sind jeweils bestimmten Körperteilen zugeordnet, genau wie die Organisation der Übergänge zwischen den Phasen: das Zuschneiden wird simultan von der linken und rechten Hand erledigt, indem eine Hand die Zigarre festhält, die andere mit dem Schneidegerät in der Hand sich auf die Zigarre zubewegt und an geeigneter Stelle der Zigarre das Schneidegerät bedient; danach wird das Schneidegerät aus der einen Hand gelegt und die Zigarre (normalerweise) von der anderen Hand in den Mund gesteckt, woraufhin beide nun

490 Dieses Argument bringt Cassirer, wie oben gezeigt wurde, auch in *Form und Technik* vor. So heißt es dort mit Blick auf das Werkzeug: „Der Gegenstand ist als etwas bestimmt immer nur soweit und sofern er zu etwas bestimmt ist“. FuT, S. 161.

491 Der Variationsgrad hängt dabei zusammen mit der Art des Handlungsmittels und dessen Bezug zum Körper des Handelnden: eine große Maschine verhält sich anders zum Körper als ein Hammer.

wieder freien Hände für das Anzünden verantwortlich sind, also das Halten der Streichholzschachtel einerseits und das Reiben des Streichholzes am Zündstreifen andererseits. Zuletzt ist mit einer Hand das Streichholz an die Spitze der Zigarre zu führen und im richtigen Moment zu inhalieren. Diese Bedingung der räumlichen und zeitlichen Koordination ist noch weiter explizierbar. Ohne die Kontrolle einzelner Gliedmaßen und dann auch des ganzen Körpers anhand eines gleichfalls impliziten wie abstrakten Schemas (linke Hand, rechte Hand, linkes Bein, rechtes Bein, usw.) sowie den Bezug auf den Raum, in welchem die Handlung ausgeführt wird, kann man nicht – im vollen Sinne – spontan und zielgerichtet handeln. Dieses implizite wie abstrakte Körperschema mit asymmetrischer Gliederung kommt bei verschiedenen Leistungen zum Einsatz.⁴⁹² Um dies zu erläutern, wird unser Beispiel noch einmal erweitert und in verschiedenen Variationen vorgestellt: der Raucher leidet nun nicht nur an verschiedenen Formen der Symbolpathologie, sondern es gibt eine weitere Person, die mit dem Zigarrenraucher kommuniziert und ihm Anweisungen gibt.⁴⁹³ Die einzelnen Bestimmungen des Körperschemas werden nun an Variationen des Beispiels in ihrer praktischen Notwendigkeit dargelegt.⁴⁹⁴

In der ersten Variation unseres Beispiels steht eine zweite Person dem Zigarrenraucher gegenüber und führt die Beispielhandlung des Anzündens einer Zigarre aus (der Prägnanz halber soll es hier nur um die Teilhandlung gehen, mit der linken Hand die Streichholzschachtel zu halten und mit der rechten Hand das Streichholz am Zündstreifen zu reiben). Der Zigarrenraucher soll es seinem Gegenüber nun gleich tun, führt die Handlung aber nicht entsprechend aus, also mit seiner rechten Hand das Streichholz reibend und in der linken die Schachtel haltend, sondern einfach optisch kongruierend, also mit der linken Hand das Streichholz reibend und mit der rechten die Schachtel haltend.⁴⁹⁵ Der Zigarrenraucher ist also nicht in der Lage, eine intuitive Umsetzung zu vollziehen, mit welcher er die relativen Bewegungen seines Gegenübers – also das interne Verhältnis von linker Hand und rechter Hand – auf sein eigenes Körperschema überträgt. Stattdessen „kopiert“ er gewissermaßen nur seine optischen Eindrücke und agiert sozusagen spiegelverkehrt. Die Abstraktion von situativen Wahrnehmungserlebnissen bei gleichzeitigem Bezug auf sie ist folglich die erste funktionelle Bestimmung des Körperschemas.

In der zweiten Variation wird der Zigarrenraucher von der anderen Person aufgefordert, die

492 Die Notwendigkeit der Asymmetrie des Körperschemas hat Kant in seinem genialen Aufsatz *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* herausgestellt. Zum Aspekt des Körperschemas vergleiche auch Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 123ff.

493 Man muss sich den Raucher in jeder Variation als neue Person mit einer anderen Störung vorstellen.

494 In den folgenden Fußnoten wird die Stelle des Referats bei Cassirer angegeben sowie eine kurze Bemerkung zu meiner Übertragung auf die hier gewählte Beispielhandlung.

495 PhsF 3, S. 299. Es handelt sich ursprünglich um ein Experiment Heads, in welchem sich Patienten unfähig zeigten, vom konkreten Wahrnehmungserlebnis abstrahierend spiegelverkehrte Bewegungen in Entsprechung zum eigenen Körper auszuführen. Für die Variation unsere Beispiels sind Faktoren wie Rechts- und Linkshändigkeit auszublenden.

Augen zu schließen und erst die relative Lage seiner Körperteile zueinander zu beschreiben (Schulter ist *über* der Hüfte, Kopf ist *über* der Schulter usw.), dann die Lage seines Gesamtkörpers im Raum, ob er beispielsweise steht oder liegt, und schließlich, wie das relative Verhältnis seiner Körperteile in ihrer Lage im Raum sich durch seine eigenen Bewegungen verändert. Weder zu den bisher genannten Leistungen, noch zur Bewegung eines *bestimmten* Körperteils auf Aufforderung ist der Zigarrenraucher in der Lage, wohingegen er wenig Probleme hat, ein Streichholz aus der Schachtel zu nehmen und anzuzünden.⁴⁹⁶ Das Körperschema ist also nicht nur relevant für ein intuitives Bewusstsein des eigenen Körpers, sondern auch für das Bewusstsein der eigenen Lage im Raum sowie die spontane und gezielte Bewegung einzelner Körperteile und des Gesamtkörpers.

In der dritten Variation versucht der Zigarrenraucher die Zigarre anzuzünden, verwechselt aber die dazu nötigen aufeinander folgen Phasen, indem er Bewegungen, die mit Blick auf den Zigarrenabschneider korrekt wären, fälschlicherweise an der Streichholzsachtel, oder Bewegungen, die für das Streichholz korrekt wären, mit der Zigarre ausführt, dabei aber die grundsätzliche Bewegungsform korrekt abspult; der Raucher merkt im Beispiel auch nicht, dass für die folgende Teilhandlung zunächst die vorhergehende korrekt abgeschlossen sein muss, dass also für das erfolgreiche Zuschneiden der Zigarre zuerst der richtige Gegenstand zum richtigen Zeitpunkt in die Hand genommen werden muss, um die Einheit der Handlung und damit die Ausführung zu gewährleisten.⁴⁹⁷ Das Körperschema ist also funktional, da die Zuordnung der Bewegungen zu den Körperteilen und damit die Ausführung der Einzelphasen der Handlung kein Problem darstellt. Weil aber der Bezug auf eine korrekte Repräsentation der Handlung fehlt, ist keine volle Handlungsfähigkeit vorhanden.

In der vierten Variation ist nicht der Ablauf der Handlung problematisch, sondern die Ausführung einzelner Bewegungen zeigt sich als unmöglich, weil einzelne Körperteile den Dienst versagen, und zwar mit vollem Bewusstsein des Rauchers: während er mit der linken Hand alle nötigen Bewegungen ausführt und auch intuitiv als seine eigenen erkennt und anerkennt, folgt die rechte Hand nicht dem „Befehl“ des Körpers, tut also nicht, was sie gemäß dem Handlungsentwurf zu einem bestimmten Zeitpunkt in Abstimmung mit der linken Hand tun sollte, was dem Raucher als fremdgesteuerte Bewegung erscheint.⁴⁹⁸ Das Körperschema ist hier insofern gestört, als die

496 PhsF 3, S. 280/281. Es handelt sich um einen Fall von sogenannter Seelenblindheit, den Gelb und Goldstein beobachteten. Dem Patienten fehlte ein intuitives Körperbewusstsein und ebenso ein Raumbewusstsein, nicht aber die allgemeine Bewegungsfähigkeit.

497 PhsF 3, S. 304. Es handelt sich beim von Cassirer referierten Beispiel um sogenannte ideatorische Apraxie, in welcher die Bildkraft eines Handlungsentwurfs so geschädigt ist, dass keine Handlungen mehr korrekt ausgeführt werden können.

498 PhsF 3, S. 305/306. Es handelt sich beim von Cassirer referierten Beispiel um sogenannte motorische Apraxie, in welcher bei korrektem Handlungsentwurf die Kontrolle der eigenen Körperteile so geschädigt ist, dass Handlungen nicht mehr korrekt ausgeführt werden können, wenn sie auf der Koordination mehrerer Körperteile basieren.

rechte Hand nicht als zum Gesamtkörper zugehörig anerkannt wird. Es zeigt sich, dass das Körperschema eine Funktion hat, die für das menschliche Selbstbewusstsein zentral ist, nämlich den Aufbau personaler Identität durch intuitive Anerkennung des eigenen Handelns. Diese intuitive Anerkennung von Handlungen wurde in den vorhergehenden Beispielen nicht thematisiert, stellt aber zu jedem Zeitpunkt eine notwendige Bedingung jedes anspruchsvollen Handlungs- und Personenkonzepts dar.

In der letzten Variation geht es nicht mehr um die Funktion des Körperschemas, sondern um eine Betrachtung, die auf die ideelle Gesamtansicht menschlicher Bildkraft und Tatkraft hinführt und die symbolpathologischen Betrachtungen des Handlungsbegriffs beschließt, gleichzeitig aber über den Bereich des nur Pathologischen hinausweist. Es handelt sich um den Bereich des abstrakten und systematischen Denkens, für den Cassirer eine spezifische Analyseform gefunden hat. Der Raucher sieht zunächst die Rauchtensilien auf verschiedene Tischen verteilt und soll nun nicht bloß die Zigarre anzünden, sondern er soll anschaulich erklären und aufzeichnen, wo er sich im Raum befindet und wo die verschiedenen Utensilien sich relativ zueinander befinden; er kann das Geforderte aber nicht ausführen, weil es ihm nicht gelingt, einen Ansatzpunkt für die räumliche Beschreibung zu wählen.⁴⁹⁹ In einer weiteren Variation wird der Raucher aufgefordert, erst mit den Streichhölzern, dann ohne sie Rechenaufgaben zu vollziehen: während er im ersten Fall noch motorisch mit den Händen nachzählen kann, wie viele Streichhölzer man erhält, wenn man 3 Hölzer und 5 Hölzer addiert, kann er ohne das konkrete Abzählen der beiden Haufen von Hölzern nicht sagen, welcher von beiden größer ist.⁵⁰⁰ Es handelt sich in beiden Fällen um Abstraktionsleistungen, die auf einer bestimmten Form des Raum-, Zeit- und Zahlbewusstseins basieren: hier wird nicht bloß in einem gegenwärtig wahrgenommenen Aktionsraum gehandelt, sondern in einem *als* Raum bewussten anschaulichen Raum und einem unanschaulichen Ordnungsraum. Dasselbe gilt für das korrespondierende Zeit- und Zahlbewusstsein, das nicht nur die Geschehenszeit, sondern auch bewusste Zeitanschauung, nicht nur konkret zählbare Gegenstände, sondern auch abstrakte Größen kennt. Resümiert man noch einmal die *ex negativo* rekonstruierten Merkmale des Handlungsbegriffs und bezieht diese auf den Aktionsraum, den anschaulichen Raum und den unanschaulichen Ordnungsraum respektive die Geschehenszeit, die bewusste Zeitanschauung sowie das konkrete und abstrakte Zahlbewusstsein, so zeigen sich folgende Abstufungen.

Für die bloße Handlung im Aktionsraum und der Geschehenszeit müssen die einzelnen involvierten Körperteile und ihre Rolle bei der Ausführung zeitlich und räumlich koordiniert und kontrolliert werden. Geht es um eine Handlung mit Handlungsmitteln, müssen diese als bestimmte

499 PhsF 3, S. 283. Es handelt sich um einen Fall von Aphasie.

500 PhsF 3, S. 293. Auch hier handelt es sich um einen Aphasiekranken.

erkannt, muss der Umgang mit ihnen motorisch beherrscht und ihr zeitlicher und räumlicher Ort innerhalb der Handlung auf die einzelnen Körperteile bezogen werden. Dass die Handlung abgeschlossen ist, zeigt sich durch das nunmehr gestillte Bedürfnis. Ein solches Handeln muss noch nicht spontan sein und ist unabhängig von einem abstrakten Bewusstsein des Raumes selbst.

Über den Aktionsraum und die Geschehenszeit hinaus gehen Handlungen, bei denen eine intuitive Anschauung von Raum und Zeit gegeben ist und gerade aufgrund dieser reflexiven Erfassung eine Distanzierung gegenüber den unmittelbaren Zwecken organischer Lebewesen eintritt, die sich auch als eine Art Selbstkontrolle zeigt. Jedes spontane Handeln ist daher ein solches, das im Aktionsraum und der Geschehenszeit zu beobachten ist und Wirkungen zeitigt, aber in diesen vermittelt einer bestimmten intuitiven *Vorstellung* der Handlung, nämlich ihrem Sinn, fungiert. Beim spontanen Handeln geht dem der Handlungsentwurf (und damit die Koordination der involvierten Körperteile mit den Unterhandlungen und somit deren Erfüllungsbedingungen) der Handlung logisch voraus, ist zeitlich aber von Anfang bis Ende durchgehend präsent und weist bei Erfüllung des Zwecks die Handlung als abgeschlossen aus. Anders als bei einer bloßen Reaktion auf ein körperliches Bedürfnis sind die Erfüllungsbedingungen im spontanen Handeln daher genauer bestimmt. Eine spontane Handlung kann auch abgebrochen und wieder aufgenommen werden. Auch können die einzelnen Phasen sowie deren Reihenfolge thematisiert und modifiziert werden. Dies gilt ebenfalls für die Handlungsmittel. Spontanes Handeln basiert auf einem intuitiven Bewusstsein des eigenen Körpers sowie seiner Teile, das ermöglicht, bestimmte Bewegungen intentional mit einem bestimmten Körperteil auszuführen; auch die Lage des eigenen Körpers im Raum ist in diesem Fall bewusst und geht in den Handlungsentwurf ein. Dieses Bewusstsein basiert auf der Etablierung eines Körperschemas, das in Handlungsentwürfen auf den Aktionsraum und die Geschehenszeit bezogen wird, in diesen aber nicht aufgeht, sondern die Zeit der einzelnen Handlung überdauert und auf diese Weise einen zentraler Faktor personaler Identität darstellt:

Ohne das Bewusstsein einer im Raume ausgebreiteten Körperwelt, und insbesondere ohne die Erfahrung von der relativen Konstanz jenes empirischen Objekts, das wir den *L e i b* nennen, kann sich auch kein empirisches Selbstgefühl, keine Erfahrung vom eigenen *I c h* herausbilden.⁵⁰¹

Eine spontane Handlung, in der die Bewegungen der Körperteile intuitiv als die eigenen anerkannt werden, ist eine als eigene Handlung anerkannte. Die Identität einer Person besteht in diesem Sinne aus den Strukturmomenten der numerisch singulären Identität ihres Körperschemas (man hat zwei Hände und nicht vier, die linke Hand ist nicht die rechte), das zeitlichen und räumlichen Veränderungen des tatsächlichen Körpers gegenüber neutral bleibt (ich bin mit 15, 30 und 45 Jahren

501 MSF, S. 62.

„derselbe“, auch wenn ich anders aussehe), des jeweils gegenwärtigen konkreten Körpers samt symbolisch prägnanter Wahrnehmungserlebnisse und den als eigene anerkannten Handlungen. Diese Identität bildet auch den Hintergrund von Handlungen, die nicht intendiert wurden, wie beispielsweise ein „mechanisches“ Kratzen an der juckenden Nase oder von Widerfahrnissen im Sinne nicht intendierter Ereignisse und fehlgeschlagener Handlungen: *mir* ist etwas passiert, *mir* ist eine Handlung gelungen, *mir* ist eine Handlung misslungen etc.

Der personalen Identität korreliert durch den Bezug auf den anschaulichen Raum und die anschauliche Zeit auch die besondere Orientierungsfähigkeit, sich nicht bloß auf real gegenwärtige Objekte zu richten, sondern auf Mögliches. Dies bedeutet beispielsweise die Fähigkeit zur spontanen Wahl des optischen Bezugssystems bei einem gegebenen Wahrnehmungserlebnis, aber auch die Fähigkeit zur zeitlichen Vergegenwärtigung von Vergangenem und Zukünftigem gegenüber der ständig verfließenden Gegenwart der Geschehenszeit. Ebenfalls möglich wird durch die geistige Orientierung an Möglichem die Konstitution virtueller Gegenstandsbereiche wie in der Arithmetik, aber auch eine abstrakte Metrik, wie sie für die exakten Wissenschaften gebraucht wird. Um die Bedeutung dieser durch Inter- und Extrapolation gewonnenen handlungstheoretischen Betrachtungen zu verdeutlichen, wird nun noch einmal das systematische Verhältnis zu den anderen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen durchdacht.

b) Pathologie und „Symbolvermögen“

Cassirer hat in seiner Rezeption der medizinisch-pathologischen Literatur die psychologischen und die philosophischen Geltungsansprüche deutlich bestimmt und umgrenzt. Die Notwendigkeit einer präzisen diagnostischen Phänomenologie seitens der Psychologie weist selbst schon darauf hin, dass ein bloßer Leistungskatalog, also die Erfassung, wozu ein Patient rein äußerlich in der Lage ist, nicht ausreichen kann.⁵⁰² Denn in diesem Fall wäre anhand der Leistungen unmittelbar ersichtlich, welches Problem ein Patient hat. Aufgrund möglicher Kompensationen ist es hingegen möglich, dass eine klare Abgrenzung zwischen Apraxie, Agnosie oder Aphasie, ja sogar die Feststellung eingeschränkter Leistungsfähigkeit überhaupt, schwer oder unmöglich ist. Aus diesem Grund verfehlt die bloße Abfrage, ob jemand sprechen könne oder nicht, schon im Ansatz das eigentliche Problem. Denn was „wir hier vor uns haben, ist nicht der Verlust eines *V e r m ö g e n s*, sondern die Wandlung und Umbildung eines höchst komplexen psychisch-geistigen *P r o z e s s e s*“.⁵⁰³ An die Stelle einer substanzbegrifflichen Vermögenspsychologie, die sozusagen „hinter“ den

502 Eine aktuelle Studie zu diesem Thema und eine Kritik der zeitgenössischen medizinischen Praxis in Diagnose und Therapie vor dem Hintergrund der Einsichten Cassirers bietet Norbert Andersch in seinem Buch *Symbolische Form und psychische Erkrankung*.

503 PhsF 3, S. 318/319.

symbolischen Leistungen ein allgemeines Symbolvermögen ausmacht, tritt demgemäß auch hier eine funktionsbegriffliche Analyse, welche über das psychologische Einzelproblem der Humanpathologie weit hinaus reicht, und zwar in das Gebiet der allgemeinen Kulturphilosophie, die auch anthropologische Fragestellungen umfasst.⁵⁰⁴ Man kann also auf dem systematischen Niveau der Philosophie der symbolischen Formen von einem Sprachvermögen als solchem, oder gar einem allgemeinen Symbolvermögen nicht sinnvoll sprechen. Die obigen Analysen zum technischen Fortschritt zeigten zudem aus neuer Perspektive, warum es auch kein fest stehendes Arsenal an Fertigkeiten-an-sich geben kann: weil die Technik auf ihrer rein symbolischen Stufe stetig neue Werkzeuge entwickelt, verändert sich der Umgang mit diesen Handlungsmitteln, sodass der technische Fortschritt immer neue Möglichkeiten des Handelns und damit Fertigkeiten hervorbringt, die im einzelnen nicht vorhersehbar sind.⁵⁰⁵

Eine andere wichtige Frage bezüglich des hier vorgelegten Handlungskonzepts betrifft das Verhältnis von Bildkraft und verwirklichtem Handeln: müssen Handlungsentwürfe sprachlich artikuliert werden? Die Antwort ist komplex, aber systematisch wie phänomenologisch eindeutig. Die Sprache ist beteiligt am Aufbau der Wahrnehmungswelt, der Welt der Sachverhalte und der Strukturierung des emotionalen Erlebens. An der Entwicklung von Kindern lässt sich dies besonders leicht nachvollziehen. Das Kleinkind lebt zunächst in einer Welt der natürlichen Laute. Aufgeschlossen wird die Welt der Sprache in dem Moment, in dem das Kind entdeckt, „daß zu jedem Gegenstand dauernd ein ihn symbolisierender, zur Bezeichnung und Mitteilung dienender Lautkomplex gehöre, d.h. *daß jedes Ding einen Namen habe*“.⁵⁰⁶ Der Laut wird nun nicht mehr bloß der natürlichen Welt zugerechnet, sondern der symbolische Gebrauch von Lauten fixiert Bedeutungen, nämlich Namen oder Begriffe. Die geistige Entwicklung des Kindes durch das Lernen des symbolischen Sprachgebrauches kann man parallelisieren mit der körperlichen Entwicklung, die sich beim Lernen des eigenständigen Laufens zeigt: „Denn wie das laufende Kind nicht mehr zu warten braucht, bis die Dinge der Außenwelt zu ihm kommen, so besitzt das fragende ein ganz neues Mittel, selbständig in die Welt einzugreifen und sie sich selbständig aufzubauen“.⁵⁰⁷ Der Name oder der Begriff bildet ein geistiges Zentrum, um das alle möglichen Anschauungen eines Gegenstandes gruppiert sind. Begriffe erschließen eine Dingwelt voller räumlicher, von uns

504 PhsF 3, S. 319.

505 In *Form und Technik* sagt Cassirer, angelehnt an Dessauer und Zschimmer: „So wurde, wie man betont hat, mit der Nähmaschine zugleich eine neue Nähweise, mit dem Walzwerk zugleich eine neue Schmiedeweise erfunden“. FuT, S. 169.

506 Clara Stern/William Stern. Die Kindersprache. Zitiert nach Cassirer, Ernst. *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* (im folgenden zitiert als SAG), in ECW 17, S. 198.

507 SAG, S. 198.

kategorial unterschiedener Objekte, Namen erschließen eine Welt von uns ähnlichen Personen.⁵⁰⁸ Man sieht beispielsweise niemals ein ganzes Haus, sondern man hat empirisch als Wahrnehmungserlebnis immer nur verschiedene Teilansichten eines Hauses, also die Ansicht von vorne, von hinten, von der Seite usw.; es ist der Begriff des Hauses, der durch die Zuordnung eines bestimmten Lautes den über den Moment gültigen und zwischen den einzelnen Ansichten äquivalenten Bezug möglich macht, und zwar auch dann, wenn man gar kein Haus vor sich sieht.⁵⁰⁹ Dasselbe gilt für die durch den Namen bezeichnete Person, die man ebenfalls niemals vollständig wahrnehmen kann, und die sich darüber hinaus mit der Zeit verändert, und doch als dieselbe erkannt wird, selbst in ihrer Abwesenheit. Dies gilt auch für den Todesfall. Für den Moment stehen damit zwei Einsichten fest: der Aufbau der Wahrnehmungs- und Gegenstandswelt ist erstens stets sprachlich fundiert, hängt also zusammen mit dem zeitlich und örtlich kontingenten Niveau der erlernten Sprache hinsichtlich der Ausdrucks-, Darstellungs-, und der reinen Bedeutungsfunktion. Das Orientierungsschema des Systems der symbolischen Formen hilft, Entwicklungsverläufe von Kompetenzen zu einer gegebenen Zeit nachzuvollziehen. Ein sogenannter primitiver Mensch, der eine Sprache erlernt, in welcher das Ausdrucksphänomen vorherrscht, lebt gewissermaßen in einer anderen Welt als ein Mensch, der eine Sprache spricht, in der die Darstellungsfunktion dominiert. Wieder zeigt sich, dass man nicht substanzbegrifflich vom Sprachvermögen schlechthin reden kann, sondern nur funktionsbegrifflich von einer bestimmten Stufe des komplexen Prozesses „Sprache“.

Zweitens ist festzuhalten, dass nach dem einmal erfolgten Aufbau der eigenen Welt nicht jedes Wahrnehmungserlebnis oder jede Handlung sprachlich kommentiert werden, nicht jeder Handlungsentwurf sprachlich expliziert werden muss. Dies zeigt gerade das Ausdrucksphänomen und der systematische Bezug auf die symbolische Prägnanz. Eine als bedrohlich wahrgenommene Situation hat diesen Erlebnisgehalt auch ohne einen sprachlich artikulierten Kommentar der Art „Du wirst bedroht“ oder „Ich bedrohe dich“.⁵¹⁰ Dies heißt: Handlungen sind *in sich selbst sinnvoll*. Man muss sie prinzipiell nicht sprachlich kommentieren. Dabei ist für einen Beobachter nicht immer zweifelsfrei klar, innerhalb welcher Sinnordnung oder symbolischen Form dieser Sinn sich artikuliert, was zu einer fundamentalen Vieldeutigkeit kultureller Handlungen führt. Eine philosophische Grundlage für interkulturelle Begegnung muss daher nicht nur die Sprache, sondern schon das nicht sprachlich kommentierte Handeln als solches in den Blick nehmen.⁵¹¹

508 Cassirer, Ernst. *Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung* (im folgenden zitiert als DA), in ECW 24, S. 396.

509 SAG, S. 199.

510 Der wichtige Ausnahmefall der sogenannten performativen Aussagen wird im Abschnitt über den Begriff der Pflicht behandelt.

511 Eine solche sprachphilosophische Grundlegung interkulturellen Philosophierens legt Rolf Eberfeld in *Sprache und Sprachen* vor.

Das Verhältnis von Handlung und symbolischen Formen ist nun deutlich zu erkennen: Handlungen im emphatischen Sinne sind solche, bei denen durch Bezug auf symbolische Formen Aktionen nicht nur im Aktionsraum und der Geschehenszeit abgespult, sondern im anschaulichen Raum und der bewusst erlebten Zeit intentional ausgeführt werden. Zusammen mit der Grundthese der symbolischen Prägnanz bedeutet dies, dass Handlungen in diesem anspruchsvollen Sinne in sich sinnvoll sind. Dass ein Leben in und mit den symbolischen Formen ein *Leben im Sinn* ist, besagt daher nicht nur, dass der Intellektualismus-Vorwurf Merleau-Pontys hinfällig ist, insofern jedes Ausdruckserlebnis deutlich auf den existenziellen Grund verweist, den der Autor der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bei Cassirer vermisst.⁵¹² Nur Lebewesen können sich bedroht fühlen. Somit wird auch klar, dass die Auffassung falsch ist, erst in der Phase nach der Veröffentlichung der drei Bände der *Philosophie der symbolischen Formen* ab Mitte der 1930er Jahre sei der existenzielle Grund des Lebens von Cassirer reflektiert worden. In Wahrheit ist im Titel des Geistes immer schon das lebendige, *handelnd selbstbewusste* Kultursubjekt angesprochen. Die falsche, trennende Entgegensetzung von Geist und Leben – nicht der Geist als solcher – entbehrt jeglicher echten Vitalität, wie auch jede im Namen des Lebens gegen den Geist ergehende Anklage der Plausibilität entbehrt, denn das „eigentliche Drama spielt sich nicht zwischen Leben und Geist, sondern es spielt sich mitten im Gebiete des Geistes selber, ja in seinem eigentlichen Brennpunkt ab“.⁵¹³ Bevor zu einer Rekapitulation einiger Thesen aus *Form und Technik* vor diesem handlungstheoretischen Hintergrund und von dort zur weiteren Analyse des Personenbegriffs übergegangen wird, sind noch einige anthropologische Implikationen dieser handlungstheoretischen Betrachtungen auszubuchstabieren.

c) Die freie Handlung und die Schranke zwischen Mensch und Tier

Vergleicht man die auf die symbolischen Formen bezogenen handlungstheoretischen Bestimmungen mit tierischem Verhalten, zeigt sich ein spezifisch verändertes Bild. Was das beobachtbare Geschehen angeht, so gilt wie beim Menschen, dass eine zeitlich und räumlich zusammenhängende Einheit aus ineinander greifenden Einzelphasen und deren Zuordnung zu den jeweils ausführenden Körperteilen vorliegt. Das geordnete Ablaufen als solches ist aber nicht im gleichen Maße variabel wie beim Menschen, weil der stetige Bezug auf den repräsentierten Entwurf und damit die Einheit der Handlung fehlt. Cassirer referiert für diesen Sachverhalt zwei schlagende Beispiele. Erstens berichtet er von einer Spinne, die taktil auf Bewegungen in ihrem Netz reagiert,

512 Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 152-158 sowie S. 163-165.

513 Cassirer, Ernst. »Geist« und »Leben« in der *Philosophie der Gegenwart* (im folgenden zitiert als GL) in ECW 17, S. 202. Eine genauere Bestimmung dieses geistigen Dramas wird im Teil über die Prozessform des Selbstbewusstseins gegeben.

aber nicht in der Lage ist, ein Beutetier zu orten, wenn es bewegungslos bleibt; ein weiteres Beispiel ist das einer Wespe, die Beutetiere nicht direkt in ihre Höhle trägt, sondern erst die Höhle untersucht, ob sie für die Lagerung der Beute bereit ist, wobei dieser Untersuchungsvorgang bei einer äußeren Störung dutzende Male wiederholt wird.⁵¹⁴ Im Fall der Spinne zeigt sich, dass sie keinen abstrakten Überblick über den Raum hat in dem sie handelt. Ihre Handlung beginnt deswegen auch nicht spontan mit Bezug auf diesen überblickten Raum, sondern sie spult nur ein Reiz-Reaktionsschema ab. Im Fall der Wespe zeigt sich, dass in Ermangelung einer repräsentierten Einheit der nacheinander zu vollziehenden Phasen bei einer Störung das Verhältnis von Gesamthandlung und Einzelphase, aber auch die interne Struktur der Einzelphase des Untersuchens jeglicher Flexibilität ermangelt: Weder die Wiederaufnahme an der richtigen Stelle, also gewissermaßen das „Abhaken“ von schon vollzogenen Einzelphasen ist möglich, noch die Kontrolle, wie weit die Untersuchung vor der Störung schon fortgeschritten war. Deswegen muss die Untersuchung der Höhle immer vollständig wiederholt werden. Aus diesen Betrachtungen ergibt sich, dass das Tier mangels symbolischer Repräsentation erstens kein Bewusstsein der Einzelphasen einer Handlung hat, zweitens kein Bewusstsein der Einzelphasen als Teil der Gesamthandlung, und drittens auch keine Handlungen spontan beginnen, mithin nicht im emphatischen Sinne frei handeln kann. Es führt nur starre Handlungsketten aus, die darüber hinaus nicht frei wählbar sind, sondern für das Tier nur als Reaktion auf äußere Reize passiv abgospult werden. Das Agieren von Tieren gleicht einer „starre[n] Kette von Reaktionen“, wohingegen das Handeln des Menschen „einer fließenden und beweglichen, dabei aber zentrisch in sich befaßten und in sich geschlossenen Reihe“ gleicht, „in der jedes Glied durch den Hinblick auf das Ganze bestimmt wird“.⁵¹⁵ So besteht die handlungstheoretisch gefasste „Grundfunktion der menschlichen »Vernunft«“ darin, „die einzelnen Zeitstufen voneinander [zu] unterscheiden und in klarer Gliederung voneinander ab[zu]heben, um sie sodann in einer neuen Synopsis wieder in eins zu setzen“.⁵¹⁶

Rekapituliert man aus dieser Blickrichtung noch einmal zentrale Bestimmungen aus *Form und Technik*, werden diese in ihrer Bedeutung noch klarer. Die erste hier zu nennende These Cassirers ist die anthropologisch einschlägige Behauptung, Tiere beherrschten keinen Werkzeuggebrauch im eigentlichen Sinne. Sie ist nicht in dem – empirisch leicht zu widerlegenden – Sinne zu verstehen, es gebe keine Tiere, die beispielsweise mithilfe von Stöcken versuchen an

514 PhsF 3, S. 320.

515 PhsF 3, S. 209.

516 PhsF 3, S. 209. Es ist klar, dass diese Bestimmungen in ihrer Reichweite begrenzt sind. Die Abgrenzung von Mensch und Tier ist begrifflich grob und dient erkennbar einem anthropologischen Erkenntnisinteresse. Um eine Analyse bestimmter tierischer Umwelten geht es Cassirer nicht. Wollte man mit Cassirer eine solche Analyse durchführen, müsste es sich um eine funktionsbegriffliche Analyse handeln, welche die Leistungen der Tiere nicht als Substanzen, sondern als komplexe Prozesse ansieht.

sonst unzugängliche Nahrung zu gelangen. Vielmehr geht es um die methodische Unterscheidung zwischen dem – Mensch und Tier gemeinsamen – Aktionsraum und dem anschaulichen Raum der symbolischen Formen, der nur dem Menschen zugänglich ist: „Nicht weil das Tier an *körperlicher* Geschicklichkeit hinter den Menschen zurücksteht, sondern weil ihm diese eigentliche Blickrichtung versagt ist, gibt es im Bereich tierischen Daseins keinen eigentlichen Werkzeuggebrauch“.⁵¹⁷ Ebenfalls zu diesem Problemkomplex gehört die These, dass das menschliche Selbstbewusstsein in seiner Entwicklung maßgeblich vom Gebrauch von Werkzeugen abhängt.⁵¹⁸ Nach der Rekonstruktion der handlungstheoretischen Bestimmungen der Philosophie der symbolischen Formen lässt sich präzise angeben, was Cassirer meint, wenn er sagt, „daß dem Menschen das bestimmte und deutliche Bewußtsein der eigenen Leiblichkeit“ nicht durch unmittelbare Anschauung, sondern „erst dadurch erwächst, daß er beides nach außen wendet und gewissermaßen aus dem Reflex der äußeren Welt zurückgewinnt“: anders als Ernst Kapp mit seiner These der Organprojektion behauptet ist dasjenige, was durch den handelnden Umgang mit der Welt erkannt wird nicht der genaue physiologische Aufbau unserer Organe, sondern vielmehr das implizite *Körperschema*.⁵¹⁹ Es handelt sich also nicht um diskursive Selbsterkenntnis, sondern um intuitive Selbst-Kenntnis, wengleich diese Selbst-Kenntnis die Grundlage jeder höherstufigen Selbsterkenntnis und Selbstausslegung ist. Zuletzt wird durch die handlungstheoretische Analyse noch einmal deutlicher, woher das „Gefühl der Solidarität“ des Handwerkers mit seinen Schöpfungen kommt, denn es ist in Anbetracht der – in jeder abgeschlossenen Einzelhandlung implizit vollzogenen – Anerkennung des eigenen Handelns gut nachzuvollziehen, dass für den Handwerker das „unter seinen Händen“ entstehende Werk „keine bloße Sache ist“, sondern er in ihr „zugleich sich selbst und sein eigenstes persönliches Tun“ erblickt.⁵²⁰ Wer sämtliche Einzelteile eines Stuhls mit den eigenen Händen herstellt und dann zusammenfügt, fühlt gegenüber dem Endprodukt mehr als derjenige, der nur fertige Einzelteile zusammensetzt oder gar den ganzen Stuhl fertig kauft. Er sieht sein eigenes Handeln und damit sich selbst.

d) Bildkraft und die symbolischen Formen

Um diese Reflexionen über Bildkraft und Tatkraft abzuschließen und gleichzeitig auf die weiteren Analysen voraus zu weisen, sei noch einmal der Aspekt der Bildkraft thematisiert. Die allgemeinen Bedingungen des Handelns, wie die intuitive Zuordnung eines wohlgeordneten Handlungsablaufs zu den jeweiligen Körperteilen anhand eines impliziten Körperschemas, gelten für alle

517 FuT, S. 159. Meine Hervorhebung.

518 Vergleiche SWT, S. 102ff.

519 FuT, S. 167.

520 FuT, S. 171.

symbolischen Formen. Die spezifische Art der Handlungsentwürfe, der Bezug auf verschiedene Medien des Ausdrucks und damit der Sinn des Handelns hängt allerdings von der jeweiligen symbolischen Form ab. Man kann in diesem Sinne von symbolischen Normen sprechen, die das Handeln innerhalb eines bestimmten Sinn-Zusammenhangs orientieren.⁵²¹ Hier sollen einige Beispiele genügen, um den grundsätzlichen Zusammenhang von Handlung und symbolischer Form zu verdeutlichen. Eine komplexere Darstellung, die auch die Interaktionen zwischen den Formen aufzeigt, wird in Abschnitt D gegeben.

Der anschauliche Raum kann im mythischen und religiösen Denken normativ strukturiert sein, sodass auch die Asymmetrie des Körperschemas eine religiöse Bedeutung bekommt: gewisse Verrichtungen dürfen dann nur mit der rechten oder linken Hand ausgeführt werden, um „rein“ zu sein. Die Nahrungsaufnahme mit der rechten Hand im islamischen Glauben, die Reihenfolge des An- und Ausziehens von Kleidungsstücken im jüdischen Glauben (erst rechtsseitig beim Anziehen, erst linksseitig beim Ausziehen) und das Ausführen der segnenden Geste mit der rechten Hand im Christentum sind Beispiele hierfür. Es gibt aber auch von spezifischen Verrichtungen unabhängige Bewertungen der Asymmetrie des Leibes: die linke Körperhälfte, vor allem die linke Hand, ist der rechten nicht gleichwertig, was sich u.a. daran zeigt, dass die aus dem Latein stammenden Bezeichnungen der Hände beispielsweise im Englischen eine moralische Bedeutung erlangt haben (*sinister/dexter*). Über diese allgemeinen Bestimmungen hinaus lässt sich auch konkret angeben, wie die Erfolgsbedingungen von Handlungen bei den symbolischen Formen variieren. Im magischen Handeln hängt, wie die begriffstheoretischen Untersuchungen zum magischen Äquivalenzprinzip aus Abschnitt A zeigten, der Erfolg davon ab, „daß das Ziel dieses Tuns in der Vorstellung aufs genaueste vorweggenommen“ und in allen Einzelheiten „herausgearbeitet und festgehalten“ wird; alle „»realen« Handlungen bedürfen, wenn sie glücken sollen, einer solchen magischen Vorbereitung und Vorwegnahme“, d.h. das „räumlich Entlegene und das zeitlich Ferne wird im Wort »hervorgerufen«; oder es wird »eingebildet« und »vorgebildet«“. ⁵²² Wird das magische Ritual nicht korrekt ausgeführt, d.h. nicht in der richtigen Reihenfolge oder mit den richtigen Körperteilen, entfaltet es aus der Perspektive des Handelnden seine Wirksamkeit nicht. Die religiöse Form dieser Handlungsart ist das Gebet, in welchem ebenfalls die persönlichen Wünsche, Ängste und Hoffnungen artikuliert werden, wenngleich sich diese Art vom mythischen Zauber spezifisch unterscheidet: „Das Gebet wird aus magischem Wortzwang zur Anrufung der Gottheit; das Opfer und die Kulthandlung werden zur Versöhnung mit Gott“. ⁵²³ Für Sprechhandlungen gilt ebenso, dass ein bestimmtes Körperteil verwendet werden muss, welches

521 Zum Ausdruck der symbolischen Normen siehe KP, S. 15.

522 FuT, S. 155/156.

523 TK, S. 483.

intuitiv als für sprachliche Kommunikation geeignet zu erfassen ist. Cassirer legt mit seiner Konzeption der grundsätzlich medial variablen symbolischen Formen eine der seltenen philosophischen Theorien der Sprache vor, die auch nonverbale Kommunikation zu integrieren erlaubt: Gebärden- und Wortsprache funktioniert – gefasst als Sprechhandlung – gemäß denselben Grundanforderungen des Handelns, die schon erörtert wurden, nämlich als Sinneinheit mit verschiedenen Phasen, die von unterschiedlichen Körperteilen ausgeführt werden; auch durch den Übergang in das besonders plastische Medium des Schalls und der korrespondierenden Zuordnung der Zunge als ausführendem Organ ändert sich am grundlegenden Prinzip der symbolischen Handlung nichts, was erneut zeigt, dass es nicht an der mangelnden körperlichen Geschicklichkeit liegt, dass Tiere keine Sprache und keine Technik im eigentlichen Sinne besitzen, sondern weil ihnen der *symbolische* Gebrauch des eigenen Körpers und anderer Medien verschlossen ist.⁵²⁴

Für die Herstellung und Konzeption von Kunstwerken gilt, dass „die besondere Art des Ausdruckes nicht erst zur *T e c h n i k* der Werkgestaltung, sondern schon zur *K o n z e p t i o n* des Kunstwerkes“ gehört, dass also schon Entwürfe medial spezifiziert werden müssen.⁵²⁵ Im Falle der symbolischen Form der Erkenntnis sind die Voraussetzungen erfolgreicher Handlungen begrifflicher Natur. Da das Feld der Erkenntnisformen so weit ist, ist es unmöglich, diese begrifflichen Anforderungen allgemeingültig zu benennen. Im Kontrast zur Technik kann man in jedem Fall sagen, dass es sich letztlich nicht um das Herausstellen körperlicher Gebilde handelt, die im wissenschaftlichen Kontext vielmehr Werkzeuge der Erkenntnis sind, sondern um logisch konsistente Urteile.⁵²⁶ Diese Beispiele sollen als Vorbereitung für die nun folgenden Analysen genügen, in denen es um die Verlaufsform personalen Erlebens unter verschiedenen Voraussetzungen geht.

2. Personale Identität als Integration zum Ganzen. Die Prozessform des Selbstbewusstseins und die Einheit der Person

Ein weiterer wichtiger Baustein für die Einsicht in die Struktur der personalen Identität ist die Cassirersche Analyse der Prozessform des Selbstbewusstseins. Es wurde oben gezeigt, dass Handlungen für den Aufbau der personalen Identität und des Selbstbewusstseins (inklusive eines impliziten Körperschemas) grundlegend sind. Dabei wurde aber nur die Struktur des

524 Ein modernes Extrembeispiel für den symbolischen Gebrauch des eigenen Körpers sind Fälle, in denen fast komplett bewegungsunfähige Patienten mit Locked-In-Syndrom anhand der sogenannten Eye-Gaze-Methode durch den aufgezeichneten Blick auf ein Alphabet ihre Aussagen gewissermaßen buchstabieren. Auch hier ist die Fertigkeit des Sprechens nicht als solche gestört, sondern nur der Grad der Leistungsfähigkeit durch eine Änderung des kommunikativen Mediums eingeschränkt.

525 TK, S. 478.

526 FuT, S. 176.

Handlungsbegriffs mitsamt seinen Implikationen aufgewiesen, ohne den zeitlichen Verlauf und die zeitliche Integrität dieses selbstbewussten Lebens in der Vielzahl der Handlungen, Wahrnehmungserlebnisse und auch Widerfahrnisse genauer zu bedenken. Dies wird nun nachgeholt, nicht zuletzt um zu klären, wie sich die symbolische Form der Erkenntnis prinzipiell zur Einheit des Selbstbewusstseins verhält.

Eine Person muss nicht nur eigene Handlungen ausführen können, sondern sie muss auch Erlebnisse und Widerfahrnisse in den Gesamtzusammenhang ihrer Erfahrung einordnen können beziehungsweise einen solchen konstituieren. Das bedeutet auf verschiedenen kulturellen Entwicklungsniveaus bzw. mit Blick auf die Vielfalt der symbolischen Formen verschiedene Dinge. Für die moderne Person, die in einer ausdifferenzierten Kultur lebt, besteht der Anspruch darin, den verschiedenen Sinn-Schichten der Erfahrung den ihnen je angemessenen Platz innerhalb der Erfahrung zuzuweisen, um die Einheit der Erfahrung zu sichern. Dies lässt sich an einem Beispiel verdeutlichen. Ein nächtlicher Traum ist ein Erlebnis, das man als empirisch real, dabei aber als „subjektiv“ beschreiben muss, insofern die Bedingungen eines solchen Erlebnisses zeitlich begrenzt und nur für den Träumenden in einem bestimmten physiologischen Zustand gelten. Die Möglichkeit der Bezeichnung eines solchen Erlebnisses als „subjektiv“ steht dabei selbst unter der Bedingung der Wachheit, also unter einer solchen, die man gemeinhin „objektiv“ nennt. Die Bedeutung dieser beiden verschiedenen Erfahrungsschichten liegt darin, „daß ich die einen an den anderen messe und daß ich, auf Grund des Resultats dieser Messung, die einen einem engeren, die anderen einem weiteren Erfahrungskreise zuweise“.⁵²⁷ Diese Einsicht lässt sich verallgemeinern. Denn genau wie religiöse Erfahrungen, Erinnerungen und Erwartungen als solche schlichtweg zu konstatieren sind, kann und muss man sie an weiteren Erfahrungskreisen messen, um ihren eigenen, spezifischen Sinn innerhalb der Gesamterfahrung begrifflich zu machen. Wie diese Ein- und Zuordnung funktioniert, beschreibt Cassirer am Beispiel eines Traumes beziehungsweise der Situation des Aufwachens. Wenn man sich im Traumerlebnis weit weg vom tatsächlichen Standpunkt befindet, entsteht beim Aufwachen und dem damit einher gehenden Erkennen der eigenen Position eine konflikthafte Desorganisation und Desintegration der Erfahrung, weil die räumliche Distanz nicht wirklich überwunden wurde, das Erlebnis des Traumes als solches aber real ist; die Lösung des Konflikts liegt darin, das Traumerlebnis als spezifischen, in seiner Geltung begrenzten, aber doch bestimmten Erfahrungskreis einzuordnen, ihn also bewusst auf einen weiteren Erfahrungskreis zu beziehen, innerhalb dessen ein Traum *als* Traum erkannt wird.⁵²⁸ Die Partikularität der Traumerfahrung macht

527 Cassirer, Ernst. *Was ist »Subjektivismus«?* (im folgenden zitiert als WIS), in: ECW 22, S. 173/174. Es ist nach dem oben Gesagten klar, dass eine solche Zuordnung nicht sprachlich artikuliert werden muss, sondern intuitiv funktioniert.

528 WIS, S. 174/175.

diese Erfahrung nicht zunichte. Ihr Inhalt kann beispielsweise erzählt werden, aber eben als Erzählung über einen Traum. In diesem Moment spricht man von der Traumerfahrung als subjektiv, um sie wieder in den Kreis der objektiven Erfahrung zu integrieren. Der Prozess der Integration zur Einheit der Erfahrung ist kontinuierlich und funktioniert ohne besondere Instruktionen. So zeigt sich die Prozessform des Selbstbewusstseins ganz deutlich, indem alle möglichen Wahrnehmungserlebnisse, Hoffnungen, Ängste, Erinnerungen usw. jeweils intuitiv mit einem spezifischen Index versehen werden, um *als* Wahrnehmungen, Träume, Erinnerungen usw. zu Bewusstsein zu kommen. Echte Handlungen oder Ereignisse werden so von nur geträumten, imaginierten, erhofften oder befürchteten Handlungen und Ereignissen unterschieden, wobei die Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Person entsprechend variieren.⁵²⁹ Wenn ein Schauspieler sich seines Körpers bedient, um die emotionale Verfassung einer Figur zur Darstellung zu bringen, ist für den Betrachter das emotionale Erlebnis durchaus real. Das Verständnis der kulturellen Praxis „Theater“ beruht allerdings darauf, nach Ende des Schauspiels zwischen gespielter Rolle und dem Leben des Schauspielers unterscheiden, also die jeweiligen Erfahrungskreise miteinander abgleichen zu können.

Es ist in Anbetracht des mythischen und magischen Denkens ohne weiteres einsichtig, dass das Konsistenzproblem, an welchem Cassirer die Einheit des personalen Erlebens entwickelt, sich nur dann stellen kann, wenn ein gewisses Niveau der personalen Entwicklung respektive der symbolischen Formen erreicht worden ist. Denn die Schranken zwischen Traum und Realität, ja sogar zwischen Leben und Tod stehen nur für den – von Cassirer in seiner Analyse der Prozessform des Selbstbewusstseins implizit angenommenen – modernen Menschen fest, wohingegen „im Handeln und Tun“ des mythischen Menschen „bestimmten Traumerfahrungen dieselbe Kraft und Bedeutsamkeit“ zukommt wie das, „was im Wachen erlebt wird“.⁵³⁰ Wie die Kapitel über die Herausbildung des Selbstgefühls und den Persönlichkeitsbegriff aus Band zwei der *Philosophie der symbolischen Formen* zeigen, ist das Konzept personaler Bestimmtheit ein sehr spätes Produkt menschlicher Kultur. Abermals zeigt sich daher die fundamentale Wichtigkeit der Technik und des objektivierenden Gebrauchs des Werkzeuges: löst sich für die „mythisch-magische Welt“ das „Ganze der Natur in ein Spiel von Kräften auf“, die „wesentlich von der gleichen Art“ sind, „wie sie der Mensch in seinen unmittelbaren Trieben erlebt und erfährt“, so wird erst durch die Benutzung von a-personalen Werkzeugen eine Einsicht sowohl in die Verfassung des eigenen Leibes, als auch

529 Diese Grunderfahrung des Aufwachens und die Notwendigkeit der Herstellung von Konsistenz der Erfahrung im personalen Erleben haben Philosophie und Literatur in unendlich vielen Variationen durchgespielt, von Platons Höhlengleichnis und Kants Analogien der Erfahrung bis zu den großartigen Darstellungen von fehlgeschlagener Konsistenzbildung in *Don Quijote*, *Tristram Shandy* und *Jacque le Fataliste*.

530 PhsF 2, S. 45.

in die Struktur der Wirklichkeit mit ihren zeitlichen und räumlichen Distanzen möglich.⁵³¹ Der kontinuierliche Werkzeuggebrauch, der erst die Vorstellung einer vom eigenen Wünschen unabhängigen Welt fundiert, innerhalb derer bestimmte Gesetzmäßigkeiten gelten (wie die Zeit, die man für das Zurücklegen einer gegebenen Distanz mit einem gegebenen Fortbewegungsmittel braucht), ist also entscheidend an der Entwicklung des personalen Lebens beteiligt. Dies gilt sowohl in Bezug auf den Willen, als auch für die Integration der Wahrnehmungserlebnisse. Vor diesem Hintergrund gewinnt man den Eindruck, dass eine allgemeine Moral, die sich auf die Gesamtheit der symbolischen Formen beziehen und auch für alle Zeiten gültig sein müsste, im System der symbolischen Formen widersinnig wäre. Es ist beispielsweise nicht einzusehen, wie gegenüber einer – der mythischen Weltansicht verpflichteten – Stammesgesellschaft individuelle Verantwortlichkeit ihrer Mitglieder einzufordern zu sein sollte. Dennoch vertritt Cassirer, unter der impliziten Annahme eines bestimmten kulturellen Entwicklungsniveaus, einen klar umrissenen und in sich konsistenten ethischen Ansatz. Dazu gehört auch eine besonders wichtige Überlegung zum Verhältnis von wissenschaftlicher Erkenntnis und der Einheit der Erfahrung, die hier dargestellt werden soll, bevor die anderen Dimensionen dieses Ansatzes entwickelt werden.

Wie bereits erläutert, ist die Einheit der Erfahrung ein ständig fortschreitender Verlauf symbolisch prägnanter, also sinnerfüllter Erlebnisse, die miteinander und gewissermaßen gegeneinander unsere erlebte Wirklichkeit konstituieren. Durch Extrapolation kann man sich vor Augen führen, wie wissenschaftliche Erkenntnis bei der Integration von Wahrnehmungserlebnissen fungieren kann.⁵³² Wenn man einen im Wasser liegenden Stab von außerhalb als gebrochen wahrnimmt, er sich aber beim Herausziehen aus dem Wasser als gerade zeigt, hilft die physikalische Optik, den Konflikt zwischen den beiden Wahrnehmungserlebnissen nicht nur aufzulösen, sondern die empirische Notwendigkeit darzulegen, mit der für den äußeren Betrachter ein gerader Stab im Wasser als gebrochen erscheinen muss.⁵³³ Diese Integration der symbolisch prägnanten Wahrnehmungserlebnisse zu einem Ganzen ist eine weitere Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Person, die auf diese Weise alle Wahrnehmungserlebnisse etc. zu *ihren* Wahrnehmungen macht. Wichtig ist, die Prozessform der objektivierenden Integration auch mit Blick auf die Wissenschaften selbst im Auge zu behalten, da auch hier eine stetig fortschreitende Integration zu beobachten ist. Der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis weist nämlich einen zur normalen Erfahrungsintegration strukturell analogen, doppelten Konflikt der Integration auf. Der erste Konflikt steht historisch am Anfang der modernen Naturwissenschaft bei Galilei und entsteht

531 FuT, S. 160/161.

532 Diese Überlegungen sind im Werk Cassirers zugleich ein Bindeglied über die Jahrzehnte hinweg. Sie sind schon im letzten Kapitel von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* zu finden, tauchen in *Was ist »Subjektivismus«?* wieder auf und bilden auch den Hintergrund der Argumentation in *Axel Hägerström*.

533 WIS, S. 175/176.

dadurch, dass die primäre Quelle der *Erkenntnis* der Natur nicht mehr in die Sinneserfahrung, sondern in die Mathematik verlegt wird, weswegen scheinbar ein Riss durch die Erfahrung geht, insofern man denken könnte, die konkrete Alltagserfahrung würde *prinzipiell* zugunsten wissenschaftlicher Erkenntnis diskontiert.⁵³⁴ Der zweite Konflikt entsteht durch die interne Dynamik der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst, denn die widersprüchlichen Urteile zu bestimmten Sachverhalten, die in aufeinander folgenden wissenschaftlichen Theorien artikuliert werden, stehen sich einander auf strukturell ähnliche Weise gegenüber wie Traum und Realität: was in der „veralteten“ Theorie als unverrückbarer Grundbestand galt, wie beispielsweise die absolute Konstanz der Masse, gilt in der neuen Theorie nur noch unter bestimmten, genau anzugebenden Bedingungen: „Auch durch diese Relativierung ist indessen der bisherige physikalische Begriff der Objektivität keineswegs aufgegeben oder preisgegeben; er ist nur an eine andere Stelle gerückt“.⁵³⁵ Beide Konflikte werden gelöst, so Cassirer, durch spezifische Hilfsmittel der empirischen Integration. Im ersten Fall gelingt diese Integration durch den Aufweis empirischer Notwendigkeit der sinnlichen Erfahrung anhand der Naturerkenntnis selbst. So zeigt ein Brechungsindex, der die Ausbreitung von Licht in verschiedenen Medien relativ zueinander darstellt, dass unter den gegebenen perspektivischen Umständen ein im Wasser liegender Stab gar nicht anders als als gebrochen erscheinen kann. Diese Umstände sind ein relativ kleiner Erfahrungskreis, den man als subjektiv bezeichnen kann. Im zweiten Fall gelingt die Herstellung von Konsistenz durch die Integration von „alten“ Theoriebeständen als partikuläre Fälle noch allgemeinerer Gesetze in der jeweils neuen Theorie, mithin durch einen Abgleich verschieden großer Erfahrungskreise. Die Begriffe *subjektiv* – als Ausdruck für den relativ kleineren Erfahrungskreis – und *objektiv* – als Ausdruck für den relativ größeren Erfahrungskreis – haben also ihre Funktion nicht nur im alltäglichen Leben mit seinen vielfältigen Erfahrungsschichten, sondern ihr stets korrelativer Gebrauch hilft auch beim Nachdenken über den Zusammenhang von Alltagserfahrung und wissenschaftlicher Erkenntnis und der Reflexion über den Fortschritt der Wissenschaften. Ihr Gebrauch reintegriert vermeintlich aus dem Erfahrungszusammenhang herausfallende Bestände und weist ihnen ihre Stelle im nun wieder hergestellten Ganzen zu. Es ist die Einheit der Erfahrung selbst, die „zu der kritischen Gegenüberstellung des »Subjektiven« und »Objektiven« führt“, und zwar so, dass „eine bestimmte fortschreitende Sonderung ihrer Einzelmomente“ möglich wird, ohne dass die Erfahrung als Ganze als objektiv oder subjektiv bezeichnet werden könnte.⁵³⁶ Die Einheit

534 WIS, S. 178. Cassirer spricht hier historisch unpräzise und verweist mit den Ausdrücken der primären und sekundären Qualitäten auf John Locke, dann aber auch auf Descartes und Newton. An anderer Stelle, wo historische Präzision wichtiger ist, sieht er klar, dass es Galilei war, der in seiner *Goldwaage* das Problem das erste Mal auf den Punkt brachte. Vgl. *Das Erkenntnisproblem Band 1*, S. 326ff.

535 WIS, S. 178/179.

536 WIS, S. 181.

der Erfahrung wird also dadurch gesichert, dass den verschiedenen Formen von Erlebnissen ein je spezifischer Index samt Reichweite dieser Erfahrungsart beigelegt wird. Auf diese Weise werden auch scheinbare Widersprüche zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Alltagserfahrung aufgelöst und empirische Konsistenz hergestellt.

Es gibt über die bisher angesprochenen Punkte auch Facetten der personalen Identität, die nur im sozialen Zusammenhang der Praxis gebildet und auch verstanden werden können. Denn kehrt man die Blickrichtung im Gegensatz zu den gerade angestellten Reflexionen um, zeigt sich dasselbe Prinzip von anderer Seite: geht man von der Vielheit von Erlebnissen aus, stellt sich die Frage nach der Konsistenz und Einheitlichkeit; umgekehrt wird aber die Einheit der Erfahrung erst bewusst, wenn eine Ausdifferenzierung stattgefunden hat und verschiedene Sinn- und Erfahrungsschichten wie beschrieben gegeneinander und miteinander unsere Wirklichkeit konstituieren. Es geht nun also um die Bedingung der Vielfalt der Erfahrungen, die nach den obigen Betrachtungen auf der Hand liegt. Nur als Handelnder kann man aus einem bloß in der Zeit verfließenden Bewusstseinsstrom eine *strukturierte* Erfahrung und ein personales Selbst aufbauen. Die Konstitution personaler Identität basiert also sowohl auf dem Handeln, als auch der gedanklichen Integration zum Ganzen eines Erfahrungszusammenhangs. Der Personenbegriff umfasst also in seiner bis zu diesem Punkt vorgestellten Komplexität die folgenden Momente: 1. ein intuitives Selbstbewusstsein der eigenen Leib-Seele-Einheit im impliziten Körperschema, ein intuitives Bewusstsein der eigenen Position im Raum und ein intuitives Bewusstsein seelischer Erlebnisse anderer Lebewesen, 2. die Ebene leibgebundener personaler Kompetenzen, wie der Nutzung angemessener Handlungsmittel im Rahmen repräsentierter Handlungen (Bildkraft und Tatkraft), 3. die intuitive Fähigkeit der Integration der eigenen Erlebnisse zum Ganzen. Über die bisher genannten, *intuitiven* Facetten der handelnden Gestaltung der eigenen Persönlichkeit gibt es jedoch 4. noch eine wichtige *diskursive* Ebene, nämlich die der individuellen moralischen Stellungnahme. Sie ist entscheidend nicht nur für den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen, sondern auch grundlegend für die weiteren Analysen, die insbesondere die Staats- und Rechtstheorie betreffen sowie das Verständnis der Technik der modernen politischen Mythen.

3. Die individuelle moralische Stellungnahme und die praktische Integration zum Ganzen

Auch die individuelle Stellungnahme von Personen zu eigenen Handlungen, Handlungsoptionen oder Sachverhalten wird von Cassirer im Kern als Problem der Integration zum Ganzen behandelt. Diese Stellungnahme ist vor allem mit dem Begriff des *Werts* verbunden. Werte bedeuten für Cassirer eine auf potenzielle oder wirkliche Handlungen bezogene Stellungnahme, die auf Affekte

nicht reduzierbar ist: wo der Affekt (beispielsweise Angst oder Trauer) die Person einnimmt, sie also in dieser spezifischen, affektiv gewissermaßen gefärbten Situation verbleiben lässt und sie auch auf diese beschränkt, ist die persönlich wertende Stellungnahme nicht bloß auf die jeweilig präsente Situation bezogen, sondern auf die Person *als Ganze*, weswegen hier immer Vergangenheit und Zukunft der Person als Bezugsrahmen zur jeweiligen Bewertungssituation hinzu kommen.⁵³⁷ In diesem Sinne ist die bewertende Stellungnahme gleichzeitig eine personale Erweiterung und Vertiefung. Denn das auf diese Weise zwischen verschiedenen Möglichkeiten (die durch eigene Handlungen bzw. Unterlassungen realisierbar sind) vergleichende Subjekt lebt nicht nur in einer praktischen Zeit, sondern auch einer Art personaler Tiefenzeit, in welcher es sich betrachtend auf schon vollbrachte, aber auch zukünftig zu leistende Handlungen bezieht. Diese personale Erweiterung und Vertiefung findet bei Affekten nicht statt, weil sie nicht nur keine weitere Begründung verlangen, sondern einer Begründung gar nicht fähig sind. Um diesen Unterschied zwischen passiv erfahrenem Affekt und aktiver Stellungnahme einsichtig zu machen, betrachtet Cassirer, wie das konkrete sittliche Urteilen im Alltag vonstatten zu gehen pflegt. Anhand als bekannt vorausgesetzter, nicht weiter analysierter Moralprinzipien wird der vorliegende Einzelfall daraufhin untersucht, unter welches Prinzip er fällt, und welches Handlungsgebot oder -verbot sich daraus ableitet.⁵³⁸ Hier spielt kein Gefühl oder Affekt die Hauptrolle, sondern die für Subsumption zuständige Urteilskraft.⁵³⁹ Das über das bloße Gefühl hinausgehende sittliche Urteil bezieht sich also sowohl auf eine bestimmte Ordnung von Sachverhalten, als auch auf ein als bekannt angenommenes Moralprinzip: *wenn* ein bestimmter Sachverhalt vorliegt, fällt dieser unter das entsprechende Moralprinzip und begründet so die dem Moralprinzip entsprechende Handlung. Der Vielfalt möglicher, hypothetisch anzunehmender Moralprinzipien liegt wiederum ein fundamentales Prinzip zu Grunde, das die personale Integration zum Ganzen bestimmt:

Auch im Reich des Wollens und Handelns gilt ein Prinzip, das dem theoretischen Satz der Identität und des Widerspruchs entspricht. Sofern wir überhaupt »wollen«, verlangen wir eine Einheit, eine innere Konsequenz und Kohärenz des Wollens – ebenso wie das theoretische Denken eine solche Kohärenz und Konsequenz in der begrifflichen Repräsentation der Wahrnehmungswelt fordert. Erst hieraus ergibt sich das, was wir die Einheit der »Persönlichkeit« nennen. Die Grundforderung, der die Persönlichkeit sich unterstellt, ist die der inneren Folgerichtigkeit des Tuns.⁵⁴⁰

537 Cassirer, Ernst. *Axel Hägerström* (im folgenden zitiert als AH), in ECW 21, S. 62.

538 AH, S. 62/63.

539 Wie im Falle Kants ist damit für Cassirer keineswegs gesagt, dass Gefühle im moralischen Urteilen und Handeln überhaupt keine Rolle spielen dürfen. Das Gegenteil ist der Fall. Das entscheidende Kriterium ist die Frage, ob das Gefühl dem vernünftigen Urteil vorausgeht oder ihm nachfolgt. Vgl. Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, Drittes Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Mehr zu diesem Thema im Abschnitt über nationalsozialistische Herrschaftstechniken in Abschnitt D. III.

540 AH, S. 63/64.

Person-Sein in diesem anspruchsvollen Sinne bedeutet also, unter den Maßgaben von innerer Konsistenz und Kohärenz zu urteilen und zu handeln, diese Handlungen als eigenes Handeln anzuerkennen und damit logisch und inhaltlich die eigene Person und Persönlichkeit im Sinne eines wiedererkennenbaren Charakters aufzubauen. Ein auf diese Weise gebildeter Charakter behält auch dann seine referentielle Geltung, wenn die betreffende Person nicht anwesend oder sogar tot ist. Auf der anderen Seite bedeutet Person-Sein auch die Anerkennung anderer Personen, und zwar gerade dann, wenn durch Krankheit oder noch nicht erfolgter persönlicher Entwicklung (etwa bei Kindern) die selbstbestimmten Leistungen personaler Existenz nicht erbracht werden können. Eine weitere Präzisierung der konsistenztheoretischen Bestimmungen Cassirers zur Persönlichkeit lässt sich anhand des Begriffs der beweglichen Ordnung aus seinem Artikel über *Goethes Idee der Bildung und Erziehung* gewinnen.⁵⁴¹ Auf diese Weise wird auch einsichtig, wie persönliche Freiheit gedacht werden muss und welche Rolle Technik hierbei spielt beziehungsweise spielen kann.

Unter dem Titel der *beweglichen Ordnung* ist die Antwort auf das zentrale Problem der Erziehung und Selbsterziehung bei Goethe zu verstehen. Es geht hier um Selbstbestimmung unter sozial vermittelten Realbedingungen. Betrachtet man nur die bisher entwickelten strukturellen Aspekte des Personenkonzepts, gewinnt man leicht den falschen Eindruck, es stehe hier ein starres, unflexibles, gleichzeitig aber tendenziell subjektivistisches Bild der personalen Entwicklung im Hintergrund. Dieser Eindruck verflüchtigt sich, wenn man die in *Axel Hägerström* von Cassirer geforderte Einheit der Persönlichkeit selbst in ihrer inneren Struktur bedenkt und dabei auch den Bezug auf den sozialen Rahmen herstellt. Jegliche ernsthafte Erziehung „will und muß den einzelnen in feste und sichere, in objektiv bestimmte und geregelte Lebensordnungen hineinstellen“, die gleichwohl „nicht schlechthin von außen her gegeben“, also rigide und starr, sondern vielmehr „von innen gefordert“ und damit plastisch sollen: „Die Form, in die das Einzelwesen eintritt, soll es nicht gleich einem starren Gefäß umschließen; sie soll eine in sich b i l d s a m e Form sein, und sie soll die Kräfte des Individuums eben zu dieser eigenen Bildsamkeit benutzen und aufrufen“.⁵⁴² Die Selbstbildung des Individuums in seiner sozialen Umgebung, d.h. die Entwicklung der eigenständigen Fähigkeit zur Setzung von Zielen und zur Aneignung der dazu nötigen Mittel hebt die vermeintliche Fremdbestimmung, die in der Einbettung des Einzelnen in eine Gemeinschaft beschlossen liegt, auf. Eine Herausforderung für das Verständnis ist in diesem

541 Dass diese Goethe-Rezeption tatsächlich für Cassirers eigenes Denken wichtig ist, zeigt der *Essay on Man*, in welchem die an Goethes Überlegungen gewonnenen Einsichten für die Kulturphilosophie explizit übernommen werden, wenngleich weniger detailliert. Vgl. EM, S. 239: „Man cannot find himself, he cannot become aware of his individuality, save through the medium of social life. But to him this medium signifies more than an external determining force. Man, like the animals, submits to the rules of society but, in addition, he has an active share in bringing about, and an active power to change, the forms of social life“.

542 Cassirer, Ernst. *Goethes Idee der Bildung und Erziehung* (im folgenden zitiert als GB), in ECW 18, S. 132.

Zusammenhang, was mit dem Gesetz gemeint ist, wenn die „Herrschaft des Gesetzes“ in der persönlichen Entwicklung beschworen, aber qualifizierend hinzugefügt wird, dass „nur dasjenige Gesetz, das vom Ich aus selbsttätig ergriffen und das von ihm selbst gestaltet wird“ in der Lage ist, der Person „die wahre Freiheit“ zu geben.⁵⁴³ Dem Gesetz im hier gemeinten Sinne entspricht keineswegs nur, was ohne jede Abweichung gebildet ist, sondern gerade in Abweichungen und Anomalien zeigt sich die dynamische Lebendigkeit des Gesetzes. Die Aufgabe des echten Erziehers kann daher nicht darin bestehen, den Maßstab der eigenen Partikularität oder einer bestimmten Norm verallgemeinernd zu hypostasieren, sondern sie besteht darin, Abweichungen als notwendige Folge echter Bildung zu erkennen und nicht bloß passiv zu dulden, sondern aktiv anzuerkennen.⁵⁴⁴ Es geht also um die Ausbildung von Individualität in der produktiven, selbstbestimmten Teilhabe an der menschlichen Kultur. Pluralität ist, so darf man die Überlegungen Cassirers lesen, nicht nur auf der analytischen Ebene der verschiedenen Weltzugänge, sondern gerade auch mit Blick auf die konkret gelebte Individualität ein wichtiger Aspekt des ethischen Ansatzes der Philosophie der symbolischen Formen. Das „tiefste Ethos“ des wahren Erziehers zeigt sich daran, dass er „für menschliches Tun und menschliches Streben nirgends eine abstrakte Gleichförmigkeit, nirgends das Ausgehen auf i n h a l t l i c h gleiche Ideale“ fordert, sondern „was er verlangt, ist vielmehr die Beständigkeit, die Treue und Folgerichtigkeit des Wirkens“.⁵⁴⁵ Der soziale Aspekt eines solchen pluralistischen Individualismus ist dabei nicht zu unterschätzen. Es ist zu fordern, dass nicht jeder den gleichen Idealen anhängt und dieselben Fertigkeiten entwickelt, sondern folgerichtig und innerlich konsistent an der beweglichen Ordnung arbeitet, die sein individuelles Leben ist. Denn diese individuelle bewegliche Ordnung ist nicht nur die Grundlage der eigenen charakterlichen Orientierung, sondern auch die Grundlage der charakterlichen Orientierung für andere Personen:

Wir erwarten und wir verlangen nicht, daß dieser andere uns gleich, ja daß er uns auch nur ähnlich sei; wir ehren in ihm den Gegensatz selbst, wenn er uns nur als in sich wahres und in sich bestimmtes Sein entgegentritt. Von hier aus gesehen sind uns auch unsere eigentlichen »Antipoden« nicht feindlich, sondern notwendig: Denn erst indem wir uns gegen sie behaupten, erfahren wir, was wir selbst sind. [...] Der eigentliche C h a r a k t e r, dessen Ausbildung und Festigung das Ziel jeder Erziehung bildet, beweist sich daher nicht sowohl in dem, w a s der Mensch als in der Art, w i e er es tut.⁵⁴⁶

Wer sich nicht selbst gemäß seiner eigenen Voraussetzungen und Fertigkeiten konsequent entwickelt, kann auch keinen Gegensatz zu anderen Personen bilden. Gerade ein konsequent gedachter, emphatischer Individualismus bedeutet deswegen keine Atomisierung des Sozialen,

543 GB, S. 132.

544 GB, S. 133/134.

545 GB, S. 134.

546 GB, S. 135. Diese Kontrastfunktion ist nicht nur allgemein wichtig, sondern auch für die besondere kompensatorische Bedeutung Goethes. Mehr dazu im Abschnitt über die geistige Signatur der Zeit.

sondern im Gegenteil eine stetige Auseinandersetzung mit anders denkenden Personen zur gegenseitigen Orientierung im Dienste der aktiven, handelnden Selbstbestimmung und der sie begleitenden Selbsterkenntnis. Es ist der Mensch als handelnde Person (also nicht eine bestimmte Eigenschaft des Menschen als Naturwesen, wie beispielsweise die Menge seines Blutes), der prinzipiell dazu fähig und daher der Forderung ausgesetzt ist, sein Leben im Sinne der beweglichen Ordnung im emphatischen Sinne zu *führen*. Diese Lebensführung schließt aus, dass man sich der Kontingenz des eigenen Lebens lediglich passiv hingeben und das Konstatieren kontingenter Besonderheiten schon für ein Erreichen des Zieles halten darf:

Sosehr daher der Pädagoge alle Besonderheit, alles eigene Sein und allen ursprünglich eigenen Sinn schont, sowenig kann er allgemeinen Forderungen entsagen. Und diese Forderungen werden ihm nicht durch die Betrachtungen des natürlichen Geschehens einfach dargeboten, noch darf er sie sich durch die bestehenden Zeitgewalten vorschreiben und aufdrängen lassen.⁵⁴⁷

Diese allgemeinen Forderungen der Erziehung treffen sich mit den Betrachtungen in Cassirers Interpretation der *Pandora*. Mit explizitem Verweis auf diesen früheren Text legt der bekennende Goethe-Liebhaber dar, welche beiden komplementären Orientierungspunkte der persönlichen Entwicklung als pädagogische Forderungen der Kultur namhaft zu machen sind: das Symbol der Pyramide steht für die immer größere *Höhe* persönlicher Entwicklung im Sinne der möglichst vollständigen Entfaltung aller personalen Kompetenzen; ihr stellt sich im Vollzug dieses Strebens die Forderung nach einer freien Selbstbegrenzung und Fokussierung auf die *Mitte* des eigenen Daseins zur Seite, welche die nötige Stetigkeit des Charakters gewährleisten soll.⁵⁴⁸ Keine Fremdbestimmung sorgt für die Relativierung der Forderung nach maximaler Höhe der Entwicklung der eigener Fertigkeiten, sondern ihre *Erfüllung*. So ergibt sich auch die zweite Forderung nach einer Mitte des Daseins, die den Einzelnen nicht mehr nur „durch die grenzenlose Fülle des geistigen Seins“ und damit auf seine maximale Höhe führen, sondern ihm dabei helfen soll, „sein inneres Maß zu erkennen und zu bewahren“.⁵⁴⁹ Das bedeutet, dass die Entwicklung der eigenen Fertigkeiten durch einen je individuellen Fokus begrenzt und der eigene Charakter so befestigt werden soll. Beide ideellen Forderungen, Höhe und Mitte, sollen in ein „reines Gleichgewicht zueinander“ treten und auf diese Weise eine „*e t h i s c h e* Wendung“ erfahren, und zwar in dem Sinne, dass durch die Begrenzung persönlicher Entwicklung anhand einer Orientierung an der Mitte des eigenen Daseins der Gedanke der kulturellen „*P o l y p h o n i e*“ seine eigentliche Bedeutung entfalten kann: „Alle Bildung gleicht einem vielstimmigen Chor, in

547 GB, S. 136/137.

548 GB, S. 139/140.

549 GB, S. 141.

dem die Einzelstimme nur eine relative, eine mitwirkende Bedeutung hat“.⁵⁵⁰ Für das Selbstverhältnis des Menschen und seine letzten Ziele hat dieser Gedanke der Polyphonie weitreichende Implikationen, die Cassirer mit größtmöglicher Klarheit benennt:

Die wahre Herrschaft über sich selbst wird dem Menschen nicht in seiner bloß individuellen Ausbildung zuteil; sie beweist und bewährt sich erst in der Gewalt, die er über das Ganze seiner Welt, über den ethisch-sozialen Kosmos erringt. Wenn diese Herrschaft ohne die Einschränkung für den einzelnen nicht möglich ist, und wenn vom Standpunkt des Individuums hierin ein schmerzlicher Verzicht liegt, so mag es sich in dem Gedanken trösten, daß ja auch die Menschheit kein Abstraktum, sondern daß sie ein echtes Individuum ist.⁵⁵¹

Die gelingende Integration zum Ganzen einer Persönlichkeit und eines Charakters, so zeigt sich, ist immer auf einen sozialen Zusammenhang bezogen. Dieser Bezug allerdings gehört nicht exklusiv in den Bereich der persönlichen Handlungsbewertung, sondern ist auch Gegenstand besonderer ethisch-politischer Reflexionen. Um die volle Bedeutung der von Cassirer mit Goethe beschworenen kulturellen Polyphonie ermessen zu können und diese Erkenntnis für die Philosophie der Technik fruchtbar zu machen, gilt es zunächst, die Differenzen zwischen den verschiedenen möglichen Instanzen der Handlungsbewertung aufzuweisen. Dabei wird sich auch zeigen, dass es bestimmte, strukturell bedingte Interferenzen gibt, welche den Sinn kultureller Polyphonie zu überlagern und verdecken drohen.⁵⁵²

II. Philosophische Ethik und politische Philosophie als Instanz der kulturellen Rechenschaftslegung

1. Die Begründung der Pflicht und der ethisch-rechtliche Universalismus

Wie oben ausgeführt, hatte Platon sich in seinem *Politikos*-Dialog mit den Zusammenhängen von menschlicher Selbstherrschaft, technischem Fortschritt, Interkulturalität und Recht befasst und der Philosophie damit ein weites Problemfeld aufgegeben, dem sich eine moderne Philosophie der Technik mit kulturphilosophischen Ansprüchen nicht verschließen darf. Es ist klar, dass unter modernen Bedingungen nicht sämtliche Aspekte auf dieselbe Weise verhandelt werden können wie in der Antike. Dennoch spielen die genannten Hinsichten auch bei Cassirer eine bestimmte methodische Rolle, die es hier darzulegen gilt. Die menschliche Selbstherrschaft bedeutet vor dem Hintergrund der allgemeinen Geistesgeschichte nicht nur das Ziel, ohne göttliche Hilfe die politischen Verhältnisse des Menschen zu regeln. Sie bedeutet in methodischer Hinsicht auch den Verzicht auf dogmatische theologische Gehalte und die Betonung der Eigenverantwortlichkeit in allen menschlichen Angelegenheiten. In seiner *Philosophie der Aufklärung* hatte Cassirer

550 GB, S. 142.

551 GB, S. 147.

552 Siehe dazu auch Abschnitt E. II. 2.

nachgezeichnet, wie theologische Dogmen ihre normative Kraft einbüßten, sodass die Aufgabe des modernen Geistes darin bestand, die eigentlichen Grundgehalte des historischen, rechtlichen, ästhetischen und erkenntnistheoretischen Denkens ohne Vermischung mit sachfremden Prinzipien herauszuarbeiten.⁵⁵³ Dieses methodische Prinzip gilt auch für die ethischen Betrachtungen der Philosophie der symbolischen Formen. Cassirer legt keine allgemeingültige Tugendethik vor, in welcher beispielsweise eine Hierarchie der Tugenden aufgestellt würde.⁵⁵⁴ Vielmehr geht es ihm um die methodische Trennung von konkreter Sitte und Sittlichkeit als solcher, um die Differenz von hypothetischen Imperativen in je unterschiedlicher Ausprägung, die unbefragt vorausgesetzt und befolgt werden, und der eigentlich ethischen Form der Rechenschaftslegung. Hinsichtlich dieser fundamentalen Rechenschaftslegung stellt Cassirer die Frage nach der Einheit des Willens nicht im Sinne der Suche nach einem aufzufindenden Faktum, sondern im Sinne eines auf die Prozessform des Selbstbewusstseins bezogenen Postulats. Daher ist es nicht verwunderlich, dass der Maßstab solcher Rechenschaftslegung „nur in der Einheit“ der Zielsetzungen und der „Universalität“ des Wollens liegen kann.⁵⁵⁵ Diese Maßstäbe objektiver Verbindlichkeit kenne jedes Moralsystem, und jedem dieser Systeme sei gemeinsam, dass in ihnen der Mensch „nicht als bloßes psychophysisches Einzelwesen, sondern als soziales Wesen gedacht“ werde, das von der jeweiligen Gemeinschaft, in welcher es lebt, „die Regeln seines Handelns“ empfängt.⁵⁵⁶ Es gibt jedoch wichtige Unterschiede hinsichtlich der Charakteristik der Verbindlichkeit. Zwar bestehen auch in mythischen und religiösen Gemeinschaften handlungsleitende Bindungen, die bestimmte Handlungen oder Handlungsformen sanktionieren, doch ist für Cassirer das eigentliche moralphilosophische Zentralphänomen nicht diese passive Bindung, sondern der Begriff der *Pflicht*, der wiederum aufs Engste mit dem *Willen* verknüpft ist. In seiner Auseinandersetzung mit Axel Hägerström, der den Willen auf das Gefühl reduzieren will, macht er darauf aufmerksam, wie unplausibel diese Vorgehensweise ist. Hägerström versteht das Gefühl – ähnlich wie William James – als bloße körperliche Reaktion auf einen wahrgenommenen Sachverhalt oder ein sonstiges Erlebnis.⁵⁵⁷ Dagegen betont Cassirer die Eigentümlichkeit des Willensphänomens, die anhand physiologischer Zuständlichkeiten des Körpers nicht verständlich zu machen ist. Dafür werden zwei Argumente angeführt. An erster Stelle steht die Unmöglichkeit eine Kombination von Affekten anzugeben, die

553 Cassirer, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*. Für die Naturerkenntnis: S. 37ff; für die Psychologie: S. 97ff; für die Religion: S. 143ff; für die Geschichte: S. 206ff; für Recht, Staat und Gesellschaft: S. 245ff; für die Ästhetik: S. 288ff.

554 Ein Beispiel hierfür ist die Schrift des katholischen Denkers Josef Pieper über die Kardinaltugenden: Pieper, Josef. *Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*. Der Primat der Klugheit wird dort damit begründet, dass das Sein der Wahrheit vorangehe, die Wahrheit aber dem Guten. Aus der Erschaffung der Welt durch Gott folgt daher der Vorrang der Klugheit unter den Tugenden, um das Gute zu verwirklichen.

555 AH, S. 74.

556 AH, S. 74.

557 AH, S. 103.

Pflicht genannt zu werden verdient, insofern den Affekten die zeitliche Intention auf die Dimension der Zukunft fehlt: „Empfindung und Gefühl sind wesentlich konstatierend; sie beschreiben einen bestimmten Zustand, in dem sich der Organismus momentan befindet“.⁵⁵⁸ Ganz anders der Wille, der keine „Bezeichnung für irgendeine geheimnisvolle Urpotenz des Seins, die im Menschen herrscht und die vielleicht als unbewußte Macht, als »blinder Wille« auch alles Naturgeschehen durchdringt“ darstellt, sondern „lediglich eine bestimmte Grundrichtung des Bewußtseins: die Richtung auf ein Nichtgegebenes, Zukünftiges, erst zu Verwirklichendes“ bezeichnet.⁵⁵⁹ Es gibt also in der moralphilosophischen Analyse keinen Weg, den Willen auf Affekte zurück zu führen. Das zweite Argument beruht auf einer phänomenologischen Analyse der Pflicht: „in der Pflicht liegt keineswegs allein das Moment des äußeren Zwanges; ja dieses letztere wird in ihr gerade überschritten und aufgehoben. Es ist ein aktives Sich-Binden, nicht eine bloß passive Gebundenheit, was sich in ihr ausdrückt“.⁵⁶⁰ Der ethische Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen ist ganz auf diese aktive und daher freie Selbst-Bindung mit Blick auf die Zukunft zugeschnitten. Denn dass „ohne eine solche Fähigkeit des Vorblicks und Vorausblicks jenes Phänomen, das wir menschliche »Kultur« nennen, nicht möglich wäre, liegt auf der Hand“; jede anspruchsvolle „Kulturphilosophie wird daher den »Willen« in der hier angegebenen Bedeutung unter die »Bedingungen der Möglichkeit« der Kultur rechnen dürfen“.⁵⁶¹ Die vorausblickende Selbstbestimmung des Menschen, die Berufung auf den Willen und die Pflicht hat zunächst eine im engeren Sinne moralphilosophische Dimension, die auf den oben entwickelten Personenbegriff verweist: „In dieser Fähigkeit des Sich-selbst-Befehlens erlangt der Wille erst seine eigentlich ethische Qualität. Auf ihr beruht das, was man die sittliche »Persönlichkeit«, was man die Einheit, die Geschlossenheit, die innere Konsequenz des Charakters nennt“.⁵⁶² Neben diese Auszeichnung des Willens und seine auf die zeitliche Struktur des Bewusstseins verweisende Abgrenzung gegenüber der „retrospektiven Erinnerung“ und der „auf das Gegenwärtige gerichteten Funktion der Wahrnehmung und der gegenständlichen Anschauung“ tritt noch eine weitere Facette des ethischen Ansatzes der Philosophie der symbolischen Formen, nämlich die des Rechts.⁵⁶³ Ebenfalls in Auseinandersetzung mit Axel Hägerströms Thesen über das Recht wird gewissermaßen eine realhistorische Ausformulierung des Arguments aus dem *Politikos*-Dialog gegeben, und zwar mit

558 AH, S. 104.

559 AH, S. 104.

560 AH, S. 104.

561 AH, S. 105.

562 AH, S. 104.

563 AH, S. 105. Die vollständige Darstellung des Rechts als symbolische Form ist hier nicht möglich. Zu zeigen wäre erstens der genaue Ansatzpunkt des Aufbauschemas, zweitens die verschiedenen Phasen des Rechts sowie drittens das Verhältnis zu den anderen symbolischen Formen. Die einschlägigen Arbeiten zum Thema lassen dies vermissen. Vgl. Coskun, Deniz. *Law as Symbolic Form*, S. 257.

Blick auf das römische Recht. Hägerström hatte die Ansicht vertreten, dass der römische Obligationsbegriff seine mythische Herkunft zwar überdeckt habe, aber eine kritische Analyse jederzeit zeige, dass hier nichts anderes als eine abergläubische Vorstellung eines mythisch-körperlichen Bandes vorliege, um eine Person im Wortsinne an eine andere zu binden.⁵⁶⁴ Cassirer zweifelt den Ursprung des Rechts im Mythos keineswegs an, argumentiert aber, dass es nicht allein darum geht, „was das Recht ursprünglich gewesen ist“, sondern vor allem um seine später entwickelte und heute gültige kulturelle Bedeutung.⁵⁶⁵ Die neuartige Bedeutung, die dem Recht durch die Römer verliehen wurde, liegt begründet in den spezifischen Anforderungen, denen es Genüge leisten musste. In der römischen, mythisch-polytheistischen Praxisreligion, in welcher einzelnen Göttern bestimmte Tätigkeiten zugeordnet wurden, die miteinander in Widerspruch gerieten und unvereinbare Forderungen an den Menschen stellten, zielte das fortgeschrittene römische Recht auf eine logisch-systematische Vereinheitlichung im Sinne einer grundlegenden Formulierung von miteinander kompatiblen Geboten.⁵⁶⁶ Dabei hat jede solche Vereinheitlichung und die aus ihr sich ableitende Rechtspflege bestimmte Voraussetzungen und Implikationen. Jeder Richterspruch hat nicht nur den je präsenten Einzelfall zu betrachten, sondern diesen schon mit Blick auf andere reale oder auch nur mögliche Fälle zu entscheiden.⁵⁶⁷ Bei dieser Aufgabe helfen Rechtsbegriffe, die zu formulieren eine Hauptaufgabe der Gestalter des Rechts ist. Ihren Wirklichkeitsbezug erläutert Cassirer anhand des Vergleichs mit den Begriffen der theoretischen Naturerkenntnis: während Naturbegriffe sich auf die Ordnung des raumzeitlich Existierenden beziehen, beziehen sich Rechtsbegriffe „auf die soziale Erfahrung, für die sie nach einer Art »Ordnungsschema« suchen“.⁵⁶⁸ Die Rechtsbegriffe sind in diesem Sinne ein Werkzeug, um zwischen einer potenziell unendlichen Anzahl möglicher Handlungen im sozialen Raum eine Synthese und damit auch Orientierung für den einzelnen Handelnden herzustellen. Die Verbindung zwischen den weiter oben ausgeführten Bestimmungen zur Handlung und rechtlichen Kodifizierungen ist leicht nachzuvollziehen. Das moderne Strafrecht kennt das sogenannte Zurücktreten von einer Tat, also den Abbruch einer begonnen Handlung, und auch die graduelle Abstufung von Absichten, die bekanntlich eine wesentliche Rolle für die Bewertung der Rechtsperson und ihrer Schuldfähigkeit spielt, kann man sich anhand handlungstheoretischer Überlegungen verständlich machen. Um die Komplexität dieser Unterscheidungen zu unterstreichen, kontrastiert Cassirer Naturbegriffe und Rechtsbegriffe anhand eines Beispiels, nämlich dem Begriff des *Besitzes*. Während körperliche Objekte, die man besitzen kann, zweifellos

564 AH, S. 83/84.

565 AH, S. 87.

566 AH, S. 90.

567 AH, S. 90.

568 AH, S. 95.

mit Naturbegriffen als physikochemische Gegenstände beschreibbar sind, ist ihre Beschreibung anhand von Rechtsbegriffen insofern viel komplexer, als sie sich nicht nur auf den isolierten Gegenstand des Besitzes bezieht, sondern auf die mannigfachen damit möglichen Handlungen: so nivelliert beispielsweise die Synthese in einem Begriff des römischen Rechts wie „Besitz“ nicht alle möglichen Formen von Besitz, sondern differenziert im Gegenteil enorm komplex zwischen Besitzer, Prekarist, Superfiziär, Gläubiger, Sequester, Finder usw. und verweist damit auf verschiedene Handlungsmöglichkeiten.⁵⁶⁹

Die Implikationen des Bezugs auf nur mögliche Fälle sind ebenfalls weitreichend. Denn die Rechtsprechung anhand eines Begriffes wie Besitz „greift gewissermaßen in die Zukunft: Es [das Recht] »präjudiziert« die künftigen Fälle“.⁵⁷⁰ Dieses Präjudizieren ist nicht der einzige Ausgriff, der durch das Rechtssystem geleistet wird. Ein weiterer wichtiger Aspekt besteht in der Einbeziehung immer weiterer sozialer Kreise und der damit nötigen Anpassung der Handlungsprinzipien. Cassirer gibt das Beispiel der Blutrache, die innerhalb des Sozialverbands einer Sippe zwingend gefordert, im Blick auf einen – verschiedene Stämme und Sippen vereinigenden – Staat aber von einer pflichtgemäßen Handlung stufenweise zu einer illegalen Handlung wird, weil die Rechtssicherung nicht mehr Aufgabe der Stämme, sondern Aufgabe des Staates ist.⁵⁷¹ Der innergemeinschaftlichen Vereinheitlichung durch das Recht wohnt also gleichzeitig eine universalistische Tendenz inne. Das römische Recht ist in dieser Hinsicht das Urbild aller modernen Rechtssysteme, das sich kraft seiner vereinheitlichenden Vorgehensweise und universalistischen Tendenz über „die anfängliche Enge des bäuerlichen Rechts“ erheben konnte, um sich über die Generationen hinweg „zum Staatsrecht [zu] erweitern und schließlich in ein »Weltrecht« über[zu]gehen“.⁵⁷² Dabei geht die implizite, nicht zu hinterfragende und oft auf ungeschriebenen Gesetzen basierende Sitte der Stämme durch die Artikulations- und Reflexionsfunktion der Sprache allmählich über in explizite, hoch komplex kodifizierte und dann auch schriftlich niedergelegte Objektivierungen, welche den Ausgleich widerstreitender Interessen möglich machen; mit einer sprachphilosophischen Analogie verdeutlicht Cassirer, dass im kodifizierten Recht nicht mehr Worte der Sitte, sondern die Sätze der Rechtsprechung die relevante Bezugsgröße darstellen, dass also die rechtliche Satzung die logische Bedingung für die (niemals völlig abgeschlossene) Vereinheitlichung des Rechts ist.⁵⁷³

Der ständige Bezug des Rechts auf das Handeln lenkt die Aufmerksamkeit auf einen zentralen Aspekt der Sprache, nämlich die Rolle bestimmter Sprechhandlungen.⁵⁷⁴ Die Richtung auf

569 AH, S. 95.

570 AH, S. 90.

571 AH, S. 98.

572 AH, S. 98.

573 AH, S. 99/100.

574 Vgl. Searle, John. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*.

die Zukunft, die im Richterspruch impliziert ist, ist schon in der paradigmatischen Sprechhandlung des *Versprechens* angelegt, in der nicht nur ein Sachverhalt der Gegenwart ausgesprochen, sondern eine Selbstverpflichtung zu zukünftigen Handlungen eingegangen und damit der Bezug auf zukünftige Sachverhalte hergestellt wird. Das Versprechen ist, wenn man es als Vertragsschluss fasst, wegen dieser Funktion für das Naturrecht die Grundlage „aller staatlichen und sozialen Ordnung“, denn die „Voraussetzung, daß das einmal gegebene Wort *b i n d e t*, daß es dem Tun eine bestimmte Richtung vorschreibt“, hat als „eine der Quellen, aus der das »Rechtsbewußtsein« fließt“, zu gelten.⁵⁷⁵ Cassirer macht deutlich, dass die historische Argumentationsstrategie des Naturrechts, einen ursprünglichen Vertrag als Grundlage der Staatlichkeit anzunehmen, im 20. Jahrhundert nicht mehr überzeugen kann, insofern es keine plausible Möglichkeit gibt, aus einem solchen Vertrag inhaltlich hinreichende Bestimmungen herzuleiten; auf der anderen Seite ist unabhängig von der rechtsphilosophischen Begründung die *Funktion* des Vertragsschlusses weiterhin überall die Grundlage des Rechts, denn ohne sprachlich artikulierten und kodifizierten Bezug auf die Zukunft kann es zwar Sitte, aber kein Recht im strengen Sinne geben.⁵⁷⁶ Fasst man diese Überlegungen mit Blick auf die korrelierenden Bestimmungen zum Personenbegriff zusammen, zeigt sich im römischen Recht und allen gemäß diesen Prinzipien arbeitenden Rechtssystemen dieselbe Form und Tendenz zur Vereinheitlichung zunächst unvereinbar erscheinender Einzelmomente wie im Fall des prozessual ablaufenden Bewusstseins. Wie die Betrachtung der rechtlichen Integration zum Ganzen überdies zeigte, sind solche Rechtssysteme keine starren, unbeweglichen Gedankengebäude, sondern ebenso lebendige und sich entwickelnde Gebilde wie die Menschen und Gesellschaften, deren soziales Leben sie regeln.

Obwohl Cassirer ohne Frage einen emphatischen Universalismus vertritt, darf man sich kein falsches Bild von dessen Charakter machen. Die Betrachtung der *realhistorischen* kulturellen und interkulturellen Entwicklung im Rahmen der Philosophie der symbolischen Formen ist entgegen manchem Missverständnis und Klischee fern von jeder künstlich harmonisierenden Kulturgeschichte. Die oben beschriebene *rechtliche* Integration ist selten der erste Schritt in der Vereinheitlichung von verschiedenen Kulturen, sondern folgt meist auf eine kriegerische Auseinandersetzung: „In dem Moment, in dem verschiedene menschliche Gemeinschaften einander begegnen“, zeigt sich das Problem der Unvereinbarkeit der moralischen Systeme, genauer: die Frage, welche Moralprinzipien über- und untergeordnet sind.⁵⁷⁷ Diese Frage ist eine Machtfrage. Sie kann „nicht durch Begriffe aus der Welt geschafft werden“, sondern „muß durch Kämpfe entschieden werden“; in diesen Kämpfen „sucht sich“ jede Gemeinschaft „zu behaupten“ und die

575 AH, S. 100.

576 AH, S. 101.

577 AH, S. 75.

jeweils andere Gemeinschaft „zu vernichten und zu unterdrücken“.⁵⁷⁸ Die daraufhin mögliche Vereinheitlichung des Rechts ist aus der rein sittlichen Perspektive des Gewinners jedoch kein absoluter Sieg, denn wie die obige Darstellung zeigte, bedeutet „jede Expansion [...] des Handelns und Wollens über einen weiteren Kreis [...] implizit bereits eine Lockerung der Normen, die für den engen und engsten Kreis galten“.⁵⁷⁹ Sieg und Niederlage sind hier also relativ. In jedem Fall ist ein rechtlicher und ethischer Universalismus keineswegs mit der unrealistischen Annahme absolut friedfertiger Vereinigung aller Völker verbunden, wie auch Cassirers expliziter Verweis auf Kants These vom gesellschaftlichen Antagonismus aus dessen *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* verdeutlicht. Die auch realhistorisch unbestreitbare Etablierung immer größerer sozialer Einheiten wird jedoch als interkulturell-normative Dynamik im ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen anerkannt und führt aufgrund der geographischen Beschränkungen der Erde zur „Frage nach einem universellen Bezugssystem“, das zwar (noch) nicht faktisch realisiert sein mag, aber notwendig im *focus imaginarius* der Kulturphilosophie erscheinen muss.⁵⁸⁰ Mit diesem universalistischen Motiv und den obigen Betrachtungen zum Personenbegriff hängt auch die Frage zusammen, wie im Kontext der Philosophie der symbolischen Formen die republikanische Staatsverfassung begründet wird und wieso in ihr der ethische Ansatz mit dem politischen Denken konvergiert.

2. Persönliche Entwicklung und die republikanische Staatsverfassung

Wenn man die obigen Bestimmungen zu den verschiedenen Aspekten des Personseins rekapituliert, eröffnet sich eine Perspektive darauf, was in *Form und Technik* mit der „tiefsten formbildenden Kraft“ der Kultur gemeint ist.⁵⁸¹ Die formbildende Kraft der Kultur beweist sich darin, dass sie *Persönlichkeiten* hervorbringt beziehungsweise Menschen in den Stand versetzt, sich zu einer solchen zu bilden. In diesem Sinne umfasst die gebildete Persönlichkeit ihre Handlungsfähigkeit (Tatkraft und Bildkraft), die Einheit der Person (Integration zum Ganzen), die individuelle moralische Stellungnahme zu eigenem und fremdem Handeln und den Aufbau eines Charakters (bewegliche Ordnung) sowie die Fähigkeit zum Leben in Rechtsgemeinschaften (Versprechen und Pflicht). Der Mensch soll gemäß dem ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen nicht nur als Person einen Willen entwickeln, d.h. selbstbestimmt handeln und sich die nötigen praktischen Kompetenzen im sozialen Kontext aneignen können. Er soll auch seine eigenen Handlungen anerkennen und für die Gesamtheit seines personalen Lebens rechtlich und moralisch

578 AH, S. 75.

579 AH, S. 75.

580 AH, S. 75/76.

581 FuT, S. 183.

Verantwortung übernehmen. Diese Verantwortung umfasst nicht zuletzt die aktive Bildung eines individuellen Charakters, und zwar so weit wie möglich unabhängig von der passiven Hingabe an die Umstände der Zeit. Dass Persönlichkeiten keine Naturgegenstände sind, sondern durch soziales Handeln gebildet werden, ist zu allen Zeiten im Bewusstsein der Philosophie gewesen. Daher ist der Zusammenhang von Ethik und Politik als Gegenstand der Untersuchung in der systematischen Philosophie immer ein sehr enger. Es gehört zum interventionistischen Charakter der Philosophie der symbolischen Formen, dass im politischen Denken die Trennung von Theorie und Praxis keine Rolle spielt. Dementsprechend betonte Cassirer in seiner Rede über die *Idee der republikanischen Verfassung* anlässlich der Verfassungsfeier am 11. August 1928 seine Überzeugung, dass die praktischen Probleme der Zeit nicht losgelöst von den fundamentalen theoretischen Fragen der Philosophie zu verstehen seien, und wendete sich dem staatsrechtlichen Denken des deutschen Idealismus zu, wie es sich im Verhältnis zur Erklärung der allgemeinen Menschenrechte darstellt.⁵⁸² Leibniz hatte als erster großer europäischer Denker die ethische und staatsrechtliche Notwendigkeit unveräußerlicher Grundrechte des Menschen in dem Sinne vertreten, dass Universalismus und Individualismus keinen abstrakten Gegensatz darstellen, sondern harmonisiert werden sollen.⁵⁸³ Dieses neue Gedankenverhältnis zeigt sich in der Behandlung des Problems der Sklaverei. Leibniz argumentiert, dass Besitzverhältnisse von Menschen an anderen Menschen nicht zu legitimieren sind: Besitz sei hier höchstens als Nießbrauch denkbar, die Anforderungen an solchen Nießbrauch – vor allem die Forderung, dem Besitzgegenstand nicht zu schaden – können aber im Falle des Menschen niemals erfüllt werden, weil eine so fundamentale Fremdbestimmung für den Menschen *per se* eine schwere Schädigung darstellt.⁵⁸⁴ In der Folge beschreibt Cassirer, wie diese Grundgedanken von Wolff systematisch durchgearbeitet wurden. Anhand der Differenz von angeborenem Recht (*ius connatum*), das auf das Wesen des Menschen verweist, und nur äußerlich erworbenem Recht (*ius contractum*) sowie dem hinzu tretenden persönlichen Sicherheitsrecht (*ius securitatis*) entwickelte Wolff die Essenz der unveräußerlichen Menschenrechte: „Jedem Individuum steht die ungestörte Ausübung aller Handlungen zu, auf denen sein Fortbestand als physisches Wesen und seine Vervollkommnung als geistiges Wesen beruht“.⁵⁸⁵ Der zweite Argumentationsstrang der Rede, der auf die tatsächliche Verbreitung dieser Grundgedanken abzielte, zeichnete nach, wie über Blackstones *Commentaries on the Laws of England* (1765) und

582 Cassirer, Ernst. *Die Idee der republikanischen Verfassung* (im folgenden zitiert als IRV) in ECW 17, S. 291. Die Rede von Menschenrechten bezieht sich, ohne dass Cassirer dies explizit ausspricht, immer auf den Menschen in seiner Eigenschaft als Person. Damit wird impliziert, dass diese Grundrechte auf die Entwicklung personalen Lebens bezogen sind und nicht auf die Frage, ob ein bestimmter Mensch – beispielsweise ein Kind – die Anforderungen des Person-Seins empirisch in jederlei Hinsicht erfüllt.

583 IRV, S. 296.

584 IRV, S. 296.

585 IRV, S. 298.

die Erklärung der Rechte in den amerikanischen Freistaaten (1776) schließlich die Aufnahme dieses Gedankenguts in der französischen Nationalversammlung von 1789 vonstatten ging.⁵⁸⁶ Diese Verbreitung, so die Pointe der Überlegungen, sei nicht vom Gehalt der Gedanken zu trennen, denn Blackstone habe eigentlich über den englischen Untertan geschrieben, und erst die amerikanische Aufnahme habe den eigentlichen Gehalt der universellen Menschenrechte voll zur Geltung gebracht: „Das Individuum als solches (every individual), die Menschheit als Ganzes (all mankind) bildet das eigentliche Rechtssubjekt für die unveräußerlichen Grundrechte. Und damit sind, was diese Recht betrifft, nicht nur alle ständischen, sondern auch alle nationalen Schranken gesprengt und für kraftlos und nichtig erklärt“.⁵⁸⁷ Auch wenn diese Gedanken realhistorisch in Blutvergießen der französischen Revolution gemündet hätten, so Cassirer, habe gerade die deutsche Philosophie in der Person Kants die Idee der republikanischen Verfassung – sowohl in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, als auch in der Schrift *Zum ewigen Frieden* – ins Zentrum ihres ethisch-politischen Denkens gestellt, weil nur die republikanische Verfassung dem methodischen Sinn des staatsrechtlichen Vertragsgedankens entspricht; der Gesetzgeber sei darauf zu verpflichten, von seinen Bürgern durch seine Gesetzgebung nur zu verlangen, was diese aufgrund ethischer Selbstverpflichtung akzeptieren könnten.⁵⁸⁸ Es ist klar, dass damit auch jeder Form von Sklaverei der Boden entzogen wird, weil Selbstverpflichtungen prinzipiell nur von Personen eingegangen werden können, nicht aber von Dingen, die man besitzen kann. Die Pendelbewegung zwischen Theorie und Praxis geht damit vom reinen Gedanken hin zu historischer Realisierung, und von dort wieder in Richtung einer geistig-ethischen Forderung über. Diese ethische Forderung steht auch zum Zeitpunkt der Verfassungsfeier im Zentrum eines Denkens, das Geistesgeschichte nicht als bloßen Rückblick, sondern vor allem als Bekräftigung der Möglichkeit geistiger Bewältigung von gesellschaftlicher Wirklichkeit ansieht.⁵⁸⁹ Es ist allerdings bezeichnend für die Differenz zwischen Ideal und gelebter politischer Wirklichkeit, dass die Formulierung allgemeiner Menschenrechte die Gründerväter der Vereinigten Staaten von Amerika ebenso wenig davon abgehalten hat, eine auf Sklaverei basierende Gesellschaft zu etablieren, wie es die Väter der französischen Revolution davon abgehalten hat, ein Blutvergießen zu veranstalten, das gerade die niederen Stände traf. Ebenso bezeichnend war es für die geistige Situation in Deutschland zum Zeitpunkt der Verfassungsrede, wie sehr Cassirer sich zu betonen genötigt sah, dass dieser Universalismus der unveräußerlichen Menschenrechte als Forderung „keineswegs ein Fremdling, geschweige denn ein äußerer Eindringling“ in der deutschen Geistesgeschichte sei, sondern aus den

586 IRV, S. 299.

587 IRV, S. 301.

588 IRV, S. 303.

589 IRV, S. 305-307.

ursprünglichen Quellen des deutschen Idealismus selbst entsprungen war.⁵⁹⁰

3. Die Entwicklung der Persönlichkeit im Lauf der Kulturgeschichte

Fasst man die Analysen zum ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen mit Blick auf die vorangehenden Überlegungen zusammen, ergibt sich das folgende Bild. Ausgehend von den Problemfeldern der politischen Selbstherrschaft, dem Zusammenhang von technischem Fortschritt und Kulturentwicklung, von Interkulturalität und Recht sowie der Bestimmung des Menschen, die allein mit der Analyse der Technik als symbolischer Form nicht zu bearbeiten sind, kommt der Untersuchung des Personenbegriffs eine wichtige Scharnierfunktion für die systematische Integration der Philosophie der symbolischen Formen zu. Sie erlaubt den Übergang zu einem wichtigen Erkenntnisziel des nächsten Abschnitts, nämlich einer präzisen Analyse der Technik der modernen politischen Mythen. Der in diesem Sinne verwendete Begriff von Technik als praktischer personaler Kompetenz gewinnt bedeutend an analytischer Schärfe, wenn man sich die unterschiedlichen Aspekte personalen Lebens vergegenwärtigt. Die Analysen des Handlungsbegriffs zeigten, dass die menschliche Tatkraft und Bildkraft eng miteinander verbunden sind. Das spontane Handeln ist ein solches, bei dem durch den Bezug auf symbolische Formen die sinnerfüllte Handlung als Ganze in ihren verschiedenen Phasen mitsamt der Koordination von Körper, Handlungsmitteln und Handlungsraum intuitiv präsent ist (Bildkraft). Daher können Handlungen abgebrochen, wiederaufgenommen oder geistig in ihre Teilabschnitte zerlegt werden. Der Teil der Handlungsfähigkeit, den man als Tatkraft vom Aspekt der Bildkraft analytisch unterscheiden kann, ist am jeweiligen spezifischen Medium der Artikulation gewonnen und kann durch körperliche Habitualisierung optimiert werden. Zur Tatkraft gehört der kompetente Umgang mit Handlungsmitteln, vor allem aber der Umgang mit dem eigenen Körper.⁵⁹¹ Man kann in diesem Sinne sagen, jemand habe eine gute Technik des Schauspielens oder Klavierspielens.⁵⁹² Diese Habitualisierung der Tatkraft ist individuell und nicht vererbbar, sondern höchstens in gewissem Maße methodisch lehrbar. Eine entsprechende Habitualisierung der Bildkraft, die etwa neue Handlungsformen oder Handlungsmittel hervorbringen vermöchte, also gewissermaßen eine Logik der Erfindung, gibt es nicht. Klar ist nur, dass die Bildkraft in der Produktion kultureller

590 IRV, S. 307. Die ursprünglichen Quellen des deutschen Idealismus sind historisch betrachtet ebenfalls nicht frei von Gedankengut, das der universalistischen Ethik der Philosophie der symbolischen Formen, speziell dem Gedanken unveräußerlicher Menschenrechte, entgegen steht. Mehr dazu im Abschnitt über die geistige Signatur der Zeit.

591 In diesem Sinne hat Marcell Mauss von Körpertechniken gesprochen und analysiert, wie unterschiedliche Weisen etwa des Laufens oder Schwimmens in verschiedenen Gesellschaften verbreitet sind. Vgl. Mauss, Marcel. *Körpertechniken*, in: *Soziologie und Anthropologie*, S. 199.

592 Man denke etwa an Glenn Gould, der durch seine überlegene Technik ganz neue Bedeutungsnuancen der Musik erschlossen hat.

Artefakte medial spezifiziert sein muss, dass man also keine unbestimmte Kunst produzieren kann, sondern nur ein musikalisches, plastisches oder poetisches Kunstwerk.⁵⁹³ Mit diesem Begriff von Technik als praktischer Kompetenz vor Augen wird klar, welche Beziehung dieser Begriff zur Bestimmung des Menschen hat, die herauszuarbeiten Zweck dieses Abschnitts über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen war. Diese Einsicht muss dann auch im Gerichtsprozess über die Technik als symbolische Form geltend gemacht werden.

Die Bestimmung des modernen Menschen besteht gemäß dem ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen in der Formung einer individuellen Persönlichkeit. Dazu gehört die Aneignung von Handlungsfähigkeit, aber auch der Aufbau konsistenter personaler Identität und vor allem die moralische Stellungnahme zum eigenen Handeln und die daraus sich ergebende Verantwortung für das eigene Handeln. Der Aspekt der Handlungsfähigkeit umfasst die Verwirklichung von Zwecken mithilfe der dafür notwendigen Handlungsmittel, die sämtlich bezogen sind auf den eigenen Körper und dessen intuitives Selbstbewusstsein. Das hier gemeinte Selbstbewusstsein findet seinen Ausdruck in einem impliziten Körperschema, das aufgrund seiner zeitlichen und räumlichen Konstanz Grundlage der intuitiven Anerkennung der eigenen Handlungen und, in eins damit, der Einheit der Person darstellt. Diese Einheit der Person eröffnet den Raum für das Erleben von Kontingenz, für die Erfahrung von misslungenen Handlungen und nur passiv erlebten Widerfahrnissen. Damit die Prozessform des Selbstbewusstseins nicht die Einheit der Erfahrung zerstört, verlangt der ethische Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen die Integration aller passiven und spontanen Erlebnisse zu einem Ganzen. Diese Forderung einer konsistenten personalen Integration zum Ganzen gilt allerdings nicht nur für die Wahrnehmungserlebnisse allgemein, sondern in besonderem Maße auch für die individuelle Stellungnahme zum eigenen Handeln, die dem Aufbau eines erkennbaren, zur Verantwortung fähigen Charakters dient und überdies erlaubt, in Rechtsverhältnisse einzutreten. Dieser Bezug der ethischen Bewertung auf das Handeln kann nicht stark genug betont werden, weil viele realhistorische Handlungen sich nicht nur einer, sondern mehrerer symbolischer Formen bedienen, weswegen man symbolische Formen nicht im Ganzen und überhistorisch bewerten kann.⁵⁹⁴

Die Entwicklung des personalen Lebens in der Kulturgeschichte stellt sich nun wie folgt dar. Die Analysen im Kontext der humanistischen Begründung der Kulturphilosophie zeigten, dass die im Laufe des Lebens erworbenen Fertigkeiten und der Charakter eines Menschen nicht biologisch vererbt werden können. Die Untersuchung der Technik als symbolische Form zeigte darüber hinaus,

593 TK, S. 478.

594 Daher sind auch die kritischen Bemerkungen Habermas' hinfällig, der eine fehlende ethische Bewertung der symbolischen Formen moniert. Vgl. Habermas, Jürgen. *Die befreiende Kraft der symbolischen Formen*, in: Frede/Schmücker (Hrsg). *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, S. 96/97.

dass erworbene personale Fertigkeiten maßgeblich von den zur Verfügung stehenden Handlungsmitteln, mithin vom kulturellen Entwicklungsstand der symbolischen Formen abhängen.⁵⁹⁵ Dieser Entwicklungsstand soll aber, wie Cassirer unter dem Titel der beweglichen Ordnung feststellte, die personale Entwicklung nicht vollständig determinieren, sondern Raum für die Entfaltung von Individualität lassen. In Cassirers diesbezüglichen Ausführungen konvergieren Einsichten Kants und Goethes: die technischen und pragmatischen Imperative gelten nur hypothetisch, der Imperativ zum Person-Sein und zur Anerkennung anderer Personen hingegen kategorisch. Es gibt keine allgemeine Pflicht, sich bestimmte Fähigkeiten anzueignen, und keine allgemeine Pflicht, einen bestimmten Lebensweg einzuschlagen. Dies gilt schon deswegen, weil der technische Fortschritt immer neue Handlungsmittel hervorbringt, deren Handhabung eine bestimmte Kompetenz voraussetzt. Es gibt keine allgemeine Pflicht, auf Pferden reiten zu können, weil es nicht überall Pferde gibt und sie nicht in jeder Gesellschaft und zu jeder Zeit die gleiche Funktion erfüllen. Hingegen gibt es, wenn man einen bestimmten Lebensweg einschlagen will, die Voraussetzung, sich die dafür unter den jeweiligen zeitlichen Umständen nötigen Fertigkeiten anzueignen: wer Musiker sein will, muss über hinreichend ausgebildete Kompetenz im Umgang mit einem Musikinstrument verfügen. Weil es keine allgemeine Pflicht zur Aneignung bestimmter Fertigkeiten geben kann, umfasst Cassirers ethischer Ansatz eine universalistische Tendenz zur allgemeinen Anerkennung individueller Menschen- bzw. Personenrechte, die gleichwohl nicht garantieren kann, dass jedes einzelne Individuum – oder jedes Kollektiv von Individuen – die vollständige Entwicklung seiner personalen Fertigkeiten auch tatsächlich vollzieht. Die historische Entwicklung des personalen Lebens im Lauf der Kulturgeschichte kennt also bedeutende Veränderungen und Fortschritte hinsichtlich der personalen Handlungsfähigkeit, nicht aber einen generellen und stetigen Fortschritt in der gelebten, individuell verantworteten praktischen Stellungnahme zum eigenen und fremden Handeln (gerade die intuitive Anerkennung fremder Handlungen und sich so konstituierender Charaktere wird oft überblendet durch die sprachlich-diskursiv hervorgebrachte, ungerechtfertigte Annahme gruppenspezifischer Eigenschaften oder Fertigkeiten).⁵⁹⁶ Vor allem aber kennt die Kulturgeschichte keine stetige Akkumulation personaler Fertigkeiten in den Individuen oder gar bleibenden historischen Fortschritt in der Lebensführung. Denn die konkrete Persönlichkeit mit Handlungsfähigkeit und der Fähigkeit zur individuellen moralischen Stellungnahme muss in jeder Generation von jedem Individuum durch Handeln und Urteilen neu gebildet werden. Die Implikationen dieses ethisch-politischen Ansatzes der

595 Die hier gemeinte Einsicht ist verdichtet in der folgenden Bemerkung: „So wurde, wie man betont hat, mit der Nähmaschine zugleich eine neue Nähweise, mit dem Walzwerk eine neue Schmiedeweise erfunden“. FuT, S. 169.

596 Siehe dazu Abschnitt D. II. 6. und D. III. 2.

Philosophie der symbolischen Formen zeigen sich besonders klar im Bezug auf die geistige Signatur der Zeit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, zu deren Diskussion nun übergegangen wird.

D. Die geistige Signatur der Zeit und das kritische Potential der Philosophie der symbolischen Formen

I. Zur strukturellen und historischen Entwicklung der symbolischen Formen zu Beginn des 20. Jahrhunderts

In diesem Abschnitt werden die systematischen Beiträge der Kulturphilosophie Cassirers im Hinblick auf historische Ereignisse der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts behandelt, um auf diese Weise das zeitkritische Potenzial der Philosophie der symbolischen Formen und damit auch eine distinkte geistige Signatur dieser Zeit in Europa sichtbar zu machen. Aus methodischen Gründen wird diese Signatur erst mit Blick auf allgemeine kulturelle Entwicklungen charakterisiert, um von dort aus auf die spezifisch deutsche Entwicklung der nationalsozialistischen Herrschaftstechniken einzugehen, die Cassirer als Technik der modernen politischen Mythen bezeichnet. Gleichzeitig wird so aufgewiesen, wie die Integration historischer Zeitdiagnosen in Cassirers System gelingen kann. Vor allem wird versucht zu zeigen, welche anhaltenden philosophischen Sachprobleme hinter den zeitgenössischen Debatten stehen, welche Beiträge Cassirer schon zu deren Verständnis geleistet hatte und welche Präzisierungen und Akzentverschiebungen er in der Folge in seinen Publikationen an seinem kulturphilosophischen Ansatz vornehmen sollte, ohne damit eine grundsätzliche Ab- oder Umkehr von den systematischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen zu vollziehen. Auf diese Weise wird es nicht nur möglich, Verbindungslinien zwischen den allgemeinen kulturellen Entwicklungen bis zu dieser Zeit und dem Aufstieg des Nationalsozialismus in Deutschland samt der Institutionalisierung des Rassismus aufzuweisen, sondern auch den Stellenwert *gelebter* Geschichte für den stets historisch argumentierenden Philosophen Cassirer zu bestimmen. Was Philosophie ist oder zu sein hat, ist als philosophisches Grundproblem auch jeder heutigen Cassirer-Interpretation aufgegeben, gerade auch im Blick auf Spezialdisziplinen wie die Philosophie der Technik. Cassirers Philosophiebegriff, so die Annahme, gewinnt hier eine Kontur, die ohne den Bezug auf diese historischen Ereignisse nicht verständlich zu machen wäre. Zugleich werden weitere Begriffe von Technik im Werk Cassirers bestimmbar, nämlich der Begriff der Technisierung des politischen Denkens und der Begriff der Technik der modernen politischen Mythen. Doch zunächst zur Entwicklung der modernen Naturwissenschaften.

1. Reine Mathematik, sinnliche Erfahrung und moderne Physik

Die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften verständlich und in ihrer Relevanz für die

moderne Kultur im Allgemeinen und die Technik im Besonderen einsichtig zu machen, ist eine der hauptsächlichen Aufgaben der Kulturphilosophie. Dies bedeutet in methodischer Hinsicht die Herausarbeitung der Spezifik moderner Naturerkenntnis und das Nachzeichnen des Verhältnisses zu den anderen symbolischen Formen. In der Analyse der Technik als symbolische Form zeigte sich das Verhältnis von Technik und naturwissenschaftlicher Erkenntnis als ein Verhältnis der gegenseitigen Dienstbarkeit bei verschiedenen Bezugspunkten.⁵⁹⁷ Während Cassirer zufolge die naturwissenschaftliche Erkenntnis auf das Wirkliche abzielt, betrachtet die Technik diese Wirklichkeit unter der Optik des Möglichen. Für die Einsicht in die historische Entwicklung zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist es daher entscheidend zu verstehen, wie die symbolischen Formen der Technik und der Wissenschaft auf ihrer rein symbolischen Stufe interagieren.⁵⁹⁸ Dazu sollen zunächst die relevanten Entwicklungen der modernen Naturwissenschaft auf ihrer rein symbolischen Stufe und ihr Verhältnis zur reinen Mathematik nachvollzogen werden. Dieses Verhältnis von reiner Mathematik zur Physik und Chemie ist methodisch von elementarer Wichtigkeit und stellt dabei im Blick auf die Frage nach der Wirklichkeit – gerade im kulturphilosophischen Gesamtzusammenhang, der auch die anderen symbolischen Formen beinhaltet – eine der größten Herausforderungen für die Formulierung eines plausiblen empirischen Realismus dar.⁵⁹⁹ Diesen empirischen Realismus der Philosophie der symbolischen Formen zu umreißen und seine Stellung zur Krise des Wissens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu bestimmen, ist denn auch ein Ziel dieses Abschnitts. Um sich diesem Ziel zu nähern, soll zunächst das Verhältnis von reiner Mathematik, sinnlicher Erfahrung und moderner Physik untersucht werden.

Cassirer erläutert in seiner Darstellung der Grundlagen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zuerst den Unterschied zwischen dem Gegenstandsbereich der reinen Mathematik und dem Gegenstandsbereich der Physik: während das Zahlenreich sich aus der ursprünglichen Einheit der Zahl gesetzmäßig zu einem Gegenstandsbereich rein logischer Relationen und damit zu einer Mannigfaltigkeit aufbaut, geht die Naturwissenschaft von einer empirischen Mannigfaltigkeit aus, die zunächst einfach anhand der Empfindung und der sinnlichen Anschauung konstatiert werden muss.⁶⁰⁰ Es handelt sich bei dieser empirischen Mannigfaltigkeit um diejenige Gegenstandswelt der Wahrnehmung, die durch die Sprache auf dem Niveau der Darstellungsfunktion aufgebaut wird und

597 Siehe Abschnitt B. II. 2. g).

598 Auf diese Weise kann auch plausibel gemacht werden, welche Probleme mit einem „positivistischen“ Wahrheitsbegriff entstehen mussten, insofern dieser sich in weiten Teilen von der Anschaulichkeit als solcher verabschiedet hatte. Mehr dazu in Abschnitt D. II.

599 Eine eingehende Darstellung der reinen Mathematik würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Sie wird daher nur in ihrem Bezug auf die Entwicklung der Physik und der Technik behandelt.

600 PhsF 3, S. 468/469.

sich als zeitlich und räumlich anschauliche Welt des sogenannten natürlichen Bewusstseins respektive des natürlichen Weltbegriffs zeigt.⁶⁰¹ Die Besonderheit dieser in der Wahrnehmung konstatierten empirischen Mannigfaltigkeit ist ihr konstitutiver Perspektivismus, d.h. jede solche Wahrnehmung ist genau *einem* Betrachter unter seinen spezifischen zeitlichen und räumlichen Bedingungen gegeben und kann *nur ihm* gegeben sein, ohne die qualitative Eigenheit der Wahrnehmung zu zerstören; es ist dieser Perspektivismus des Gegebenen, der eine systematische Erkenntnis der Natur zu erschweren scheint, aber dennoch den Ansatz- und Haltepunkt darstellt, an dem das naturwissenschaftliche Denken seine eigentümliche Kraft bewährt, um nach und nach empirische Mannigfaltigkeiten in systematisch-begriffliche Mannigfaltigkeiten – also Erfahrung in Erkenntnis – umzuwandeln.⁶⁰² Dabei geht es dem Physiker, anders als dem Historiker, nicht um die Beschreibung eines in Raum und Zeit klar bestimmten Einzelvorgangs, sondern um die Regel, nach welchem dieser Einzelvorgang und alle gleichwertigen Fälle ablaufen, d.h. das System der physikalischen Begriffe zielt nicht auf die einzelne Empfindung oder Wahrnehmung, sondern auf die Gesamtheit der wahrnehmbaren Phänomene, um so von der alltäglich-empirischen zur theoretisch-„konstruktiven“ Mannigfaltigkeit über zu gehen.⁶⁰³ Anders als viele philosophische Fehlinterpretationen des naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozesses annehmen, wird durch die physikalische oder chemische Begriffsbildung keineswegs die Erfahrung der Wahrnehmung diskontiert oder sogar aufgelöst, sondern sie stellt im Gegenteil einen wichtigen Teil des kontinuierlich fortschreitenden Erkenntnisprozesses dar. Aus diesem Grund spricht Cassirer metaphorisch von der „»katalytische[n]« Leistung“ der sinnlichen Anschauung, da sie unentbehrlich ist für den *Prozess* der exakten Begriffsbildung, aber im *Produkt*, d.h. in der „logischen Substanz des exakten Begriffs“ nicht mehr „als selbständiger Bestandteil enthalten“ ist.⁶⁰⁴ In diesem Prozess sind drei logische Momente zu unterscheiden, die methodisch aufeinander bezogen werden müssen, nämlich die reine Mathematik, die anschauliche Erfahrung und das System der physikalischen Begriffe. Die Mathematik als Lehre reiner Beziehungen stellt in der Vielfalt ihrer möglichen Formen der Geometrie gewissermaßen das Reservoir an logischen Möglichkeiten, aus dem für die physikalische Erkenntnis geschöpft wird; die Prinzipien für die Erzeugung dieser logischen Möglichkeiten sind allerdings nicht aus der anschaulichen Erfahrung zu entnehmen, sondern die Rolle der Erfahrung „beschränkt sich darauf“, zwischen den verschiedenen rein logischen Möglichkeiten der „»projektiven«, der »deskriptiven«, der »metrischen« Geometrie“ die Auswahl „zur Anwendung auf den jeweilig vorliegenden konkreten Einzelfall“ zu treffen, um mathematische

601 PhsF 3, S. 323.

602 PhsF 3, S. 470/471.

603 PhsF 3, S. 472-475.

604 PhsF 3, S. 480/481.

Möglichkeiten in physikalische Erkenntnis von Wirklichkeit zu überführen.⁶⁰⁵ Die anschauliche Erfahrung vermittelt also auf bestimmte Weise zwischen Mathematik und Physik. Wie diese Vermittlung vonstatten geht, ist eine der wichtigsten Frage für die Einsicht in den Prozess der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Da eine reale Identität zwischen den Instanzen der Physik und der Mathematik nicht existieren kann, geht es vielmehr um logische Zuordnungen, es geht darum, „daß wir bestimmten physikalischen »Dingen« oder Vorgängen bestimmte mathematische Begriffe zuordnen“, sodass beispielsweise der „Vorgang der Lichtausbreitung“ als „physisches »Analogon«“ dessen fungiert, was „in einem bestimmten deduktiv-hypothetischen System der »reinen« Geometrie als »gerade Linie« definiert ist“, denn erst durch solche methodischen Analogien „erhält der Begriff der »Meßbarkeit« einen fest umgrenzten Sinn“ und die Erfahrung kann als experimentelle Instanz dienen.⁶⁰⁶ Wiederum gilt es, gegen die naturwissenschafts- und technikfeindlichen Missverständnisse philosophischer Fehlinterpretationen zu betonen, dass der Blick auf die Prozessform der naturwissenschaftlichen Erkenntnis deutlich zeigt, dass es sich beim Erkenntnisfortschritt um ein Freiheitsgeschehen handelt, das gleichwohl nicht willkürlich genannt werden kann. Welchen Vorgang man im Einzelfall mit welchem geometrischen Begriff verknüpft, um eine physikalische Aussage zu erhalten, steht dem Forscher prinzipiell frei, solange er an den Kriterien der Einfachheit und der systematischen Geschlossenheit der resultierenden Erklärung der Naturphänomene festhält, sodass auch in diesem Kontext Freiheit nicht die Lösung von allen Bindungen, sondern eine bestimmte Form der selbstbestimmten Bindung bedeutet: „Das erste: die Wahl gewisser empirischer Elemente, die wir bestimmten konstruktiven Gebilden entsprechen lassen, steht uns frei – aber beim zweiten und bei allem Folgenden sind wir Knechte, es sei denn, daß der Gedanke in einem neuen Akt das Ganze der ineinandergreifenden Folgerungen aufhebt und mit einem völlig neuen Ansatz beginnt“.⁶⁰⁷

Die konkrete Anbindung der physikalischen und chemischen Begriffsbildung an die anschauliche Welt der Wahrnehmung ist einer der wichtigsten Punkte eines kulturphilosophischen empirischen Realismus, weil es hier ums Ganze des Erlebens und sein Verhältnis zur Erkenntnis geht. Es stellen sich hier vor allem Fragen nach der Wirklichkeit der Wahrnehmung und deren Grenzen. Wie oben bereits festgehalten, knüpft die naturwissenschaftliche Erkenntnis an die ihrerseits schon strukturiert aufgebaute phänomenale Wirklichkeit unserer Wahrnehmung an. Es

605 PhsF 3, S. 481-483.

606 PhsF 3, S. 484.

607 PhsF 3, S. 486/487. Der Ausdruck „Knecht“ ist härter als eigentlich nötig, da hier nichts anderes gemeint ist als die Beachtung der logischen Folgerichtigkeit in der Nutzung der physikalischen Begriffe in ihrem systematischen Zusammenhang. Es ist dieselbe methodische Einsicht, die auch Feyerabend in seiner Schrift *Wider den Methodenzwang* artikuliert. Vgl. Feyerabend, Paul. *Wider den Methodenzwang*, S. 33ff. Allerdings macht seine Gleichsetzung von Mythen und naturwissenschaftlichen Theorien den Wert seiner Einsicht wieder zunichte.

handelt sich bei der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften also genau genommen um eine Interaktion der symbolischen Formen der Technik, der Sprache und der Erkenntnis. Dies kann man sich am Beispiel der Farbphänomene klar machen. Die Welt der Farben, wie sie sich der anschaulichen Wahrnehmung darbietet, ist prinzipiell „in dreifacher Hinsicht gegliedert, sofern sich an jeder Farbe ihr Farbenton, ihre Helligkeit und ihre Sättigung unterscheiden läßt“; die Darstellung dieser Verhältnisse in einem Farbenoktaeder bedeutet nicht die Reduktion dieser empirischen Mannigfaltigkeit auf eine rein geometrische Ordnung, sondern es handelt sich lediglich um die Konstatierung von phänomenologisch zugänglichen Verhältnissen.⁶⁰⁸ So zeigen sich im Farbenoktaeder bestimmte Farbtöne einander als ähnlicher oder unähnlicher, und es werden in der sprachlichen Klassifikation bestimmte Zentren innerhalb dieser empirischen Mannigfaltigkeit herausgearbeitet, sodass man einen Teil des Oktaeders als *rot*, einen anderen als *blau* usw. bezeichnen und damit kategoriale Differenzierungsmöglichkeiten etablieren kann.⁶⁰⁹ Mögen diese sprachlichen Differenzierungen für viele alltägliche Zwecke hinreichend sein, so stellt dieser phänomenologische Zugang dennoch für die Erkenntnis ein fundamentales Hindernis dar. Denn sowohl unsere sprachlichen Kategorisierungen, als auch die Phänomene selbst sind *prinzipiell* keiner exakten Bestimmung und feiner Differenzierung fähig, „hat doch jeder Unterschied, den wir hier antreffen, eine »Unterschiedsschwelle« – eine Grenze, über die er nicht hinausgetrieben werden kann, ohne dadurch in sich unkenntlich und bedeutungslos zu werden“; der Zweck der physikalischen und chemischen Begriffe besteht demgemäß in der methodischen Beseitigung dieser phänomenologischen Unterschiedsschwelle und der Etablierung einer für den jeweiligen Gegenstandsbereich maximal möglichen Differenzierungsfähigkeit.⁶¹⁰ In diesem Sinne kann man hier von einer epistemischen Befreiung von der organischen Schranke sprechen. Die historische Betrachtung der physikalischen Begriffsbildung und ihres Systems zeigt, wie zunächst die „Sonderung der Wahrnehmungskreise“ der empirischen Wahrnehmung übernommen wird, wengleich innerhalb der einzelnen Wahrnehmungskreise die groben phänomenologischen Differenzierungen durch exakte quantitative Unterscheidungen ersetzt werden: „Den Licht- und Farbempfindungen wird die Optik, der Wärmeempfindung wird die Thermodynamik, der Tonempfindung wird die Akustik als die ihr entsprechende theoretische Instanz zugeordnet“; innerhalb dieser Instanzen können anhand numerischer Feindifferenzierungen physikalische Begriffe gebildet werden, sodass beispielsweise die Empfindung des Phänomens Wärme durch den Begriff der Temperatur, die Tast- und Muskelempfindung durch den Begriff des Drucks artikuliert

608 PhsF 3, S. 490/491.

609 PhsF 3, S. 493/494.

610 PhsF 3, S. 494.

wird.⁶¹¹ Die sehr ungenauen sprachlichen Ausdrücke wie *wärmer* oder *kälter* können nun durch präzise numerisch-graduelle Abstufungen reformuliert werden. Diese Verfeinerung der Differenzierungsfähigkeit wäre für sich genommen jedoch nur ein relativ unbedeutender Fortschritt, wenn die physikalische Erkenntnis bei der durch die Wahrnehmung vorgegebenen Einteilung ihres wissenschaftlichen Systems stehenbliebe. Tatsächlich zielt die systematische Integration darauf ab, den „Zusammenhang [...] der einzelnen Qualitätenkreise“ zu durchschauen.⁶¹² Dies ist nur möglich, indem der Dingbegriff der anschaulichen Wahrnehmung – in welchem die Eigenschaften gewissermaßen nebeneinander stehen und nur durch eine empirisch konstatierte, gemeinsame raumzeitliche Lokalisierung des Dings verbunden sind – durch den Objektbegriff der Physik ersetzt wird: „Nicht Geschmäcke oder Gerüche, Gehörs- oder Gesichtsempfindungen bilden hier mehr die Bausteine des Gegenstandes“, sondern vielmehr quantitativ bestimmte Konstanten wie „sein Atomgewicht, seine spezifische Wärme, sein Brechungsexponent, sein Absorptionsindex, seine elektrische Leitungsfähigkeit, seine magnetische Suszeptibilität“ usw.⁶¹³ Für eine systematische Integration ist aber auch dieses Ersetzen noch nicht ausreichend, insofern das Atomgewicht eines Gegenstandes auf den ersten Blick ebenso zufällig mit seinen anderen physikalischen Eigenschaften verbunden ist wie die sinnlichen Eigenschaften im Dingbegriff der anschaulichen Wahrnehmung.⁶¹⁴ Der Blick auf die Geschichte und den Fortschritt der Naturerkenntnis zeigt dagegen überall, dass man hierbei nicht stehen geblieben ist, sondern immer festere systematische Verbindungen zwischen den einzelnen physikalischen Eigenschaften feststellen konnte. Die sowohl für die Erkenntnis selbst, aber auch für das Problem der Technik folgenreichste Verbindung war die sogenannte elektromagnetische Synthese, in welcher es Maxwell „gelingt, die Beziehung zwischen den Konstanten, die das optische Verhalten bestimmter Substanzen kennzeichnen, und den Konstanten für ihr elektrisches Verhalten festzustellen“.⁶¹⁵ Von nun an waren für die Physik die einzelnen Gebiete nicht mehr wie in der sinnlichen Wahrnehmung getrennt, sondern methodisch integriert. Das wichtigste Werkzeug für diese Integration ist der „allgemeine Schematismus des Zahlbegriffs“, welcher die Heterogenität der Wahrnehmung zu überwinden ermöglicht, denn er fungiert, wie Cassirer sich ausdrückt, „sozusagen als das abstrakte Medium, in welchem die verschiedenen Sinnesgebiete einander begegnen und dem gegenüber sie ihre spezifische Ungleichartigkeit aufgeben“.⁶¹⁶ Maxwells Gleichungen verbinden „das Phänomen des Lichts mit

611 PhsF 3, S. 498.

612 PhsF 3, S. 498.

613 PhsF 3, S. 504. Dieses Ersetzen meint keineswegs, dass allgemein nur noch mit physikalischen Objektbegriffen operiert würde oder dass dies möglich sei. Es handelt sich hier lediglich um eine bereichsspezifische Ersetzung, also um die Anwendung in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis.

614 PhsF 3, S. 505.

615 PhsF 3, S. 505/506.

616 PhsF 3, S. 507.

den elektrischen Phänomenen“, weil in ihnen, wenn man den phänomenalen Gehalt in Zahlen ausdrückt bzw. diesen durch numerische Relationen ersetzt, „die gleiche Art der Beziehung“ aufscheint: „Die Kluft, die zwischen den optischen Erscheinungen und den elektrischen Erscheinungen als solchen zu bestehen scheint, schließt sich, sobald erkannt wird, daß eine bestimmte Konstante c , die in den Maxwellschen Gleichungen auftritt, der Größe der Lichtgeschwindigkeit im leeren Raume genau gleich ist“.⁶¹⁷ Durch den Einsatz des Schematismus des Zahlbegriffs wird die fortschreitende Integration der Physik und der Chemie auf den Weg gebracht, welche in weiteren Schritten auch vielen technischen Anwendungen den Weg bereitete. Gleichzeitig sorgte diese Integration und die damit einher gehende zunehmende Unabhängigkeit der physikalischen Begriffe von der sinnlichen Wahrnehmung für Verwirrung um den Begriff der Wirklichkeit, auch und gerade in der Philosophie. Besonders augenfällig wird dieses Grundproblem, wenn man sich dem Gebiet der Strahlung zuwendet. Cassirer rekonstruiert den Zusammenhang, dem auch die zentrale Metapher für seine kulturphilosophische Methode (der Brechungsindex) entspringt, wie folgt:

Indem zunächst erkannt wurde, daß alle Gesetze, die für die leuchtenden Strahlen gelten – die Gesetze der Reflexion und Brechung, der Interferenz und Polarisation, der Emission und Absorption – in genau der gleichen Weise für die wärmenden Strahlen zutreffen, war damit, im Sinne der zuvor betrachteten allgemeinen Voraussetzung, zwischen beiden eine gedankliche »Union« gestiftet, durch die die qualitative Differenz der Empfindungen, in denen sich sich uns Wärme und Licht kundgeben, überwunden war. [...] An diese Vereinigung zwischen den leuchtenden und den wärmenden Strahlen fügten sich auf der anderen Seite des Spektrums die chemisch wirksamen ultravioletten Strahlen an; bis schließlich, durch die Entdeckung der Hertzschen Wellen auf der einen, der Röntgenstrahlen und der Gammastrahlen auf der anderen Seite, das Gebiet der Strahlungsvorgänge eine abermalige Erweiterung erfuhr, die zugleich eine um so tiefere und bedeutsamere Vereinheitlichung in sich schloß. Es ergibt sich jetzt, daß die Gesamtheit aller Strahlungsvorgänge sich streng einheitlich repräsentieren läßt; daß es es sich in allen Fällen von Strahlung um elektromagnetische Wellen handelt, die sich untereinander nur durch bestimmte Größenwerte, durch ihre Periode unterscheiden. Das Vorgangsgebiet, das uns unmittelbar durch sinnliche Wahrnehmung zugänglich ist, erscheint innerhalb dieses Gesamtsystems nur als ein Ausschnitt, der relativ zum Ganzen von außerordentlich geringem Ausmaß ist. Das sichtbare Spektrum, das die Farben des Regenbogens von Rot bis Violett umfaßt, nimmt innerhalb des Gesamtspektrums den Raum einer einzigen Oktave ein, während erst 8 bis 16 Oktaven jenseits des Violett das Gebiet der Röntgenstrahlen und etwa dreißig Oktaven jenseits des Rot das Gebiet der Wellen der drahtlosen Telegraphie beginnt. Es ist die konsequente Durchbildung der spezifisch physikalischen Denkform und der Symbolik, die sich diese Form als die ihr angemessene Sprache in stetigem Fortgang geschaffen hat, durch welche diese gewaltige Erweiterung gewonnen worden ist, durch welche die Grenzen der Empfindung als bloß zufällige »anthropomorphe« Grenzen erkannt und als solche ausgeschaltet werden konnten.⁶¹⁸

617 PhsF 3, S. 507.

618 PhsF 3, S. 508/509.

Diese Entdeckung der Rolle der Wellenlänge und Frequenz von elektromagnetischer Strahlung und der sich daran anschließende Befund, dass dem Menschen in seiner Wahrnehmung nur ein sehr kleiner Ausschnitt der physikalischen Wirklichkeit gegeben ist, war von größter Bedeutung für das Weltbild und Selbstverständnis des Menschen. Sie geht in dieser Hinsicht auch bedeutend weiter als die Erweiterung der Wahrnehmung, die beispielsweise durch Mikroskope und Teleskope ermöglicht wurde und ist, den Einfluss auf das moderne Weltbild betreffend, wohl nur mit der Einebnung des Stufenkosmos durch die Dynamik Galileis vergleichbar. Gleichzeitig ist das kulturphilosophische Problem noch weit komplexer, weil es hier nicht nur um das Verhältnis physikalischer Fakten zur Wahrnehmung geht, sondern auch um das richtige Verständnis der Bedeutung von Fakten überhaupt, von denen oft naiv und nivellierend behauptet wird, dass sie die Wirklichkeit konstituieren.⁶¹⁹ Schon im Bereich der Physik aber ist – um die Differenzierungsfähigkeit, die gegenüber den sprachlichen Begriffen und dem phänomenologischen Zugang gewonnen wurde, nicht wieder preiszugeben – für den Wirklichkeitsbezug von Aussagen die *Art* der Fakten genauestens zu beachten, wie Cassirer betont. Es ist zu unterscheiden zwischen körperlichen Dingen, Materialkonstanten (beispielsweise die Kernladungszahl von Goldatomen) als individuelle Konstanten und den universellen Konstanten, die allgemeine Gesetze formulieren und damit die eigentlich vereinheitlichenden Aussagen der Physik begründen: „Diese Synthesis, diese neue Ordnungsform, schließt erst jene Welt für uns auf, die wir die Welt der physischen Körper und der physischen Ereignisse nennen, und sie weist uns den Standort an, von dem aus wir sie als Ganzes, als ein in sich geschlossenes Gefüge, betrachten und überschauen können“.⁶²⁰ Diese Gesetze oder universellen Konstanten stellen die eigentlichen Sinneinheiten der Physik dar und begreifen die individuellen Konstanten in sich, so wie Sätze aus Wörtern aufgebaut sind. Die besondere Herausforderung für die Philosophie besteht darin, diese Niveauunterschiede der Naturwissenschaft zu bewahren und sie gleichzeitig in Beziehung zu setzen zu der Auffassung von Wirklichkeit, wie sie in der von Cassirer als natürliche Weltansicht bezeichneten Alltagseinstellung des modernen Menschen vorherrscht. Die natürliche Weltansicht ist von der Erkenntnis der Natur fundamental verschieden, insofern die Natur – als „das Beständige und Gleichförmige, das in seiner Wiederkehr erfahren, das aus dem Strom der Erlebnisse herausgelöst und ihnen als Wesen von eigenem Bestand

619 Ein Beispiel hierfür ist Wittgensteins Sachverhalts-Ontologie, die verdichtet wird in der These, die Welt sei alles, was der Fall ist. Vgl. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1.

620 PhsF 3, S. 518. Ein Beispiel für die philosophische Fehlinterpretation vermeintlich physikalischer Aussagen findet sich bei Heidegger, der nicht einmal das Niveau der Materialkonstanten erreicht: „Die physikalische Wissenschaft versichert uns, der Krug sei mit Luft angefüllt und mit alledem, was das Gemisch der Luft ausmacht. [...] Wenn wir den Wein in den Krug gießen, wird lediglich die Luft, die den Krug schon füllt, verdrängt und durch eine Flüssigkeit ersetzt. Den Krug füllen, heißt, wissenschaftlich gesehen, eine Füllung gegen eine andere auswechseln“. Heidegger, Martin. *Das Ding*, in GA Band 7, S. 167.

gegenübergestellt wird“ – von den Affekten des Subjekts unabhängig gedacht werden muss.⁶²¹ Das Grundproblem für die Einsicht in die Naturerkenntnis seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die Verschiebung der Kriterien des Begreifens gegenüber der bisherigen klassischen Physik: wurde bis dahin das Begreifen eines physikalischen Sachverhalts mit der Darstellung eines anschaulichen Modells gleichgesetzt, so wandelte sich die Physik zu einer Physik der Prinzipien, in der die entscheidende Bezugsgröße nicht mehr der zu veranschaulichende einzelne physikalische Begriff, sondern das logisch übergeordnete Urteil ist.⁶²² Es geht um eine Form der Allgemeinheit, die die bisherigen Vereinheitlichungen nochmals weit übertrifft, und die nur erreicht werden kann, indem der Maßstab der Anschaulichkeit als solcher für die Naturerkenntnis auf dem Niveau ihrer Prinzipien – und nur für sie – aufgegeben wird, sodass die dergestalt verstandene Natur nicht mehr aus körperlichen Gegenständen aufgebaut wird, sondern unter dem Titel des *Feldes* „einen Inbegriff physikalischer Relationen“ darstellt.⁶²³ Das physikalische Feld innerhalb der Relativitätstheorie ist eine erneute Herausforderung für das alltägliche Verständnis der Wirklichkeit, weil hier bestimmte Grundannahmen nicht mehr gelten. Dazu gehört beispielsweise die numerische Identität, wie sie anschaulich für Lebewesen und damit auch Menschen, aber auch für die Gegenstände unseres Alltagsbewusstseins gilt, die aber innerhalb eines Feldes der physikalischen Erkenntnis nicht mehr bestimmbar ist. Einzelne, unabhängig voneinander existierende Teilchen gibt es innerhalb eines solchen Feldes nicht. Für die Gesamtsituation der modernen Physik zu Beginn des 20. Jahrhunderts gilt demnach, stark verdichtet formuliert: „Der Schematismus der Bilder ist dem Symbolismus der Prinzipien gewichen“ und die „Tendenz zur Vereinheitlichung hat über die Tendenz zur Veranschaulichung den Sieg davongetragen“.⁶²⁴ Fasst man diese Betrachtungen über die fortschreitende Integration der Naturwissenschaft zusammen und bindet das Weltbild der Relativitätstheorie zurück an das Faktum des oben erwähnten, konstitutiven Perspektivismus der Wahrnehmung, ergibt sich die folgendes Bild: Mit jeder weiteren Objektivationsstufe des naturwissenschaftlichen Begriffs wird die vorhergehende Stufe integriert und mit einem Index versehen, hinsichtlich welchem Bezugssystem welche Aussagen gültig sind; es drängt sich auf diese Weise die Frage nach einem ultimativen Bezugssystem und einem Weltbegriff auf, „der die Welt so beschreibt, wie sie sich nicht vom Standpunkt dieses oder jenes, sondern – »vom Standpunkt von niemand« ausnimmt“, was aber nur als methodischer *focus imaginarius* gelten kann, wohingegen der eigentliche Wirklichkeitsbegriff der Physik nicht auf die Ausschaltung, sondern die methodische

621 PhsF 3, S. 523.

622 PhsF 3, S. 533-535.

623 PhsF 3, S. 540.

624 PhsF 3, S. 541/542.

Integration der perspektivistischen Wahrnehmung abzielt.⁶²⁵ Es handelt sich also bei der weit entwickelten, relativistischen Physik keineswegs um eine nur negative Aufhebung des phänomenologisch zugänglichen Bereichs, sondern um seine positive Integration in die systematische Naturerkenntnis. Auf diese Weise wird nicht die Irrealität der Wahrnehmung konstatiert, sondern im Gegenteil eine Gesamtansicht der perspektivisch heterogenen Natur vorgelegt und einsichtig gemacht, wieso und von welcher Perspektive aus sich welche Wahrnehmungserlebnisse so zeigen müssen, wie sie sich zeigen. Resümiert man diese Betrachtungen zur Entwicklung der Physik und Mathematik, um in einem weiteren Schritt die Auswirkungen der Fortschritte der Naturwissenschaft auf die Entwicklung der Technik auf ihrer rein symbolischen Stufe zu durchdenken, ist das folgende festzuhalten: Die drei Instanzen der reinen Beziehungslehre der Mathematik, der perspektivisch gegebenen empirischen Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungswelt und der konstruktiven Mannigfaltigkeit der Physik stellen zusammen das geistige Instrumentarium auf, um die Beschränkungen der sprachlich-phänomenologischen Differenzierungsfähigkeit aufzuheben, die gleichzeitig die organische Schranke des natürlichen Weltbegriffs markieren. Innerhalb des Prozesses der Naturerkenntnis werden die rein logischen Möglichkeiten der Mathematik durch methodische Analogisierung – beispielsweise einer geraden Linie mit der Lichtausbreitung – auf einen physikalischen Begriff projiziert, ohne dass die Rolle der Instanz der Erfahrung, die in der Auswahl zwischen den Möglichkeiten zu solcher Analogisierung besteht, im resultierenden physikalischen Begriff auftaucht. Der Schematismus der Zahl erlaubt es, zwischen Phänomenen ganz verschiedener Art Verbindungen zu erfassen und das System der Physik von einer Orientierung an den Wahrnehmungsbereichen in vielen Schritten zu einem einheitlichen Ganzen zu integrieren, wofür vor allem die elektromagnetische Synthese steht. Mit dieser fortschreitenden Integration zum Ganzen, an deren vorläufigem Ende der Raum und Zeit integrierende Weltbegriff der Relativitätstheorie steht, geht eine Veränderung der Kriterien des Verstehens physikalischer Prozesse einher. An die Stelle der anschaulichen Modellierung von begrifflichen Inhalten tritt die immer größere Vereinheitlichung, weswegen die Bezugsgröße innerhalb einer solchen Feldphysik nicht mehr der einzelne physikalische Begriff oder die individuelle Materialkonstante ist, sondern die aus physikalischen Begriffen gebildeten Urteile und die resultierenden universellen Konstanten. Diese universellen Konstanten sind der Inbegriff des integrierten physikalischen Begriffs der Wirklichkeit. Setzt man diese physikalische Wirklichkeit in Beziehung zur sprachlich konstituierten Wirklichkeit und der technischen Gestaltung von Wirklichkeit, zeigt sich die Möglichkeit einer

625 PhsF 3, S. 555. Genaueres zum Problem einer absoluten Welt findet sich in Cassirers Besprechung der Relativitätstheorie, besonders im letzten Abschnitt über die Relativitätstheorie und das Problem der Realität. Vgl. Cassirer, Ernst. *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* in ECW 10, S. 111ff.

komplexen Analyse des Standes der kulturellen Entwicklung zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

2. Moderne Physik, rein symbolische Technik und sinnliche Erfahrung

Cassirers Argument aus *Form und Technik* besagt, dass die symbolischen Formen der Technik und der Naturerkenntnis in einem Verhältnis gegenseitiger Dienstbarkeit stehen, wobei die naturwissenschaftliche Erkenntnis auf das Wirkliche abzielt, die Technik hingegen diese Wirklichkeit unter der Optik des Möglichen betrachtet.⁶²⁶ Es stellt sich die Frage, ob sich der Prozess der technischen Gestaltung, der demselben Argument zufolge im Gegensatz zur Naturerkenntnis keine Urteile, sondern körperliche Gebilde hervorbringt, auf ähnliche Weise verstehen lässt wie der Erkenntnisprozess der Physik. Für eine Einsicht in die historischen Entwicklungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts wäre es in diesem Sinne entscheidend zu verstehen, wie die symbolischen Formen der Technik und der Wissenschaft auf ihrer rein symbolischen Stufe interagieren.⁶²⁷ Für diesen Zeitraum ist aufseiten der Naturerkenntnis speziell die elektromagnetische Strahlung relevant, weil sich aus der Einsicht in die Zusammenhänge des Elektromagnetismus besonders viele technische Anwendungsmöglichkeiten ergeben. Blickt man auf das elektromagnetische Wellenspektrum, zeigt sich der dem Menschen in sinnlicher Wahrnehmung zugängliche, sozusagen anthropomorphe Ausschnitt, der sich aus der räumlich aufgefassten Wellenlänge oder der ihr analogen, zeitlich aufgefassten Frequenz ergibt, als äußerst klein. Dennoch können die weiteren Bereiche praktisch relevant werden. Die physikalische Wirklichkeit des elektromagnetischen Spektrums ist für den modernen Ingenieur ein in seinen Abmessungen nicht abzuschätzender Möglichkeitsraum, mit Dessauer gesprochen: das sogenannte Vierte Reich.⁶²⁸ Cassirer nennt in seiner Darstellung des Wellenspektrums zwei mögliche Anwendungen der neu entdeckten Bereiche der Wirklichkeit, nämlich die Röntgenstrahlen und die drahtlose Telegraphie.⁶²⁹ Die verschiedenen Formen der Röntgenstrahlung mit Wellenlängen zwischen $250 \cdot 10^{-12}$ m bis wenigen 10^{-12} m ermöglichen beispielsweise Verfahren der medizinisch-diagnostischen Bildgebung. Der für die Problematik des *Myth of the State* wichtige Rundfunk, der aus der drahtlosen Telegraphie hervorging, bedient sich Radiowellen mit Wellenlängen von 1-10 m (Ultrakurzwellen) für Hörfunk und Fernsehen. Um zu verstehen, wie die Übersetzung von den Urteilen der Naturerkenntnis in die Gebilde der Technik funktioniert, soll eine Analogie mit dem oben beschriebenen Erkenntnisprozess durchgeführt werden. Der Übergang von den logischen

626 FuT, S. 176.

627 Aus dem oben Gesagten folgt, dass an der historischen Interaktion der rein symbolischen Stufen von Technik und Naturwissenschaft immer auch die mimischen und analogischen Stufen beteiligt sein müssen, die aber hier nicht im Zentrum der Überlegung stehen.

628 DPR, S. 29.

629 PhsF 3, S. 509.

Möglichkeiten der Mathematik zur physikalischen Wirklichkeit wurde anhand von Äquivalenzsetzungen geleistet, sodass beispielsweise die Lichtausbreitung als physikalischer Vorgang der geraden Linie in der Geometrie entspricht. Wie Cassirer feststellte, spielt die – prozessual gewissermaßen zwischen reiner mathematischer Möglichkeit und physikalischer Wirklichkeit stehende – Erfahrung eine katalytische Rolle. Nur in der Instanz der Erfahrung ist die Auswahl zwischen den verschiedenen möglichen methodischen Äquivalenzsetzungen und ihre Überprüfung möglich, doch wird sie in den physikalischen Begriffen und Prinzipien nicht mehr repräsentiert. Überträgt man diesen Gedanken auf den Übergang zwischen Naturerkenntnis und technischer Anwendung, kann man ebenfalls eine Art von Äquivalenzsetzungen erkennen, nämlich Äquivalenzen zwischen technisch gesteuerten oder hervorgerufenen physikalischen Vorgängen und menschlichen *Zwecken*. Schon der einfachste Werkzeuggebrauch ist, physikalisch betrachtet, nichts anderes als das zielgerichtete Auslösen bestimmter Prozesse. Entsprechend kann man die Sprache *auch* als organische Produktion von Schallwellen verstehen, mit der man Bedeutungsgehalte sowohl artikulieren, als auch transportieren kann.⁶³⁰ Beschränkt man die Analyse für den Moment auf den kommunikativ-medialen Aspekt, zeigen sich vor dem Hintergrund des Wellenspektrums die folgenden Beschränkungen des menschlich produzierten Trägermediums Schall. Der dem menschlichen Hörsinn zugängliche Bereich, das sogenannte hörbare Frequenzband, erstreckt sich über den Bereich von Wellen mit Frequenzen von 16 Hertz bis 20.000 Hertz, jenseits dessen der sogenannte Infraschall unterhalb von 20 Hz und der Ultraschall mit über 20.000 Hz liegt, der manchen Tieren zugänglich ist. Außerdem sind noch die untere Hörschwelle für wahrnehmbare Lautstärke und die Unbehaglichkeits- und Schmerzgrenze für zu lauten Schall zu beachten, die sowohl Schranken, als auch Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Kommunikation darstellen. Denn einerseits wird durch die untere Hörschwelle die räumliche Reichweite der menschlichen Sprache eingeschränkt, andererseits würde bei unendlicher Reichweite des Hörens ein Chaos aus sich überlagernden und somit unverständlichen Schallwellen entstehen. Das elektromagnetische Spektrum ist für den Ingenieur des 19. und 20. Jahrhunderts, wie erwähnt, ein formbarer technischer Möglichkeitsraum, der den Zweck der Tele- und Massenkommunikation durch die Nutzung von Radiowellen zu realisieren erlaubt. Das primäre Trägersignal des sprachlich artikulierten, sinnhaften Schalls kann anhand eines Apparates moduliert und übertragen werden auf ein sekundäres Trägersignal, das seinerseits mit einer Antenne versendet und wieder empfangen

630 Dieser Aspekt der Schallproduktion zeigt sich ganz deutlich im Prozess des Spracherwerbs. Hier geht dem eigentlich sinnhaften Sprechen stets eine Phase des Lallens voraus, in welcher – parallel zur beginnenden leiblichen Selbstbestimmung während der ersten Gehversuche – die motorische Kontrolle über die Sprechorgane aufgebaut wird. Cassirers Argument aus der *Logik der Kulturwissenschaften*, wonach jeder Mensch in gewisser Hinsicht seine eigene Sprache lerne, hat in diesem Sinne auch einen rein sensomotorischen Hintergrund. Diesen Hintergrund entwickelt Arnold Gehlen in seinem Buch *Der Mensch*, vor allem S. 134/135.

werden kann, wobei das sekundäre Trägersignal durch seine Wellenlänge und Frequenz größere Distanzen überwinden kann als das primäre.⁶³¹ Je nach Zweck und Anwendungsgebiet können solche sekundären Trägersignale mit unterschiedlichen Wellenlängen eingesetzt werden, um unterschiedliche Distanzen zu überwinden. Aus dieser Perspektive wird deutlich, wieso die Reflexionsfigur des Demiurgen für den modernen Ingenieur so treffend ist, und warum Cassirer mit Dessauer sagen kann, dass im Produzieren eines technischen Gebildes ein „an sich bestehender Sachverhalt aus der Region des Möglichen gewissermaßen herausgezogen und in die des Wirklichen verpflanzt“ wird: „Der Techniker ist hierin ein Ebenbild jenes Wirkens, das Leibniz in seiner Metaphysik dem göttlichen »Demiurgen« zuspricht, der nicht die Wesenheiten oder Möglichkeiten der Gegenstände selbst erschafft, sondern unter den vorhandenen, an sich bestehenden Möglichkeiten nur eine, und die vollkommenste, auswählt“.⁶³² Die für den Philosophen problematisch klingende Rede des Ingenieurs Dessauer von an sich bestehenden Möglichkeiten bezieht sich auf das von der Physik entdeckte, aber nicht von Menschenhand gemachte, elektromagnetische Spektrum. Weiter oben wurde erläutert, dass im Prozess der physikalischen Urteilsbildung – also dem Übergang von der empirischen Mannigfaltigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zur konstruktiven Mannigfaltigkeit der Physik – von den drei maßgeblichen Instanzen der Erfahrung, der reinen Mathematik und dem System der Physik im physikalischen Begriff die Instanz der Erfahrung, metaphorisch gesprochen, eine katalytische Rolle spielt und im physikalischen Begriff nicht mehr erscheint. Es zeigt sich für die technische Gestaltung auf ihrer rein symbolischen Stufe ein analoger katalytischer Prozess, allerdings verschwindet für Anwendungen, die auf der elektromagnetischen Synthese basieren, im Endprodukt nicht die Erfahrung, sondern die Instanz der reinen Mathematik und der Schematismus der Zahl. Nimmt man hier Cassirers Gedanken von den sinnerfüllten Linienzügen auf, so kann man sich den Schematismus der Zahl anhand der Maxwellschen Gleichungen und die korrespondierenden Erfindungen anhand der Konstruktionszeichnung eines Funksystems veranschaulichen. Da der Schematismus der Zahl aber die Grundlage der Einsicht in die Verknüpfung der Phänomene ist und die Anschaulichkeit in der modernen Physik als Maßstab der Verständlichkeit zugunsten der Einheitlichkeit der Erklärung aufgegeben wurde, sind für den mathematisch und physikalisch ungebildeten auch die technischen Geräte, die auf nicht-anschaulicher Physik basieren, *nicht verständlich*. Es zeigt sich gerade am von Cassirer für die Technik auf ihrer rein symbolischen Stufe

631 Die Philosophie der symbolischen Formen stellt daher auch die Grundlagen für eine allgemeine Medientheorie bereit. Eine solche Interpretation hat Oswald Schwemmer vorgelegt in seinem Buch *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*, besonders S. 55ff. Mithilfe solcher medientheoretischer Betrachtungen lassen sich auch feinste Sinn-Nuancen der Geistesgeschichte aufschließen. Ein Beispiel hierfür gibt Albrecht Schöne in seinem Buch *Der Briefschreiber Goethe* in seinem Exkurs über Weimarer Postverhältnisse, S. 397ff.

632 FuT, S. 176.

herangezogenen Beispiel des Fliegens, dass „das Flugproblem“ – als Zweck eines physikalischen Vorgangs – erst in dem Augenblick gelöst werden konnte, „als das technische Denken sich von dem Vorbild des Vogelfluges freimachte und das Prinzip des bewegten Flügels verließ“.⁶³³ Die Orientierung am anschaulich wahrnehmbaren Schlagen mit den Flügeln musste der Einsicht in einen nicht-anschaulichen Prozess weichen. Dieser komplexe Prozess des technischen Erschaffens von Auftrieb hängt nicht an einer bestimmten *Bewegungsform* (sonst könnten nicht Düsenjets ebenso fliegen wie Propellermaschinen, Heißluftballons usw.), sondern an der zielgerichteten Veränderung des Luftdrucks, genauer: an der Herstellung und Nutzung von lokalen Differenzen des Luftdrucks, die in Auftrieb resultiert. Auch Vögel nutzen dieses Auftriebsprinzip, stellen seine Bedingungen aber anders her. Der Fokus auf technische Anwendungen von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und die Tatsache, dass im Prozess der technischen Gestaltung auf der rein symbolischen Stufe die Instanz des Schematismus der Zahl im Endprodukt nicht mehr unmittelbar sichtbar ist, darf gleichwohl nicht dazu führen, das Eigenrecht der Naturerkenntnis *als Erkenntnis* herabzusetzen.⁶³⁴ Die Eigenständigkeit der Mathematik gegenüber der Physik, die ihrerseits eigenständig gegenüber späteren Anwendungen ist, zeigt sich nicht nur im Fall der elektromagnetischen Synthese und den sich daraus ergebenden technischen Anwendungsmöglichkeiten, sondern ebenso im Fall der Relativitätstheorie, wo die sogenannte Riemann-Geometrie schon lange existierte, bevor Einstein sie für die physikalische Erkenntnis einsetzte. Diese Erkenntnis führte ihrerseits keineswegs direkt zu Anwendungen wie dem *global positioning system*. Das gleiche Prinzip zeigt sich im Falle des Leibniz'schen Binärcodes, der als logische Darstellungsmöglichkeit hunderte Jahre alt ist, dem aber erst durch die von Leibniz nicht vorhersehbare Entdeckung und Nutzbarmachung der Elektrizität neues Leben eingehaucht wurde.⁶³⁵ Es ist eine Verzerrung der tatsächlichen historischen und logischen Verhältnisse zwischen den Instanzen der phänomenologisch zugänglichen Erfahrung und ihren Zwecken, der reinen Mathematik und dem Begriffssystem der modernen Physik, die Entwicklung der Erkenntnis auf den Faktor ihrer zukünftigen technisch-praktischen Nutzbarkeit zu reduzieren. Diese Verzerrung führte, insofern sie in vielen philosophischen oder soziologischen Beiträgen seit der Jahrhundertwende artikuliert und verbreitet wurde, auch dazu, dass das Selbstverständnis des Menschen in eine schwere Krise geriet. Dieses war durch die unüberbrückbar scheinende Distanz zwischen der

633 FuT, S. 169.

634 Weil Autoren wie Adorno/Horkheimer und Heidegger – die sich ihrerseits auf Autoren wie Francis Bacon und Nietzsche berufen – nicht in der Lage sind, die Rolle der Mathematik als Erkenntnisinstrument unabhängig von technischer Naturbeherrschung zu verstehen, können sie keine über totalisierende Technikkritik hinausgehende, angemessene Darstellung des Verhältnisses von Mathematik, Physik, Chemie und moderner Technik geben. Die Kritische Theorie fasst Quantifizierung immer im Sinne der Quantifizierung von Dingen, wohingegen es eigentlich um die Quantifizierung von individuellen und universellen Konstanten geht.

635 Vgl. Hochstetter/Greve/Gumin (Hrsg.). *Herrn von Leibniz' Rechnung mit Null und Eins*, S. 21.

perspektivischen empirischen Mannigfaltigkeit des Erlebens der Wahrnehmung und den anhand konstruktiver Mannigfaltigkeiten gewonnenen Erkenntnissen der Physik und Chemie ohnehin schon belastet. Die Antworten Cassirers auf diese geistige Krise, die sich nicht nur im Konflikt zwischen natürlicher Weltansicht und naturwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch im Konflikt zwischen religiös-moralischer und szientistischer Weltanschauung zeigte, sind Thema des nächsten Abschnittes.⁶³⁶

II. Die Krise des Wissens, die Frage nach dem Menschen und das Verhältnis von Mensch und Generation

1. Die Krise des Wissens in Europa

Für die geistige Signatur der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Europa charakteristisch waren Krisensymptomaten, die sich nicht zuletzt aus Problemkonstellationen ergaben, die in vorherigen Abschnitten schon angerissen wurden. Hier soll es zunächst nicht um politische Krisen im engeren Sinne gehen, wie etwa die von Rosa Luxemburg diagnostizierte *Krise der Sozialdemokratie*, die von Alfred Weber beschriebene *Krise der modernen Staatsidee in Europa*, den ersten Weltkrieg oder die Weltwirtschaftskrise der 1920er Jahre, sondern um die tief greifende Krise des Wissens und des menschlichen Selbstverständnisses dieses Zeitraumes. Dazu gehört nicht nur die schon thematisierte, radikal kulturpessimistische These Simmels von der sich ständig intensivierenden Tragödie der Kultur oder die ebenso pessimistische wie suggestive Schrift über den vermeintlichen *Untergang des Abendlandes*, sondern auch die Diagnose Husserls, der in seiner sogenannten Krisis-Schrift eine geschichtsphilosophische Betrachtung des europäischen Menschentums entwickelte: Es drohte der Verlust eines „echte[n] Menschentums“ durch die nicht mehr ausgefüllte geistige Rolle der Wissenschaften im Gesamtprojekt einer humanistisch fundierten, sich als Aufklärung verstehenden Kultur der praktisch orientierten Reflexion und damit der Verlust der Fähigkeit zur kulturellen Selbstverständigung.⁶³⁷ Im Zusammenhang dieser Krise des Wissens sind auch viele der Bemühungen Cassirers seit den späten 1920er Jahren zu verorten. Die oben nachgezeichnete, fortgeschrittene Entwicklung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis verstärkte die Spannung insbesondere zwischen der physikalisch-chemischen Erkenntnis und der sprachlichen und religiösen Selbstverständigung des Menschen. Die Frage nach der Einheit von Erfahrung und Wissen stellte sich auf verschiedenen Gebieten auf unterschiedliche Weise. Strikt einzelwissenschaftliche Debatten standen neben fundamentalphilosophischen und weltanschaulichen und vermischten sich teils auf problematische Weise. In einer Klärung, die

636 Siehe vor allem Abschnitt D. II. 3.

637 Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, S. 3/4.

Cassirer als Rektor der Universität Hamburg im Jahr 1929 unternahm, stellte er das grundsätzliche Problem der Einheit des Wissens, wie es sich in der zeitgenössischen Kultur präsentierte, als Problem der *Einförmigkeit* des Wissens dar. Dazu unterschied er in einer geistesgeschichtlichen Betrachtung drei Formen des Wahrheitsbegriffs, die sich im Laufe der Philosophiegeschichte entfalten und voneinander unterscheiden lassen, nämlich einen *hierarchischen*, einen *rationalistischen* und einen *positivistischen* Wahrheitsbegriff.⁶³⁸ Der hierarchische Wahrheitsbegriff verweist auf eine transzendente Instanz als einzig möglicher Garant menschlichen Wissens und impliziert zudem, dass die Sicherheit des Wissens und auch die Dignität seines Gegenstandes von der Nähe zu dieser Instanz abhängt.⁶³⁹ Es handelt sich hierbei also um einen theologisch fundierten Wahrheitsbegriff. Im Kontrast dazu steht der von da Vinci, Galilei, Descartes und Leibniz verkörperte Geist der mathematisch-naturwissenschaftlichen Renaissance und der Frühmoderne, der mit seinem rationalistischen Wahrheitsbegriff den Wert des Wissens nicht mehr in den jeweiligen Gegenstand, sondern in den Grad der Gewissheit des Wissens von diesem Gegenstand zu legen beginnt.⁶⁴⁰ Aus diesem rationalistischen Wahrheitsbegriff entwickelte sich der positivistische Wahrheitsbegriff, der gleichwohl weniger die Höchststufe des Rationalismus, als seine immanente Grenze bedeutet, insofern sowohl die moderne Mathematik, als auch die sich formierenden Geisteswissenschaften die positivistische Grundannahme eines fraglos anzunehmenden Faktischen ab absurdum führten: Die schon vom Rationalismus anvisierte Einheit des Wissens erwies sich auch durch den Bezug auf die vermeintlich faktische Erfahrung nicht ohne weiteres herstellbar.⁶⁴¹

Aus diesen Vorbetrachtungen zieht Cassirer sein philosophisches Fazit. Weder der hierarchische, noch der rationalistische, noch der positivistische Wahrheitsbegriff kann seit dem 19. Jahrhundert für sich genommen die Gesamtheit der theoretischen Welt unter sich befassen, was unweigerlich die Bedeutung der Wahrheit als solcher und die Möglichkeit einer Einheit des Wissens in Zweifel zieht; weil die Einheit des Wissens auf „jenen drei Wegen“ nicht mehr zu erreichen ist, muss man sie als Anspruch nicht aufgeben, sondern vielmehr die zugrunde liegende gemeinsame Voraussetzung analysieren, nämlich die Äquivokation von *Einheit* und *Einförmigkeit* des Wissens: im hierarchischen Wahrheitsbegriff wird die Einförmigkeit des Wissens durch die Rückführung auf den „göttlichen Urgrund“ behauptet, im rationalistischen durch die Rückführung auf die unwandelbare „menschliche Vernunft“ und im positivistischen durch die Rückführung auf die

638 Cassirer, Ernst. *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs* (im folgenden zitiert als FFW) in ECW 17, S. 344.

639 FFW, S. 344/345. Cassirer gibt das Beispiel, wonach in der mittelalterlichen Philosophie die vermeintlich geistigere Jurisprudenz mit dem Gegenstand der Gerechtigkeit höher geschätzt wurde als die nur auf den vergänglichen Körper bezogene Medizin.

640 FFW, S. 346/347.

641 FFW, S. 348-351. Die Entwicklung des historisch Faktischen jenseits des Bezugs auf die Bibel legt Cassirer dar in Kapitel 5 der *Philosophie der Aufklärung* über die Eroberung der geschichtlichen Welt, besonders S. 206-218.

„Elemente der Empfindung“.⁶⁴² Gegen diese – allen drei Wahrheitsbegriffen – gemeinsame Voraussetzung einer notwendigen Homogenität des Wissens und der Wahrheit wendet Cassirer ein, dass nur eine erkenntnistheoretisch unhaltbare Abbildtheorie der Wahrheit dazu verpflichten würde, einzelne Aspekte der Wirklichkeit einseitig gegenüber anderen Aspekten zu privilegieren, und dass die genauere Betrachtung zu der Einsicht führe, dass das Wissen um die Stelle einer partikularen Erkenntnis im Gesamtsystem der Erkenntnis ein wesentlicher Teil jedes legitimen Wahrheitsanspruchs ist.⁶⁴³ Diese explizite Parteinahme für das interdisziplinäre Zusammenspiel der Wissenschaften vonseiten des Rektors der Universität Hamburg wurde verbunden mit einem Appell an das moderne Ethos des Forschers und der Forschung, sich über die Stelle der eigenen Forschungen in der Gesamtheit des Wissens Rechenschaft abzulegen. Die unermessliche Erweiterung des faktischen Wissens bedeutet demzufolge nichts anderes, als dass der einzelne Wissenschaftler prinzipiell nur einen Ausschnitt seines Faches überblicken kann, sodass sich für ihn nicht mehr lediglich die Frage stellt, „wie klein oder groß der Gesamttraum ist, den er zu überblicken und zu beherrschen vermag, sondern wie stark, wie klar und wie echt sich in seiner Arbeit die Idee seiner Wissenschaft und die der Wahrheit überhaupt darstellt“.⁶⁴⁴ Für die Leser der drei Bände der *Philosophie der symbolischen Formen* wenig überraschend ist daher das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften. Die Philosophie ist weder die den Weg weisende „Fackelträgerin der Wissenschaft“, noch folgt sie den Einzelwissenschaften lediglich sortierend nach, sondern sie ist eine „Mitstreiterin“ in den inneren Kämpfen der Einzelwissenschaften und soll dabei helfen, deren Sachprobleme nicht zu beschönigen oder zu beschwichtigen, sondern die Konflikte „in ihrem ganzen Ernst und in ihrer ganzen Schwere“ sichtbar zu machen und auszutragen.⁶⁴⁵ Gerade in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert verschärfte sich die Krise des Wissens allerdings nicht nur bezüglich der Einheit des Wissens, sondern auch dahingehend, dass sich bei manchen Fragestellungen die Zuständigkeit einer bestimmten Wissenschaft oder einer bestimmten Form von Philosophie nicht von selbst verstand. Ein solcher Fall, der auch die prinzipiellen Konflikte in der geistigen Signatur der Zeit besonders zum Vorschein brachte, war die Frage nach dem Menschen.

642 FFW, S. 352/353.

643 FFW, S. 355/356.

644 FFW, S. 357/358.

645 FFW, S. 358/356.

2. Die Frage nach dem Menschen als Fokuspunkt der geistigen Krise

Die sich in den 1920er Jahren vor allem in Deutschland formierende philosophische Anthropologie versuchte eine Antwort auf die geistige Krise zu finden. Der oft als Begründer der neueren philosophischen Anthropologie bezeichnete Max Scheler hatte in seinem Buch *Die Stellung des Menschen im Kosmos* eine Analyse der Krise des menschlichen Selbstverständnisses vorgelegt und dabei zwischen drei Arten von miteinander konfligierenden Anthropologien unterschieden – nämlich einer (biologisch-)naturwissenschaftlichen, einer philosophischen und einer theologischen – und konstatiert, „daß zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist wie in der Gegenwart“.⁶⁴⁶ Es ist mit Blick auf das Verhältnis von Mathematik, Physik, Chemie und Biologie offensichtlich, dass schon diese Darstellung Schelers unterkomplex ist, insofern innerhalb den – nur in der Betrachtung von außerhalb als monolithisch erscheinenden – Naturwissenschaften keineswegs methodische oder weltanschauliche Einheit herrschte. Aus diesem Grund hatte Cassirer in seiner oben angesprochenen Rede, die sich an der Diagnose dreier unvereinbarer Menschenbilder orientierte, nicht von Anthropologien, sondern von Wahrheitsbegriffen gesprochen, um nicht die internen spezifischen Differenzen zu verschleifen. In jedem Fall setzte Scheler den naturwissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Begriffen des Menschen seine Wesensforschung entgegen, die den Menschen einerseits im Kontrast zu Tieren und Pflanzen und andererseits anhand der Frage nach der metaphysischen Sonderstellung des Menschen verstehen wollte.⁶⁴⁷ Cassirer erkannte die Notwendigkeit einer allgemeinen kulturellen Selbstbesinnung an, weil in der wichtigen Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis viele Fäden des Erkenntnisproblems, des ethischen Ansatzes und der methodischen Grundprobleme der Philosophie der symbolischen Formen zusammenliefen. Er betonte die feste Überzeugung, dass „die Frage von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft sich heute – nicht mehr nur für den Philosophen, sondern für uns alle, die wir in irgend einer Weise an dem Leben der Wissenschaft und an dem Leben der geistigen Kultur teilnehmen – dringender und gebieterischer erhebt, als je zuvor“.⁶⁴⁸ Entsprechend setzte er seine Philosophie der symbolischen Formen in Beziehung zu den Fragestellungen der neu entstehenden philosophischen Anthropologie und gab ihr – bei methodischer Kontinuität – eine neue thematische Funktion, nämlich die einer

646 Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 9/10. Dass die philosophische Anthropologie Schelers – die er durchführen wollte als Untersuchung der metaphysischen Sonderstellung des Menschen – in seiner Konzeption den philosophischen Anthropologien im Plural gegenüber gestellt wird, ist philosophiehistorisch und terminologisch offensichtlich unplausibel.

647 Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 10.

648 BPP, S. 154.

Fundamentalanthropologie.⁶⁴⁹ Das methodische Verhältnis der Philosophie der symbolischen Formen in dieser thematischen Hinwendung zu den Problemen der philosophischen Anthropologie hat Cassirer schon in den Betrachtungen der Metaphysik der symbolischen Formen klar bezeichnet.

Sie könnte für sie in zwiefacher Hinsicht fruchtbar werden – sie würde ihr, Kantisch gesprochen, ebensowohl als “Propaedeutik” wie auch als “Disziplin” dienen. Sie [die Philosophie der symbolischen Formen] würde ihr [der philosophischen Anthropologie] den Grund und Boden bereiten – und sie würde zugleich verhüten, dass sie diesen sicheren Grund verlässt, dass sie sich in Spekulationen verliert, die durch keine “mögliche Erfahrung” bestätigt oder widerlegt werden können.⁶⁵⁰

Diese Bestimmung gilt auch noch für den *Essay on Man*, der als Einführung in die Kulturphilosophie für englischsprachige Leser gedacht war. Die von Cassirer im Sinne seiner Kulturphilosophie beantwortete Frage nach dem Menschen beginnt mit dem – durch alle Krisen des Wissens hindurch – affirmierten Bekenntnis zum höchsten philosophischen Ziel, der menschlichen Selbsterkenntnis.⁶⁵¹ Die propädeutische Funktion der Philosophie der symbolischen Formen für die Philosophische Anthropologie basiert methodisch auf den begriffstheoretischen Einsichten, die schon seit *Funktionsbegriff und Substanzbegriff* zu den fundamentalen Einsichten Cassirers zählen. In diesem Sinne könnte man den einleitenden Abschnitt des *Essay on Man* analog zu der Darstellung in den drei Bänden der *Philosophie der symbolischen Formen* unter den Titel „Das Problem der Anthropologie in der Geschichte der Philosophie“ stellen. Denn es zeigt sich in dieser historischen Anamnese, dass die bisherigen, substanzbegrifflich artikulierten Anthropologien trotz ihrer gemeinsamen Hochschätzung der Selbsterkenntnis oft die Erkenntnis des Menschen als eines Gattungswesens mit der Selbsterkenntnis als konkret bestimmtem Individuum vermischt hatten. Zudem ist es eine Eigentümlichkeit der Frage nach dem Menschen überhaupt, dass es hier – im Gegensatz zur anderen Disziplinen wie der Logik – keine stetige Entwicklung eines bestimmten Einzelproblems gibt, die einer logischen Ordnung unterworfen wäre, sondern nur dramatische Konflikte, in denen es immer ums Ganze des Menschseins geht.⁶⁵² Wenn eine Facette des Menschseins als substanzuell konstitutiv aufgefasst wird, folgt daraus, dass die Konsistenz mit anderen Facetten strukturell unmöglich ist. In diesem Sinne ist die Geschichte des substanzbegrifflichen anthropologischen Denkens eine Geschichte, die nichts als Krisen kennt: die introspektiv-idiographische Methode Montaignes steht unvereinbar neben der dialektischen Rechenschaftslegung des Sokrates, von der sich wiederum das tief religiöse Menschenbild des Augustinus dramatisch unterscheidet, das am Beginn der Moderne in Pascals *Pensées* eine

649 KP, S. 30.

650 MSF, S. 53.

651 EM, S. 5.

652 EM, S. 13.

eigentümliche Wiederkehr erlebt und dort dem entstehenden wissenschaftlichen Weltbild gegenübersteht, in welchem der Mensch aus dem Zentrum des Universums verschwindet und im Zuge des Darwinismus sogar zu einem (hoch entwickelten) Tier unter Tieren wird. Im 19. Jahrhundert erreichte die Anarchie des Denkens in der Anthropologie des Gattungswesens einen Höhepunkt, als Nietzsche den Willen zur Macht, Freud den Sexualtrieb und Marx den ökonomischen Trieb zum wesentlichen Aspekt des Menschen kürten.⁶⁵³ Dasselbe Problem zeigte sich im Verhältnis der Einzelwissenschaften zueinander, ja sogar im Binnenverhältnis der Einzelwissenschaften, insofern sich hier die Persönlichkeit der einzelnen Denker in theoretischen Annahmen bemerkbar machte: „every author seems in the last count to be led by his own conception and evaluation of human life“.⁶⁵⁴ In expliziter Bezugnahme auf die Problemstellung Max Schelers in dessen *Die Stellung des Menschen im Kosmos* wird von Cassirer die Grunddiagnose geteilt, nach welcher das Faktenwissen über den Menschen im 20. Jahrhundert mehr denn je angewachsen war, aber diesem Reichtum an Fakten und disziplinär beschränktem Methodenwissen keine allgemeine Methodik für eine philosophische Anthropologie und damit kein wahrer Gedankenreichtum entsprach.⁶⁵⁵ Der Komplexität der Frage nach dem Menschen wird man nicht gerecht, wenn man sich einseitig substanzbegrifflich auf entweder introspektive, biologische oder historische Methoden verlegt. Der Mensch zeichnet sich nicht durch seine besondere metaphysische oder körperliche Natur aus, sondern durch seine Werke und Handlungen, deren allgemeine Grundstruktur es zu erhellen gilt, *bevor* die besonderen historischen und soziologischen Umstände der Entstehung bestimmter Einzelwerke der Kultur untersucht werden können.⁶⁵⁶ Auf diese Weise leitet Cassirer über zur Exposition seiner eigenen Konzeption des Gattungswesens Mensch, welche die emotionale Seite des Menschen genauso umgreifen soll wie seine rationale Seite, die Sprache in ihrer Vielfalt ebenso mit einbeziehend wie die tiefste religiöse Erfahrung: Der Mensch wird aufgefasst als das *animal symbolicum*, das sich in den verschiedenen symbolischen Formen seine Welt der Bedeutung aufbaut.⁶⁵⁷ Diese Bezeichnung des Gattungswesens Mensch wird anhand des symbolischen Gebrauchs des Körpers in der Sprache plausibel gemacht, weil sich an den Fällen von Laura Bridgman und Helen Keller eine fundamentale Eigenschaft aller symbolischen Formen – und damit der spezifisch menschlichen Intelligenz – zeigt. Dabei handelt es sich erstens um ihre universelle Anwendbarkeit auf alle Gegenstände in allen körperlichen Medien, und zweitens um die Art und Weise, wie diese symbolische Intelligenz die menschliche

653 EM, S. 26.

654 EM, S. 26.

655 EM, S. 27.

656 EM, S. 75/76.

657 EM, S. 30/31.

Emotionalität strukturiert und bereichert.⁶⁵⁸ Die Intelligenz des Menschen steht nicht im substantiellen Gegensatz zu seiner Emotionalität, sondern beide Faktoren sind funktionell verschränkt. Dies zeigt sich schon an der ursprünglich symbolischen Beziehung von Leib und Seele im Menschen. Das Phänomen des Ausdrucks zeigt, dass der Leib eines Lebewesens nicht anhand von Naturbegriffen beschrieben werden kann, wenn man es nicht in seinem Status als Lebewesen verfehlen will. Bedrohung oder Freude sind nur für sterbliche Lebewesen sinnhaft. Gerade beim Menschen ist die Beziehung von Leib und Seele besonders komplex und dient dabei auch der Explikation symbolischer Beziehungen, denn sie

stellt das erste Vorbild und Musterbild für eine rein symbolische Relation dar, die sich weder in eine Dingbeziehung noch in eine Kausalbeziehung umdenken läßt. Hier gibt es ursprünglich weder ein Innen und Außen noch ein Vorher oder Nachher, ein Wirkendes oder ein Bewirktes; hier waltet eine Verknüpfung, die nicht aus getrennten Elementen erst zusammengefügt zu werden braucht, sondern die primär ein sinnerfülltes Ganze [sic!] ist, das sich selbst interpretiert – das sich in eine Doppelheit von Momenten auseinanderlegt, um sich in ihnen »auszulegen«.⁶⁵⁹

Eben weil das Verhältnis von Leib und Seele nicht ein Verhältnis zwischen zwei getrennt existierenden Dingen ist, zwischen denen sich eine Kausalbeziehung aussagen lässt, ist die spezifisch menschliche Intelligenz emotional grundiert und hat die menschliche Emotionalität einen reflexiven Charakter. Dies zeigt sich daran, dass durch das aktive Sprechen nicht nur die passiv erlittenen Zuständlichkeiten des eigenen Körpers kommuniziert werden, sondern auch die affektive Selbstkontrolle ermöglicht wird, indem man sich in Zuständen großer Angst beispielsweise selbst wiederholt Mut zuspricht und sich auf diese Weise beruhigt.⁶⁶⁰ Das Verhältnis von Geist und Leben, wie es Scheler in seiner Anthropologie entfaltet, um der Leib-Seele-Problematik zu entgehen, ist daher auch eine bloße Scheinlösung.⁶⁶¹ Das symbolische Verhältnis von Leib und Seele besagt aber noch mehr. Weil der Mensch kein bloßes Rezeptor-Ding ist, das körperliche Signale empfängt, ist die symbolische Bedeutung niemals eindeutig und für immer festgelegt. Die menschlich-symbolische Intelligenz beruht nicht auf eindeutig zuzuordnenden körperlichen Signalen einer bestimmten sinnlichen Qualität (wie taktilem Eindruck), die passiv empfangen werden, sondern es handelt sich hier um eine bestimmte Form des Ausdrucks, die medial frei variierbar ist, um Bedeutungsgehalte auf verschiedene Weisen zu realisieren.⁶⁶² Dies bedeutet, dass bestimmte Sachverhalte im Handalphabet und der Zeichensprache, aber auch in verschiedenen Lautsprachen ausgedrückt werden können, oder dass innerhalb einer Sprache derselbe Sachverhalt auf

658 EM, S. 38/39.

659 PhsF 3, S. 113.

660 Cassirer, Ernst. *Le langage et la construction du monde des objets*, in ECW 18, S. 276, Fußnote 22.

661 GL, S. 203-205.

662 EM, S. 41/42.

verschiedene Weise artikuliert werden kann. Die mediale Variabilität und universelle Anwendbarkeit gilt nicht nur für die Sprache. Auch die technische und künstlerische Gestaltung kann prinzipiell in verschiedenen materiellen Medien vonstatten gehen und auf alle möglichen Gegenstände angewendet werden. Dasselbe gilt für die Erkenntnis. Weil dem so ist, hat Cassirers symbolphilosophische Fundamentalanthropologie Eigenschaften, die sie von anderen philosophischen Anthropologien, aber auch bestimmten Leib-Phänomenologien abgrenzen. Die universelle Anwendbarkeit und die Betonung des *symbolischen* Gebrauchs verschiedener körperlicher Medien sind der Grund, warum Cassirer – anders als beispielsweise Plessner, Gehlen und Merleau-Ponty – keine *Anthropologie der Sinne*, keine morphologische Anthropologie oder eine vollständig ausgebaute *Phänomenologie der Wahrnehmung* vorlegt: Er widmet sich nicht dem Wahrnehmungsraum und seiner ästhesiologischen Beschreibung oder seiner sinnesphysiologischen Entstehung, sondern konzentriert sich auf die Beschreibung und Strukturanalyse der verschiedenen symbolischen Räume der menschlichen Kultur.⁶⁶³ Dazu gehört der mythische Raum des sogenannten primitiven Menschen genauso wie der einförmige, geometrische Raum des Descartes, in welchem jegliche sinnliche Qualität methodisch ausgeschaltet wird; dazu gehört der ästhetische Raum der reinen, zweckfreien Kontemplation genauso wie der technische Möglichkeitsraum, der menschliche Zwecke und deren Realisierung ins Zentrum stellt. Ein ähnliches Verhältnis zu den genannten anthropologisch einschlägigen Werken zeigt sich in der Ordnungsform der *Zeit*. Denn während kein Zweifel daran bestehen kann, dass Organismen sich prinzipiell nur in der Zeit entwickeln, leben und sterben können, und dass der aktuelle Zustand eines Organismus und sein Verhalten immer im Kontext eines vergangenen Zustandes oder eines in der Zukunft von ihm angestrebten Zustandes verstanden werden muss, gibt es ein spezifisch menschliches Verhältnis zum Phänomen der Zeit, das nicht organologisch beschrieben werden kann. Von organischen Trainingseffekten, die aus wiederholter Anspannung eines Muskels in der Vergangenheit resultieren (*muscle memory*), oder vom Abläufen eines genetischen Programms, das auf einen zukünftigen Zustand des Organismus zielt, ist das Gedächtnis im strengen Sinne spezifisch unterschieden.⁶⁶⁴ Das Gedächtnis, oder besser gesagt die Erinnerung im strengen Sinne (*re-collection*) ist keine bloß passive, mechanische Wiederholung und Kombination körperlicher Stimuli respektive atomarer Gedankenassoziationen, sondern ein aktiv rekonstruktives Handeln, das die ganze Persönlichkeit in ihrer vollen Tiefe einbezieht (wenngleich Cassirer zugibt, dass viele Fälle, die wir mit dem Ausdruck Gedächtnis belegen, tatsächlich keine Erinnerungen *sensu strictu* sind).⁶⁶⁵ Dies erklärt

663 EM, S. 49. Vgl. dagegen Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 237 und Plessner, Helmuth. *Anthropologie der Sinne*, S. 34 sowie Gehlen, Arnold. *Der Mensch*, S. 9.

664 EM, S. 56/57.

665 EM, S. 58/59.

auch, warum das Gedächtnis des Menschen – wenn er beispielsweise als Zeuge vor Gericht steht – nicht einfach „schlecht“ ist, wenn damit eine unzureichende Abbildung von Fakten gemeint ist. Vielmehr verhält es sich so, dass die emotionale Situation der Gegenwart mit ihren pragmatischen Relevanzkriterien, die Frageform und viele andere Faktoren Einfluss auf eine solche aktive Erinnerung haben. Ein solcher Einfluss wäre nicht möglich, wäre hier nur Reproduktion im Spiel. Auch der genuin menschliche Bezug auf die Zukunft ist nicht organologisch zu erfassen. Denn die Erwartungen, Hoffnungen und Ängste, die den Menschen von frühester Kindheit an begleiten, die ergo nicht allein durch vorherige Erfahrungen bedingt sind, und die das Leben eines Erwachsenen oft mehr beschäftigen als die Gegenwart oder die Erinnerung, sind keineswegs nur unmittelbar praktischer Natur, sondern beziehen – wie die echte Erinnerung – die Gesamtheit des personalen seelischen Lebens und eine moralische Komponente mit ein.⁶⁶⁶ Eine weitere Charakteristik, die Cassirers symbolphilosophische Fundamentalanthropologie von allen biologisch fundierten anthropologischen Entwürfen unterscheidet, ist das Bestehen auf dem nur dem Menschen zugänglichen Unterschied zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit: Insofern Symbole keine körperliche Existenz, sondern nur Bedeutung haben, ist es der symbolische Gebrauch von Zeichen, der es in zunehmenden Maße ermöglicht, ein Bewusstsein des Unterschiedes zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit zu haben.⁶⁶⁷

Dies bedeutet einerseits, dass der Mensch nicht nur, wie im Abschnitt über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen ausgeführt, mögliche Handlungen auf ihre Konsequenzen hin befragen kann. Es bedeutet für den sozialen Zusammenhang vor allem, dass der Mensch ein Versprechen abgeben, aber auch lügen, also unwahre Sachverhalte behaupten kann.⁶⁶⁸ Es bedeutet weiterhin, dass er mithilfe ideeller Sachverhalte – man denke an geometrische Konstruktionen oder ethisches Denken – über seinen konkreten Erfahrungshorizont hinaus denken und die existierenden sozialen und politischen Ordnungen infrage stellen kann.⁶⁶⁹ Schließlich bedeutet diese Unterscheidung des Wirklichen und des Möglichen eine zentrale Herausforderung für die Philosophie selbst, insofern sich gerade im Blick auf die Vielfalt der symbolischen Formen die Frage aufdrängt, welche der Strukturen, die sich dem Menschen in seinem kulturellen Erleben eröffnen, die *eigentlich realen* sind. Dieses fundamentale philosophische Problem hat zwei sachlich miteinander verbundene Aspekte. Es geht erstens um die allgemeine Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit, die sich schon der Alltagsverstand ohne explizite methodische Besinnung stellt, zweitens aber um die Kompensation einer potentiell als sinnlich verarmt wahrgenommenen

666 EM, S. 60/61.

667 EM, S. 63.

668 Zur Lüge als strategisch-politisches Instrument siehe den Abschnitt über den *Myth of the State*.

669 EM, S. 66-69.

Wirklichkeit.⁶⁷⁰ Zunächst zum ersten Aspekt. Bei der metaphysisch formulierten Frage nach den eigentlich realen Strukturen der Wirklichkeit treten – unter der naiven Annahme einer Abbildtheorie der Wirklichkeit – die bereits genannten Konsistenzprobleme auf, also die Frage, ob die Welt der Kunst, der Wahrnehmung oder die Welt der Physik die *eigentlich* reale sei und welcher Weltzugang *eigentlich angemessen* sei. Für die Philosophie der symbolischen Formen und die auf dieser methodischen Basis aufbauende Fundamentalanthropologie Cassirers ist die systematische Ursache dieser Probleme klar: sie entstehen aufgrund der universellen Anwendbarkeit und medialen Variabilität der symbolischen Formen und einem unkritischen Umgang mit den jeweiligen Phänomenen. Auf diese Weise entstehen nicht nur einzelne Kategorienfehler, also den in Frage stehenden Phänomenen oder der jeweiligen symbolischen Form unangemessene Aussagen, sondern bei systematischer Verallgemeinerung und Verabsolutierung falsch angewendeter Methoden oder Prinzipien auch „-ismen“ aller Art. Das enorme kritische Potenzial, das die Philosophie der symbolischen Formen in systematischer Hinsicht bereit hält und von Cassirer gerade in der so konfliktreichen und emotionsgeladenen Frage nach dem Menschen entfaltet wird, basiert daher auf einer philosophischen Grundposition, die Cassirer selbst einen „kritischen Idealismus“ nennt, und die hier zur Verdeutlichung ein *integrativer empirischen Realismus* genannt werden soll.⁶⁷¹ Schon Kant hatte in der methodischen Darlegung seines transzendentalen Idealismus darauf hingewiesen, dass diese Position einen empirischen Realismus beinhalte. Man kann Cassirers Anknüpfung an Kant daher wie folgt lesen: Empirischer Realismus und transzendentaler Idealismus werden dergestalt in Beziehung zu einander gesetzt, dass die Art von Bedingungen anzugeben sind, unter denen eine bestimmte Form von Wirklichkeit empirisch zur Darstellung gebracht und erlebt werden kann, und diese Bedingungen wiederum in Beziehung gesetzt werden zu allen anderen möglichen Bedingungen (d.h. Arten des Weltzugangs). Eine solche Lesart steht auch im Einklang mit der Einsicht in das praktisch fundierte Weltverhältnis des Menschen:

all of us, I think, are empirical Realists – whatever metaphysical or epistemological theory one may assume. The Ego, the individual mind can not create reality. Man is surrounded by a reality that he did not make – that he has to accept as an ultimate fact. But it is for him to interpret reality, to make it coherent, understandable, intelligible – and this task is performed in different ways in the various human activities, in religion and art, in science and philosophy.⁶⁷²

Führt man in diesem Sinne eine Integration der Begriffe von Wirklichkeit durch, stellen sich die verschiedenen Schichten und Facetten der Wirklichkeit und ihr Verhältnis im integrativen empirischen Realismus Cassirers wie folgt dar.

670 Zur symbolischen Kompensation siehe Abschnitt D. II. 5.

671 Cassirer, Ernst. *Critical Idealism as a Philosophy of Culture* (im folgenden zitiert als CI) in ECN 7, S. 93ff.

672 CI, S. 184.

3. Der integrative empirische Realismus und der Begriff der Wirklichkeit

Die universelle Anwendbarkeit und mediale Variabilität aller symbolischen Formen darf nicht über die spezifischen Differenzen hinwegtäuschen, die zwischen ihnen herrschen. Die von mir so genannte Methodik der kritischen Phänomenologie verweist daher auf einen integrativen empirischen Realismus. Es gilt, Differenzen darzustellen, um Konsistenz herzustellen.⁶⁷³ Dies bedeutet, die verschiedenen Weisen, in denen innerhalb einer bestimmten symbolischen Form Konsistenz hergestellt wird, ihrerseits in ihrer Stellung zur Wirklichkeit zu betrachten und zu vergleichen. Wie schon in den vorherigen Abschnitten festgestellt, sind die verschiedenen Stellungen zur Wirklichkeit praktisch fundiert. Die Auslegung der Wirklichkeit zeigt sich in den verschiedenen symbolischen Formen wie folgt.

Jedes Naturphänomen und jedes menschliche Phänomen ist einer mythischen Deutung fähig, doch ist hierfür, im Gegensatz zur Kunst, ein sicherer Glaube an die Wirklichkeit dieser Deutung konstitutiv.⁶⁷⁴ Das liegt auch am grundsätzlich physiognomischen Charakter der mythisch erschlossenen Wirklichkeit, an der Tatsache, dass hier keine emotional neutrale Wahrnehmung vorherrscht, sondern alles gutartig oder böse, anziehend oder abstoßend, freundlich oder feindlich erscheint.⁶⁷⁵ Diese physiognomische Charakteristik der menschlichen Erfahrung wird durch die moderne Naturwissenschaft keineswegs als solche zerstört, sondern nur an eine andere Stelle in der Wirklichkeit verschoben. Der *Erkenntniswert* mit Blick auf den Kosmos wird als nichtig erkannt, wohingegen im alltäglichen menschlichen Umgang darauf nicht verzichtet werden kann; ebenso kann man den Unterschied zwischen den Farben Rot und Blau in physikalischer Numerik bezeichnen, aber die Behauptung, diese Zahlen wären wirklicher als die korrespondierenden Wahrnehmungserlebnisse, wäre widersinnig, denn tatsächlich sind mathematisierte Beschreibungen nicht *realer*, sondern *allgemeiner* als perspektivische Wahrnehmungserlebnisse, ohne dass ihnen, wie die Pythagoreer glaubten, ein Primat im Sein zuzusprechen wäre.⁶⁷⁶

Die Auslegung und Konstitution der Wirklichkeit in der Sprache ist an die Vielfalt der Medien der Artikulation gebunden. Die radikale Metapher liegt der Sprache zugrunde und schafft das eigentlich sprachliche Medium des Sinns, indem intensive Erlebnisgehalte artikuliert und damit

673 Im *Essay on Man* wird zwar die Technik als symbolische Form nicht weiter erwähnt oder ausgeführt. Man kann hier aber ohne Probleme die bereits geleisteten Analysen integrieren, um die Stellung der Technik zur Wirklichkeit zu kennzeichnen.

674 EM, S. 81.

675 EM, S. 84/85.

676 EM, S. 85/86.

festgehalten werden.⁶⁷⁷ Auf diese Weise wird emotionale Wirklichkeit zu reflexionsfähiger Wirklichkeit. Daher differenziert Cassirer nicht nur zwischen Gebärden- und Wortsprache, sondern auch zwischen der Sprache auf dem Niveau von Ausdrucks- und Darstellungsfunktion.⁶⁷⁸ Die Gebärdensprache ist immer auf das Phänomen des Ausdrucks bezogen, wohingegen das plastischere Medium des Schalls erleichtert, die universelle Anwendbarkeit der Sprache umzusetzen und sich zur Darstellung von Sachverhalten zu erheben. Ein entscheidender Bezugspunkt von Wirklichkeit in der Sprache, bei dem Ausdruck und Darstellung zusammen wirken, ist zu sehen in der sprachlichen Herausarbeitung der Subjektivität und Persönlichkeit.⁶⁷⁹ Denn auch die höherstufigen sprachlichen Leistungen, die auf die Erkenntnis bezogen sind, also qualifizierende Begriffsbildung, Relationsbegriffe und philosophisch relevante Reflexionsbegriffe sind letztlich Ausdruck von Subjektivität. In diesem Sinne gilt für alle sprachlichen Äußerungen gleichermaßen, dass es sich um eine Einheit des Sinns handelt, die nicht auf die physikalischen Eigenschaften des Trägermediums reduziert werden kann, ohne das Phänomen und seine Funktion zu verfehlen.⁶⁸⁰

Auch das Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit ist vor dem Hintergrund der Subjektivität zu verstehen. Die Gestaltung und Entdeckung von Wirklichkeit in der Kunst funktioniert durch Verdichtung und Intensivierung, die der begrifflichen und wissenschaftlichen Abstraktion der Wirklichkeit diametral entgegen steht.⁶⁸¹ Dennoch ist diese *intensivere* Evidenz der Kunst nicht prinzipiell realer als die Erkenntnisse der Wissenschaft oder die Wahrnehmung des Alltags, auch wenn das Erleben dies nahelegt. Die Intensität der ästhetischen Erfahrung beruht nicht zuletzt darauf, dass hier die Wahrnehmung nicht nur – wie im Alltag – mit der gegenwärtigen Wirklichkeit befasst ist, sondern mit unendlichen *Wahrnehmungsmöglichkeiten* der Wirklichkeit, die gleichwohl als ästhetisch realisierte auftreten: es werden nicht bloß einzelne Gefühlsausbrüche oder einzelne Szenen des Lebens zur Darstellung gebracht, sondern immer eine Lebensansicht als Ganze, mitsamt aller menschlichen Größe, Schwäche, Erhabenheit und Absurdität.⁶⁸² Dies lässt das ästhetische Erlebnis für den Rezipienten so intensiv und real erscheinen. Das persönliche Erleben, wie es sich in maximaler Verdichtung in großen Kunstwerken zeigt, ist von solcher Tiefe und Breite und zeugt von so unendlichen Möglichkeiten, so Cassirer, dass die alltägliche Existenz dagegen schal und trivial wirken kann, ja dass die Kunst als die eigentliche Wirklichkeit erscheinen kann.⁶⁸³ Cervantes thematisiert dieses Intensitätsgefälle zwischen der Realität des Alltags und den ästhetischen

677 Vgl. Abschnitt A. I. 2.

678 PhsF 1, S. VI.

679 PhsF 1, S. 212ff.

680 EM, S. 135/136.

681 EM, S. 155.

682 EM, S. 157/158.

683 EM, S. 160.

Möglichkeiten der Kunst in seinem *Don Quijote* auf der narrativen Ebene, indem er den Protagonisten Alonso Quijano dem Wahn des Ritterromans verfallen und ihn über seinem derart gesteigerten Sinn für mögliche Abenteuer fast jeglichen Sinn für die Realität verlieren lässt. Das ästhetische Erleben dieser Abenteuer beziehungsweise Dummheiten ist für den Leser des Romans so intensiv, dass ihn der Tod Quijanos und das Ende des Buches unweigerlich traurig zurücklässt und die Rückkehr in die Realität als Verarmung des persönlichen Lebens empfunden wird. Auf der anderen Seite ist seit Aristoteles die kathartische Wirkung der Kunst bekannt, die mit einer bloßen Verstärkung der Leidenschaften nicht zu erklären wäre. Der scheinbare Widerspruch zwischen der emotionalen Intensität ästhetischen Erlebens und ihrer befreienden Wirkung löst sich auf, wenn man sich die spezifische Wandlung unserer Beziehung zur Emotionalität vergegenwärtigt, die durch die sinnliche Form der Kunst bewerkstelligt wird: an die Stelle eines passiven Erleidens unserer Emotionen tritt das aktive, kreative Nachvollziehen von Gefühlen im Medium der ästhetischen Form.⁶⁸⁴ Wo im tatsächlichen Leben, genau wie in der Erzählung des Kunstwerkes – Cassirer nennt als Beispiele *King Lear* und *König Ödipus* – durch Schicksalsschläge existentielle Überwältigung herrscht, wird für den Schöpfer *und* den Betrachter des Kunstwerkes eine ästhetische Bewältigung möglich, die ein wesentliches Mittel der kulturellen Selbstbefreiung darstellt. Diese Selbstbefreiung und ästhetische Bewältigung, die durch die Intensität des Erlebens im Kunstwerk bewerkstelligt wird, kann nur deshalb funktionieren, weil nicht einseitig Trauer oder Freude zur Darstellung gebracht wird, sondern vielmehr der *Prozess des Erlebens* als solcher, der durch Übergänge zwischen allen denkbaren seelischen Zustände in all ihren Facetten und Nuancen, Widersprüchen und Kontrasten geprägt ist.⁶⁸⁵ Aus diesem Grund hält Cassirer ästhetische Theorien für verfehlt, die die Kunst vom Spiel her denken oder die Unterscheidung zwischen Kunst und entspannender Unterhaltung preisgeben; große Kunstwerke und die ihr eigentümliche Katharsis erschließen sich nicht durch die passive Aufnahme emotionaler Inhalte, sondern nur durch eine einfühlende, durchaus fokussierte Hingabe an ästhetische Formen, die die ganze Tiefe der Persönlichkeit herausfordert.⁶⁸⁶ Dabei unterscheidet sich die „Tiefe“ der Kunst und die Tiefe der Persönlichkeit, die nötig ist, sie zu erschließen, von dem, was man als tiefe begriffliche Einsicht bezeichnen kann, spezifisch. Auch innerhalb der verschiedenen Kunstformen erschließen sich mit verschiedenen materiellen Medien und den ihnen korrespondierenden ästhetischen Formen jeweils andere Aspekte der sinnlichen Welt, und man kann sogar so weit gehen, der ästhetischen Evidenz von Kunstwerken in gewisser Hinsicht eine Erkenntnisfunktion zuzuschreiben. Doch zielt der Wirklichkeitsbezug hier nicht auf theoretische Beschreibung oder Erklärung von Phänomenen der alltäglichen Wirklichkeit

684 EM, S. 160/161.

685 EM, S. 162/163.

686 EM, S. 178.

ab, sondern bringt den Reichtum und die Lebendigkeit der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit zur Darstellung.⁶⁸⁷ Dieser Unterschied zeigt sich deutlicher, wenn man die verschiedenen Modi der Erkenntnis in den Blick nimmt. So ist die historische Erkenntnis zunächst in die Atmosphäre des mythischen Ursprungsproblems gehüllt, in welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einer Ewigkeit eingeschmolzen sind, die niemals faktisch wahr war, aber dadurch auch niemals vergeht und im Verlauf der Geschichte stets neue Möglichkeiten für die menschliche Selbstdeutung bereitstellt.⁶⁸⁸ Die eigentliche, d.h. wissenschaftliche geschichtliche Erkenntnis hingegen konstituiert sich methodisch gesehen durch die Selektion und Rekonstruktion von Quellenmaterial jeglicher Art, sodass Geistes- und Kunstgeschichte ebenso wie politische, militärische oder wirtschaftliche Geschichte die sich bietenden Anhaltspunkte aufnehmen muss, um vergangene Handlungen nach ihrem Sinngehalt zu befragen.⁶⁸⁹ Durch solche Analysen erschließt sich auch der Charakter der handelnden Personen. Der Wirklichkeitsbezug der geschichtlichen Erkenntnis ist daher scheinbar paradox. Geschichtliche Erkenntnis stellt eine *Umkehrung* des geschichtlichen Prozesses selbst dar. Sie arbeitet an der Rekonstruktion des historischen Sinns der Handlungen toter Individuen und der Wiederherstellung der Bedeutung untergegangener Nationen und Imperien und kann daher als symbolische Wiederbelebung bezeichnet werden.⁶⁹⁰ Weil sie auf Lebendigkeit abzielt, kann Geschichte Objektivität nicht, wie die Naturwissenschaft, durch das Ausschalten persönlicher Anschauung erreichen, sondern durch eine methodisch geklärte Erinnerung vergangener Erfahrung, die durch diese Bereicherung des persönlichen Lebens auch befreiend wirkt: Das Wissen um die Vielgestaltigkeit menschlicher Existenz ist dazu geeignet, innerhalb bestimmter Grenzen die Beschränktheit der eigenen historischen Perspektive aufzuheben und gegenüber den eigenen Urteilen und Vorurteilen in ein freieres Verhältnis zu kommen.⁶⁹¹ Anders als die Kunst, welche die persönliche Erfahrung in ein Spiel der ästhetischen Formen transformiert, verwandelt die historische Erkenntnis die vergangene Wirklichkeit in persönliche Erinnerungen existentieller Leidenschaften und Konflikte der Menschheit, denen *als Erinnerung* der Druck und die Passivität aktueller Leidenschaften oder Konflikte genommen wird; zusammen bilden Kunst und Geschichte die beiden hauptsächlichen Quellen der individuellen Selbstbefreiung, die den Einzelnen aus der beengenden Fragmentierung seiner subjektiven Perspektive erheben und ihm gleichzeitig ein würdiges Bild menschlicher Individualität vermitteln kann.⁶⁹²

Dagegen sind Naturwissenschaft und Mathematik nicht nur in Bezug auf die Methodik,

687 EM, S. 183/184.

688 EM, S. 187. Siehe Abschnitt B. I. 2. über das Prometheus-Motiv als Topos kultureller Reflexion.

689 EM, S. 191.

690 EM, S. 198.

691 EM, S. 201-206.

692 EM, S. 221/222.

sondern auch hinsichtlich des Wirklichkeitsbezugs von Kunst und Geschichte zu unterscheiden. Die Mathematik als Lehre reiner Beziehungen steht in keinem unmittelbaren Bezug zu der Art von Wirklichkeit, die sich in sinnlicher Wahrnehmung erschließt. Dies zeigt sich schon an der Geschichte der Mathematik, in welcher durch die Einführung neuer Zahlen die Möglichkeit zur Beschreibung von Relationen höherer Ordnung erschlossen wurde, ohne dass eine dingliche Entsprechung in der Realität nötig oder nur möglich gewesen wäre.⁶⁹³ Der Bezug der Mathematik auf die Naturwissenschaft versteht sich ist keineswegs von selbst. In jeder Naturwissenschaft geht laut Cassirer eine konstatierend-naturgeschichtliche Phase, die auf Kohärenz und Ordnung hin angelegt ist, einer systematisch-postulatorischen Phase voraus, in welcher die Bedeutung ihrer Begriffe durch das deduktive theoretische System vorgegeben wird, in dem diese Begriffe ihre Stelle haben.⁶⁹⁴ Der Übergang von einer dieser Phasen zur nächsten ist immer bestimmt durch den Schematismus der Zahl. Aufgrund der universellen Anwendbarkeit dieses Schematismus wurde der Zahl zeitweilig ein Primat im Sein zugesprochen, was jedoch, wie oben schon angedeutet, ein metaphysischer Kategorienfehler ist.

Einen anderen Zugang zur Wirklichkeit eröffnet die Technik. Die Wirklichkeit, die sich dem Menschen in der Technik erschließt zielt auf *Zwecke* ab. Die Technik unterscheidet sich so spezifisch von der Kunst. Sie ist zunächst ebenso wie die Sprache und Geschichte eingehüllt in eine mythische Atmosphäre, in der das Werkzeug als heiliges Göttergeschenk gilt, dem eine gewisse Selbsttätigkeit zugesprochen wird.⁶⁹⁵ Durch kontinuierlichen Werkzeuggebrauch jedoch erwacht das technische Selbstbewusstsein des Menschen und er sieht sich „hinausgewiesen in eine neue Wirklichkeit, die ihn mit ihrem ganzen Ernst und ihrer ganzen Strenge“ empfängt.⁶⁹⁶ Es handelt sich dabei um eine gegen jegliche Magie gerichtete Auffassung der Wirklichkeit, in welcher nicht die bloße Artikulation eines Wunsches, sondern nur das leibliche Handeln mit Werkzeugen Wirkungen zeitigt. Diese Wirklichkeit erweist sich „unbeschadet ihrer strengen und unaufheblichen Gesetzlichkeit“, die für den einzelnen Werkzeuggebrauch gilt, durch die Möglichkeit der Erschaffung neuer Werkzeuge mit neuen Materialien als ein „bildsamer Stoff“, als ein Möglichkeitsraum „von unübersehbarer Weite“.⁶⁹⁷ Die Weite dieses Möglichkeitsraums ist in der Auffassung der Wirklichkeit, die sich durch die Technik erschließt, deswegen unabsehbar, weil auch hier universelle Anwendbarkeit und mediale Variabilität gelten. Wie oben beschrieben, ermöglicht

693 EM, S. 229.

694 EM, S. 232/234. Für eine eingehende Darstellung der Funktion des Schematismus der Zahl im Übergang von Mathematik zur Physik siehe obigen Abschnitt über die Entwicklung der symbolischen Formen im 20. Jahrhundert.

695 FuT, S. 162/163 und Abschnitt B. II. 2. über die Technik als symbolische Form. Vgl. auch PhsF 2, S. 252/253.

696 FuT, S. 163.

697 FuT, S. 163.

die Interaktion der rein symbolischen Stufe der Technik mit der Naturwissenschaft auf dem Niveau des elektromagnetischen Spektrums eine Fülle von Anwendungen und Werkzeugen, die über die bereits realisierten Bewegungs- und Wirkformen der organischen Natur weit hinaus gehen. Die Gesamtheit technischer Apparate, mithin die technische Zivilisation, ist für die naive Wahrnehmung eine gewissermaßen natürliche Umwelt, für deren Wirkmechanismen aus den oben entwickelten Gründen oft das Verständnis fehlt.⁶⁹⁸ Dies ist allerdings für die immanente Betrachtung unwichtig, denn ebenso wie die Sprache ihren Sinn nicht durch die physikalischen Eigenschaften einer Äußerung, sondern durch den artikulierten Sinngehalt erhält, kommt es beim Werkzeug nicht darauf an, in welchem Material es realisiert ist, sondern ob und wie gut es seinem Zweck dient. Auch wenn durch diesen quasi-natürlichen Status die moderne Technik als besonders *wirksame* Kulturkraft gilt, ist es in Anbetracht der Vielfalt der symbolischen Formen ein Fehler, sie als die *einzig* wirksame oder sogar als die wirklichste Kraft des Geistes zu bezeichnen.

Betrachtet man diese Überlegungen darüber hinaus im Zusammenhang mit den personentheoretischen Analysen aus dem Abschnitt über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen, gehört zum integrativen empirischen Realismus auch die Einsicht in die Prozessform des Selbstbewusstseins. Vor allem die intuitive Indizierung von Traumerfahrungen, Wünschen und Hoffnungen als bestimmte Schichten der Erfahrung innerhalb der Einheit der Erfahrung ist ein normativer Anspruch, der gegenüber der modernen Person zu erheben ist. Für die gelingende Bildung von Konsistenz im personalen Leben in der pluralistischen modernen Kultur stellt der integrative empirische Realismus daher ein wichtiges Werkzeug dar. Dieser Aspekt führt zur kritischen Funktion des integrativen empirischen Realismus, die sich bei der Betrachtung der zusammenfassenden Einschätzung der verschiedenen Facetten von Wirklichkeit erschließt. Cassirer unterscheidet erstens die kosmisch-anthropomorphen und physiognomisch prägnanten Wahrnehmungserlebnisse des mythischen Erlebens und der Religion, zweitens die perspektivischen Wahrnehmungserlebnisse unserer modernen Lebensansicht, in denen die Ausdruckswerte von allen höheren Lebewesen und bei allen höheren Lebewesen erkannt werden, aber keine kosmologische Rolle mehr spielen, und drittens die rein begrifflich erfahrene Wirklichkeit der modernen Naturwissenschaften, ohne hier einen metaphysischen Primat zu akzeptieren: „all these three stages have their definite functional value. None of them is mere illusion; every one is, in its measure, a step on our way to reality“.⁶⁹⁹ Es gibt keinen Grund jenseits metaphysischer Dogmen, eine dieser Stufen als wirklicher anzusehen als die andere, etwa weil sie nicht unmittelbar sinnlich erfahrbar wäre. Ebenso wenig kann man, innerhalb der drei von Cassirer genannten Stufen, die Kunst

698 Siehe Abschnitt D. I. und Abschnitt E. II. 2.

699 EM, S. 85/86.

schlüssig als realer als die Technik bezeichnen oder umgekehrt. Weil dem so ist, ergibt sich zusammen mit der Eigenschaft der symbolischen Formen, universell anwendbar und medial variabel zu sein, ein enormes kritisches Potential. Es können auf diese Weise nicht nur zielgerichtet und systematisch fundiert inhaltliche Fehler in philosophischen oder wissenschaftlichen Positionen geklärt werden, sondern es kann auch formal aufgezeigt werden, dass und warum Kategorienfehler und Reduktionismen nicht nur ein Beleg für die Schwäche des menschlichen Geistes sind, sondern (zumindest auch) Ausweis seiner fundamentalen Freiheit, zwischen verschiedenen möglichen Weltzugängen zu wechseln. Man gewinnt durch diese Analysen ein präzises Verständnis des Problems der Weltanschauung, wenn man darunter versteht, die Vielfalt der Wirklichkeit durch eine Einförmigkeit im Weltverstehen zu verfehlen. Aus dieser Perspektive zeigen sich bestimmte Formen des *Szientismus*, wenn etwa Ausdruckserlebnisse der alltäglichen Wahrnehmung als unreal oder weniger real bezeichnet werden, weil vermeintlich einzig die Fakten der Physik oder gar die Zahlen der Mathematik wirklich seien.⁷⁰⁰ Ein besonders bekannter Kategorienfehler dieser szientistischen Art ist das sogenannte Leib-Seele-Problem und das verwandte Problem des vermeintlich durch Analogieschluss möglichen Zugangs zu fremdpsychischen Erlebnissen, das dadurch entsteht, dass cartesische Kategorien fälschlicherweise auf lebendige Körper angewendet werden, eben weil symbolische Formen universell anwendbar sind.⁷⁰¹ In eine argumentationslogisch ähnliche Kerbe schlagen die unzähligen Versuche, durch den Verweis auf Physik und Chemie die Willens- und Handlungsfreiheit oder gar den eigenständigen Erlebnisgehalt des Menschen zu leugnen.⁷⁰² Eine auf diese Problematik fokussierte Cassirer-Interpretation hat Guido Kreis vorgelegt und die Philosophie der symbolischen Formen als die Art von Philosophie bezeichnet, „die man braucht, wenn man erkannt hat, daß die physikalistische Naturalisierung des Geistes notwendig scheitern muß“; allerdings wird sich in der Folge zeigen, dass seine Interpretation eine wesentliche Stärke des Cassirerschen Systems preisgibt und bei dem von Kreis selbst gesetzten Anspruch, eine „integrative reflexive Gesamtheorie unserer natürlichen und geistigen Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisse“ zu etablieren, die gegen Reduktionismen aller Art schützen soll, wesentlich schlechter abschneidet als eine kulturphilosophische Interpretation wie die hier vorgelegte.⁷⁰³ Denn erstens thematisiert und kritisiert Cassirer selbst beileibe nicht nur jede physikalistische Naturalisierung des Geistes, wie sie sich beispielsweise in der Reflexionsfigur des Laplace'schen

700 DA, S. 396ff. Eine solche, pythagoreische Position, die er bezeichnenderweise für eine platonische hält, vertritt beispielsweise Roger Penrose in *The Road to Reality*, S. 1027ff.

701 PhsF 3, S. 104ff.

702 Der Klassiker des Materialismus, *L'Homme Machine*, entfaltete seine Wirkung denn auch weniger durch hochwertige Analysen, sondern primär durch seine weltanschaulichen Provokationen. Vgl. La Mettrie. *Die Maschine Mensch*, S. 27.

703 CFG, S. 11.

Dämons zeigt und mit einem metaphysischen Begriff von Kausalität die Handlungsfreiheit des Menschen bestreitet, sondern ebenso die Reduktion menschlichen Erlebens und Handelns auf einen metaphysischen Willen zur Macht, einen Sexualtrieb im Sinne Freuds oder den Ökonomismus Marxens.⁷⁰⁴ Auch andere wissenschaftliche Reduktionismen in der Anthropologie werden als solche aufgedeckt, wenn Cassirer feststellt, dass es keine körperlichen Merkmale sind, die den Menschen im Sinne seiner Fundamentalanthropologie auszeichnen: „We cannot define man by any inherent principle which constitutes his metaphysical essence – nor can we define him by any inborn faculty or instinct that may be ascertained by empirical observation“.⁷⁰⁵ Zweitens aber ist die Bandbreite der kulturellen Reduktionismen weit größer als der Fokus auf Wissenschaft und Philosophie erkennen lässt. Die universelle Anwendbarkeit künstlerischer Kategorien zeigt sich, wenn sie sich auf eigentlich ethische oder allgemein-psychologische Probleme bezieht und so deren Charakter verkennt oder die Geltung ethischer Prinzipien leugnet, als *Ästhetizismus*. Eine spezifische Form des Ästhetizismus kritisiert Cassirer beispielsweise an Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*, da hier eine sogenannte *psychological fallacy* begangen wird und der ästhetisch einschlägige Theoriegehalt fälschlicherweise auf das Erleben eines spielenden Kindes übertragen wird.⁷⁰⁶ In ähnlichem Sinne kann man die Meinung, nach der ethisch-politische Probleme oder Probleme der Urteilskraft allesamt durch rein technische Anwendungen und maßgeschneiderte Geräte zu lösen seien, oder dass es so etwas wie genuin technische Werte gebe, als *Solutionismus* oder allgemeiner als *Technizismus* bezeichnen.⁷⁰⁷ Und schließlich sind die als Magie bezeichneten Bild- und Sprachzauber letztlich nichts anderes als eine (aus heutiger, pragmatischer Perspektive unzulässige) Anwendung der Sprache auf praktische Probleme, bei denen eigentlich der Werkzeuggebrauch angemessen wäre.⁷⁰⁸ Allen diesen Reduktionismen und Kategorienfehlern ist gemein, dass sie nur anhand einer alternativen Erklärung oder Bewertung des in Frage stehenden Phänomens aufweisbar sind, wobei manchmal nur das Phänomen als solches – wie das Phänomen des Ausdrucks – als nicht-illusionär zu konstatieren und hinzunehmen ist.⁷⁰⁹ Diesem systematischen Zweck dient der integrative empirische Realismus der Philosophie der symbolischen Formen, der den unterschiedlichen Weltzugängen ihren jeweiligen Platz zuweist und ihnen ihr relatives Recht zugesteht. Es diene daher auch dem in der Folge zu erbringenden

704 Cassirer, Ernst. *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, S. 9. sowie EM, S. 26. Eine weitere Form der Naturalisierung des Geistes, nämlich die biologistisch-rassistische Naturalisierung der Ethik und der Politik, wird behandelt im nächsten Abschnitt über den *Myth of the State*.

705 EM, S. 76.

706 EM, S. 180.

707 FuT, S. 182. „Sowenig die Technik, aus sich und ihrem eigenen Kreis heraus, unmittelbar ethische Werte erschaffen kann, sowenig besteht eine Entfremdung und ein Widerstreit zwischen diesen Werten und ihrer spezifischen Richtung und Grundgesinnung“. Siehe Abschnitt E. II. 3.

708 FuT, S. 155/156.

709 Dies ist die Grundeinsicht des Manuskripts *Über Basisphänomene* in MSF.

Nachweis weiterer, praktisch relevanter Reduktionismen und Kategorienfehler, eine eingehende Betrachtung des ethischen Ansatzes der Philosophie der symbolischen Formen vorzulegen. Bevor allerdings zu Cassirers Kritik am rassistischen Reduktionismus des Charakters und seiner zeithistorischen Diagnose einer Re-Mythisierung des politischen Denkens übergegangen wird, gilt es, die propädeutische und disziplinarische Rolle der Philosophie der symbolischen Formen für eine philosophische Anthropologie genauer zu konturieren. Dazu eignet sich in ausgezeichneter Weise das komplexe Verhältnis von Mensch und Generation.

4. Mensch und Generation in der Philosophie der symbolischen Formen

Die propädeutische und disziplinarische Rolle der Philosophie der symbolischen Formen für die philosophische Anthropologie kann über den gerade analysierten Beitrag zu einem integrativen empirischen Realismus hinaus auch an einem bestimmten Sachproblem aufgezeigt werden, das Ende der 1920er Jahre virulent geworden war. Es handelt sich um das sogenannte Generationenproblem. Hier ist damit in einem breit gefassten Sinne das Verhältnis des Gattungswesens Mensch zu seinen Individuen gemeint. Dies ist für das menschliche Selbstverständnis gerade deshalb elementar, weil sowohl die Individualität, als auch die Gemeinschaft beim Menschen Formen annehmen, die ihn vor allen anderen Lebewesen auszeichnet. Die theoretische Lage bezüglich dieses Sachproblems war vor allem durch die verschiedenen disziplinären Ansätze komplex, anhand derer das Verhältnis von Mensch und Generation durchdacht wurde. Prominent war vor allem Karl Mannheim, der 1927 in seinem für die Soziologie wegweisenden Aufsatz *Das Problem der Generationen* dargelegt hatte, auf welche theoretischen Probleme jede Behandlung des Generationswechsel stoßen musste.⁷¹⁰ Zwei Jahre später standen auch die zweiten Davoser Hochschulkurse, die nicht nur der Förderung interdisziplinären, sondern auch internationalen Denkens und Forschens dienen sollten, unter dem Titel *Mensch und Generation*. Diese vier Jahre lang im Jahresrhythmus stattfindenden Hochschulkurse sind seit langem Stoff der philosophischen Legendenbildung, aber auch Opfer verkürzter Darstellungen und generell unplausibler Einschätzungen geworden. Dazu gehört schon die Tatsache, dass die *Arbeitsgemeinschaft E. Cassirer und M. Heidegger*, so der offizielle Titel, meist nur unter dem Etikett der Davoser Disputation geführt wird. Wichtiger ist aber die Tatsache, dass die – weiter unten ebenfalls zu thematisierenden – politischen Ereignisse der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Überblendung der philosophischen Debatte zur Folge hatten, die den ohnehin vergleichsweise mageren sachlichen Gehalt großteils verdeckte. Wie ungeeignet die Davoser Disputation ist, um sich ein klares Bild von den philosophischen Positionen Heideggers und

710 Mannheim, Karl. *Das Problem der Generationen*, S. 1.

Cassirers zu machen, zeigt das Buch Peter E. Gordons, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, in welchem, trotz der expliziten Aufgabenstellung, die „Allegorisierung“ der Disputation – d.h. die Überblendung des philosophischen Gehalts durch einen politischen – zu vermeiden, großteils politisch inspirierte Klischees wiedergegeben werden.⁷¹¹ Aus diesen Gründen soll hier nicht näher auf die Debatte in Davos eingegangen, sondern stattdessen die Beiträge Cassirers zur möglichst weit gefassten Problemstellung Mensch und Generation gesichtet werden.⁷¹² Auf diese Weise wird in der Folge auch das politische Denken Cassirers als Beitrag zu diesem Sachproblem interpretiert und so systematisch integriert.

Das Verhältnis von Mensch und Generation ist in der Philosophie der symbolischen Formen und der zugehörigen Fundamentalanthropologie so komplex, dass man streng genommen nicht von einem allgemeingültigen Verhältnis in einem substantiellen Sinne sprechen kann. Dennoch kann man hier ebenso wie in der Frage nach dem Menschen eine funktionelle Einheit erkennen und so verschiedene Aspekte des Problems systematisch in Beziehung zueinander setzen. Neben den schon betrachteten einschlägigen Analysen aus den Abschnitten über die systematischen Grundlagen der PhsF, die Kulturphilosophie und den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen erlauben die späteren Überlegungen aus dem *Essay on Man*, weitere Facetten des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft zu erhellen, die in anderen Entwürfen der philosophischen Anthropologie aus methodischen Gründen nicht zur Sprache kommen. Auf diese Weise zeigt sich die mögliche methodische und inhaltliche Propädeutik und Disziplinierung, die die philosophische Anthropologie durch die Philosophie der symbolischen Formen erfahren kann, besonders deutlich.

Wie oben schon angedeutet, handelt es sich bei Cassirers kulturphilosophisch fundiertem Beitrag um eine Bemühung, die funktionelle Einheit der Kultur in der schieren Vielfalt ihrer Äußerungen zu erfassen. Dass diese funktionelle Einheit der Kultur *geschichtlich* gesehen kein Bild der Harmonie zwischen den Völkern und den Individuen innerhalb der Völker abgibt, wurde schon in den Betrachtungen zum ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen erläutert.⁷¹³ Fragt man jedoch mit anthropologischem Erkenntnisinteresse nach dem Verhältnis von Mensch und Generation, so zeigt sich, dass die spezifische Differenz menschlicher Gemeinschaften darin besteht, für das Individuum nicht lediglich ein äußerlicher Bestimmungsfaktor zu sein,

711 Der größte Wert des Buches liegt denn auch in der Darstellung der verschiedenen Phasen der retrospektiv-politischen Allegorisierung. Siehe *Continental Divide*, Kapitel 7: Philosophy and Memory, S. 323-351. Eine philosophiegeschichtliche Allegorisierung der Davoser Disputation hat Michael Friedman in seinem Buch *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, Heidegger* vorgelegt, in welchem er das gegenseitige Unverständnis der später sogenannten analytischen und kontinentalen Traditionen auf die in Davos verhandelten Unterschiede in der Kant-Interpretation zurückführt.

712 Schon die vorangegangenen Analysen zum Geist als Subjekt der Kultur, insbesondere die Betrachtung zur Endlichkeit der Individuen und der relativen Unendlichkeit des Kulturprozesses, zeigen präzise den Hintergrund von Cassirers Argumentation in Davos und seinen Beitrag zum Problemkomplex Mensch und Generation auf.

713 Siehe Abschnitt C. II. 1.

sondern umgekehrt auch von Individuen beeinflussbar zu sein.⁷¹⁴ Wenn man sich das seit der Antike ausgegebene Ziel der Selbsterkenntnis – also ein Bewusstsein der eigenen Individualität als Mensch – zu eigen macht, kann man mit Cassirer sagen, dass die Kultur als Ganze genommen der Prozess der fortschreitenden Selbsterkenntnis und damit auch der Selbstbefreiung des Menschen aus der einseitigen Bestimmung durch den sozialen Zusammenhang ist.⁷¹⁵ So lassen sich die Unterschiede, die sich in der Analyse der Grundstrukturen der symbolischen Formen zeigen, anhand der schon im Abschnitt über das Drama der Kultur vorgestellten Polarität von Konservierung und Innovation darstellen, wodurch man ein weiteres Kriterium für das Verhältnis von Mensch und Generation erhält. Besonders konservativ sind in diesem Sinne Verhältnisse, die wenig Raum für bewusst individuelle Handlungen und ihr Rückwirken auf die Gemeinschaft lassen, wohingegen es als innovativ gelten kann, wenn die Möglichkeiten des Zurückwirkens des individuellen Handelns auf die Gemeinschaft größer sind. Die verschiedenen relativen Polaritäten von Konservierung und Innovation der symbolischen Formen lassen sich in aufsteigender Reihenfolge wie folgt systematisieren.

Die konservativste Haltung und das am wenigsten auf bewusst individuelle Handlungen setzende Verhältnis von Mensch und Generation findet sich in den frühen Formen von Mythos und Religion; erst in der weiteren Entwicklung wird dieses starre Verhältnis schrittweise aufgelockert und weicht in den höheren Formen der Religion einem Verständnis für persönliche Individualität. Dieser Sachverhalt hat verschiedene Gründe, die in der Grundstruktur des mythischen und religiösen Denkens selbst zu finden sind. Dazu gehört die Tatsache der prinzipiellen Hochschätzung des Alters als eines legitimierenden Kriteriums: „What has its roots in this mythical past, what has been ever since, what has existed from immemorial times, is form and unquestionable“; es ist die Gemeinschaft selbst, die für das mythische Denken in seiner konservativen Haltung auf dem Spiel steht, und deswegen kann hier kein Raum für individuelles Denken, Handeln und Fühlen gelassen werden.⁷¹⁶ Das ganze existentielle Gewicht dieses Konservatismus erschließt sich erst, wenn man sich die Art der Gemeinschaft vergegenwärtigt, die in der mythischen Lebensform vorherrscht. Es geht hier nicht bloß um die partikulare Gemeinschaft eines bestimmten menschlichen Stammes, sondern um den Kosmos im Ganzen.⁷¹⁷ Denn im Denken und Empfinden des sogenannten primitiven Menschen gilt eine allgemeine *Solidarität des Lebens*, für die nicht nur die klassifizierende Unterscheidung des Menschen von allen anderen Spezies keine Bedeutung hat, sondern auch die Teilung eines Stammes in für sich selbst verantwortliche Individuen und

714 EM, S. 239. Für die vollständige kulturphilosophische Argumentation siehe Abschnitt B.

715 EM, S. 244.

716 EM, S. 240/241.

717 Vgl. die Betrachtungen über das Äquivalenzprinzip in der radikalen Metapher in Abschnitt A.

verschiedene Generationen von Individuen.⁷¹⁸ So widerspricht das mythische Weltbild dem Großteil der Vorstellungen, die der moderne europäische Mensch als selbstverständlich ansieht. Denn durch die allumfassende Solidarität des Lebens gibt es auch die Auffassung des Todes als eines natürlichen Ereignisses, das mit der Zeit für jedes lebende Wesen eintritt, für das mythische Denken nicht. Stattdessen wird jeder Todesfall als Ausnahme angesehen, bei der stets unnatürliche Gründe wie die böse Absicht eines anderen Stammes den Ausschlag geben.⁷¹⁹ Aufgrund dieser Lebensansicht sind im mythischen Denken auch Tiere oder verstorbene Individuen aus vergangenen Generationen reale Kräfte mit Einfluss auf das Geschehen, und nicht nur erinnerte Verwandte. Es ist klar, dass eine individuell zugeschriebene Verantwortung unter solchen Bedingungen nicht einmal denkbar ist. Schon etwas modifiziert tritt das Verhältnis von Mensch und Generation in den höheren Religionen auf, die zwar auch die Heiligkeit des Lebens kennen, aber gegenüber dem primitiven Mythos in verschiedener Hinsicht Raum für Individualität schaffen.⁷²⁰ Über die Stufen der Tätigkeitsgötter, der familiengebundenen, wohlmeinenden Hausgötter und die Form des individualisierten Polytheismus, die sich in den homerischen Göttern und ihren Beziehungen zu individuellen menschlichen Favoriten darstellt, werden Schritt für Schritt andere Facetten der Individualisierung geistig erobert.⁷²¹ Dieser Prozess kulminiert in den monotheistischen Religionen, die vor allem ethisch fundiert sind und das ganze Leben des religiösen Menschen, ja die Natur selbst, zum Ort eines ständigen Kampfes zwischen Gut und Böse machen, in welchem zur Orientierung das göttliche Gesetz dient: jede noch so kleine Handlung wird ethisch imprägniert, wobei die völlige Passivität der Verbote des mythischen Tabu-Systems mit seinem magischen Einschlag, das keinerlei persönliche Verantwortung kennt, durchbrochen wird und dem Bewusstsein moralischer Individualität weicht.⁷²² Für diese fortgeschrittene Religion kommt es buchstäblich auf jeden Einzelnen an und der Kampf zwischen Gut und Böse muss in jeder Generation neu ausgefochten werden. Auf diese Weise wird auch die rein negative Auffassung des mythischen Tabus transformiert zu einer positiven, inspirierenden Kraft des Glaubens und der religiösen Pflicht, die nicht mehr als rein körperlicher Zwang, sondern als geistige Selbstbestimmung erlebt wird.⁷²³

Auch in der Sprache zeigt sich auf besondere Weise die Polarität zwischen Konservierung und Innovation, die direkt mit dem Verhältnis von Mensch und Generation verknüpft ist. Die Sprache hat ihr konservatives Element, weil sie der Funktion der Kommunikation genügen muss, und andererseits ihr innovatives Element, weil die Übertragung der Sprache von einer Generation

718 EM, S. 91/92.

719 EM, S. 92.

720 EM, S. 105.

721 EM, S. 105-108.

722 EM, S. 110-114.

723 EM, S. 116/117.

zur nächsten nur durch einen je individuellen Aufbau der Sprache möglich ist und daher notwendig phonetischen und semantischen Wandel nach sich zieht.⁷²⁴ Der konservative Aspekt der Sprache hat vor allem mit den menschlichen Gemeinschaften zu tun. Denn die Sprache ist die gemeinschaftsbildende Kraft schlechthin, verbindet die Abfolge der Generationen und ermöglicht die Weise der Kommunikation, anhand derer sich Gemeinschaften im spezifisch menschlichen Sinne erst konstituieren, was andererseits gerade durch die Vielfalt der Sprachen eine scharfe Trennung zwischen den verschiedenen Gemeinschaften hervorruft.⁷²⁵ Der von Cassirer mit Humboldt so oft betonte Unterschied zwischen den Weltansichten der Sprachen ist daher oft auch ein Hemmnis für die Integration in ethische Gemeinschaften: wer nicht dieselbe Sprache spricht, gehört nicht zur Gemeinschaft. Dieses Problem lässt sich teilweise durch die Etablierung einer oft bereichsspezifischen Lingua Franca überwinden, wie im Bereich der Erkenntnis.

Der Bereich der Erkenntnis als Ausdruck des Verhältnisses von Mensch und Generation ist in der Philosophie der symbolischen Formen besonders intensiv durchdacht worden, und auch hier spielt die Polarität von Konservierung und Innovation eine wichtige Rolle. Dass die Innovation und der Erwerb neuen Wissens für die Erkenntnis zentral sind, versteht sich von selbst. Komplexer hingegen wird die Frage nach dem Erwerb und der Innovation, wenn man sie auf den Pol der Konservierung von Wissen bezieht. Dieser Sachverhalt zeigt sich im Werk Cassirers auf eigentümliche Weise. Denn der über die Generationen hinweg erzielte Fortschritt der Philosophie und der Wissenschaften seit der Renaissance ist nicht einfach nur Thema der (gewissermaßen neben den systematischen Schriften herlaufenden) vier Bände des Erkenntnisproblems. Die Absicht dieser Schriften, ja der philosophische Stil Cassirers überhaupt verweisen vielmehr überall auf die Tatsache, dass historisches Wissen nicht einfach existiert, sondern in jeder Generation neu angeeignet werden muss, und dass aus der Perspektive dieser so heterogenen Wissensbestände das Verhältnis von Mensch und Generation sich jeweils anders darstellt.⁷²⁶ So besteht der Philosophiehistoriker darauf, dass Geschichte weder historistisch verabsolutiert, noch lediglich unter dem Aspekt der Lebensdienlichkeit aufgefasst werden sollte, denn beide Extrempositionen scheitern notwendig daran, den kontinuierlichen Interpretations- und Neuinterpretationsprozess einsichtig zu machen, der nicht nur in der allgemeinen Geschichte, sondern auch der Wissenschafts-

724 EM, S. 241.

725 EM, S. 141. Dieses Problem zeigt sich in mythischen und religiösen Vorstellungen wie dem Turmbau zu Babel.

726 Um aus der Fülle des Erkenntnisproblems und seiner Geschichte nur zwei kontrastierende Beispiele zu nennen, sei einerseits auf die Ansicht Kants aus seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* hingewiesen, wonach sich die Menschheit nur über Generationen hinweg entfalten kann, und andererseits auf die Ansicht der darwinschen Evolutionstheorie, derzufolge der Mensch als Resultat millionenfacher Mutation und Anpassung an die Umwelt zu verstehen ist. In beiden Fällen spielt die Generationenfolge eine entscheidende Rolle, und doch erscheint der Mensch bei Kant und Darwin als ein völlig anderes Wesen. Schon die Fokussierung auf den biologischen Entwicklungsgedanken überhaupt zeigt eine Fülle ganz verschiedener Vorstellungen, Dogmen und Methoden. Vgl. Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem Band 4* in ECW 5, S. 174.

und Philosophiegeschichte zu beobachten ist und in dem mit der Zeit immer neue Perspektiven und Bedeutungsschichten der Quellen freigelegt werden.⁷²⁷ Eine andere Rolle spielt die Individualität des Forschers in der modernen Naturwissenschaft, da hier zwar einzelne Individuen große sachliche Fortschritte und Innovationen erzielen können, aber die persönliche Individualität nicht im Werk aufscheint, weil hier methodisch geradezu auf die Ausschaltung jeglichen Anthropomorphismus abgezielt wird.⁷²⁸

Komplex ist das Verhältnis von Innovation und Konservierung auch in der Technik.⁷²⁹ Hier schlägt vor allem zu Buche, dass das Verhältnis von Mensch und Generation auch davon abhängt, welchen Begriff von Technik man zugrunde legt. Denn Technik im Sinne von personaler praktischer Kompetenz muss von jeder Generation neu erlernt werden, wobei die zu lernenden praktischen Kompetenzen maßgeblich davon abhängen, welche Werkzeuge beziehungsweise Handlungsmittel eingesetzt werden: „Die Entdeckung des neuen Werkzeugs stellt eine Umbildung, eine Revolution der bisherigen Wirkungsart, des Modus der Arbeit selbst, dar. So wurde, wie man betont hat, mit der Nähmaschine zugleich eine neue Nähweise, mit dem Walzwerk eine neue Schmiedeweise erfunden“.⁷³⁰ Der Generationswechsel ist also wie bei der Sprache ein Innovationsfaktor, der besonders bei der Technik auf ihrer rein symbolischen Stufe zum Tragen kommt und sie zur kulturellen Kraft der Innovation *par excellence* macht. Zugleich ändert sich das Verhältnis verschiedener Gemeinschaften durch den zunehmenden Einsatz von Technik auf der rein symbolischen Stufe, denn die so verstandene Technik „steht unter der Herrschaft des »Sachdienstgedankens«, unter dem Ideal einer Solidarität der Arbeit, in der zuletzt alle für einen und einer für alle wirkt“, anstatt wie im Fall der mimischen oder analogischen Stufe, wo zwar die Individualität des Arbeitenden direkt und unlöslich mit dem Produkt verbunden ist, aber die geleistete Arbeit nur dem relativ engen Kreis der lokalen Gemeinschaft dient.⁷³¹ So wird die hohe individuelle Rückwirkung eines Ingenieurs auf die Gemeinschaft gewissermaßen erkaufte mit der Tatsache, dass seine persönliche Individualität – wie bei der naturwissenschaftlichen Erkenntnis – im Endprodukt nicht aufscheint.⁷³²

Wieder ein anderes Verhältnis zeigt sich in der Kunst. Hier wird zwar der ästhetische Formen- und Motivschatz wie in der Sprache von einer Generation an die nächste weiter gegeben, doch kriert in der Abfolge der schöpferischen Individuen jeder große Künstler in Bezug auf die

727 EM, S. 193-195.

728 EM, S. 244.

729 Im *Essay on Man* wird die Technik weder eigens erwähnt, noch wird sie anhand des Verhältnisses von Konservierung und Innovation durchdacht. Dennoch kann vor dem Hintergrund der in dieser Arbeit geleisteten Analysen zur Vieldeutigkeit des Technikbegriffs problemlos interpoliert werden.

730 FuT, S. 169.

731 FuT, S. 182/183.

732 FuT, S. 179.

eigentlich *ästhetische* Komponente des Kunstwerks jedes mal von Neuem; die strukturell angelegte Tendenz zur Innovation zeigt sich auch aufseiten der Rezeption, insofern große Kunstwerke von jeder Generation kraft der Individualität der Rezipienten neu für sich entdeckt und gedeutet werden, wobei sich den deutenden Individuen in diesem Prozess eine jeweils neue Seite ihrer eigenen Individualität erschließt.⁷³³ Die Polarität von Innovation und Konservierung ist für die historisch informierte Rezeption der Kunst besonders spannungsreich, insofern ohne den Bezug auf Traditionslinien der Interpretation schon die grundlegenden Aspekte mancher Werke nicht verständlich wären. So hat beispielsweise Giovanni Boccaccios Institutionalisierung der *Lectura Dantis* sogar den Namen der *Commedia* Dante Alighieris für die Nachwelt verändert, die sie seitdem als *Divina Commedia* kennt, und ohne die Interpretationen der Romantiker, welche im – bis dahin nur des Spottes würdigen – verrückten *Don Quijote* den heldenhaften Rebell gegen die allzu schale und prosaische Realität erkannten, wäre das bezaubernde Schillern des Romans weit ärmer. In den großen Kunstwerken zeigt sich daher die schöpferische Individualität des Künstlers, die aber gleichzeitig auch besonders großen Raum für immer neue individuelle Aneignungen lässt.

5. Die Vielfalt der Kultur und die symbolische Kompensation

Nimmt man diese Bestimmungen zur Polarität von Innovation und Konservierung zusammen mit der in den Überlegungen zum ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen gewonnenen Einsicht, dass für die charakterliche Orientierung der Individuen der Austausch mit anderen, unterschiedlichen Charakteren entscheidend ist, zeigt sich das folgende Bild des Verhältnisses von Mensch und Generation: Der Zusammenhang von Mensch und Generation erscheint in der Philosophie der symbolischen Formen vor allem ein Zusammenhang der Vielfalt und der inneren Pluralität der Kultur. Die symbolischen Formen sind vielfältig nicht nur deswegen, weil es überhaupt verschiedene symbolische Formen gibt. Sie sind auch deswegen vielfältig, weil ihre Bedeutungen in jedem Medium artikuliert werden können und es innerhalb einer bestimmten symbolischen Form die Abstufung einer mimischen, analogischen und einer rein symbolischen Stufe gibt, deren Existenz sich aber gegenseitig zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht ausschließt. Auch auf diese Weise gewinnt die wechselseitige charakterliche Orientierung an Komplexität und an Potential für die Ausbildung von Individualität, insofern innerhalb einer Generation die verschiedenen Individuen sich unterschiedliche symbolische Formen in unterschiedlichen Stadien aneignen.⁷³⁴ Da verschiedene symbolische Formen gleichzeitig existieren, entfernen sie sich im Zuge der Entfaltung ihrer inneren Form gemäß dem Aufbauschema und den ihnen inhärenten

733 EM, S. 242/243.

734 Vgl. hierzu den Abschnitt über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen.

Normen immer stärker von einander. Weiter oben wurde als wichtiger Beitrag Cassirers für die Einsicht in die Bedeutung der Pluralität in der Kultur seine Arbeit an einem integrativen empirischen Realismus herausgearbeitet: jede symbolische Form erschließt auf spezifische Weise einen besonderen Aspekt der kulturellen Wirklichkeit, ohne darum grundsätzlich realer oder weniger real als die anderen symbolischen Formen zu sein. Bei näherem Hinsehen zeigt sich dieser integrative empirische Realismus auch als Fundament einer kulturellen Kompensationstheorie *in nuce*.⁷³⁵ Um die systematische Bedeutung dieser Kompensationstheorie zu begreifen, gilt es, die verschiedenen systematischen Ursprünge zu einander in Beziehung zu setzen, um sie dann gegenüber anderen Kompensationstheorien abzugrenzen.

In Abschnitt A über die begriffstheoretischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen wurde dargelegt, dass zwischen verschiedenen Arten von Begriffen und den Lebensformen, in denen sie verwendet werden, erhebliche Intensitätsunterschiede zu konstatieren sind.⁷³⁶ Die kulturphilosophischen Reflexionen in Abschnitt B zeigten, dass durch die Etablierung eines intergenerationellen Zusammenhangs in den symbolischen Formen insofern bis zu einem gewissen Grad die Sterblichkeit der einzelnen Individuen kompensiert werden kann, als die von Cassirer sogenannte Überwindung der biologischen Schranke die Leistungen der menschlichen Individuen durch die Auswirkung von individuellen Handlungen auf das Bedeutungspotential der symbolischen Formen gewissermaßen zu konservieren vermag.⁷³⁷ Auf diese Weise wird grundsätzlich die Möglichkeit kontinuierlicher Entwicklung im menschlichen Symbolbewusstsein und damit die Kategorie des – wie auch immer gefassten – Fortschritts denkbar. Fasst man die Einsichten in die Intensitätsunterschiede verschiedener Lebensformen und in die Überwindung der biologischen Schranke in den symbolischen Formen zusammen, ergibt sich die Denkmöglichkeit, dass in weit fortgeschrittenen Kulturen – d.h. in solchen, in denen symbolische Formen auf ihrer rein symbolischen Stufe immer mehr auf das Ausdrucksphänomen verzichten – ein Mangel an Ausdruckserlebnissen und damit an existentieller Intensität entsteht. Eine Fehlinterpretation dieser Denkmöglichkeit, die vornehmlich auf die negative Rolle der Technik in der modernen Welt abzielt, hat vor allem John Michael Krois an verschiedenen Orten vorgelegt.⁷³⁸ Es handelt sich deswegen um eine Fehlinterpretation, weil sie auf der falschen Annahme basiert, dass zu einem gewissen Zeitpunkt nur noch die symbolische Form der Technik vorherrschen könne und beispielsweise die

735 Manche Aspekte dieser impliziten Kompensationstheorie waren schon vor der Davoser Disputation angelegt, manche kamen in dieser Disputation das erste Mal zur Sprache und manche wurden erst später im *Essay on Man* entwickelt. Hier sollen sie aus Gründen der Textökonomie zusammen dargestellt werden.

736 Siehe hierzu Abschnitt A. I. 2.

737 Siehe hierzu Abschnitt B. I.

738 SFH, S. 192. Konziser, aber ebenso falsch ist Krois, John Michael. *Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für die Sozialphilosophie*, S. 75ff.

Sprache, die in menschlicher Kommunikation immer an das Ausdrucksphänomen gebunden bleibt, vollständig marginalisiert werden könnte. Falsch ist eine solche Vorstellung aber auch deswegen, weil die symbolische Form der Kunst sich prinzipiell nicht über die Ausdrucks- und Darstellungsfunktion erheben kann, ohne ihr Wesen zu verlieren. Positiv gewendet kann man diese Überlegung zur Kunst als eine weitere Facette der impliziten Kompensationstheorie der Philosophie der symbolischen Formen ansehen. In diesem Sinne wäre die Kunst – als diejenige symbolische Form, die vor allem durch die Intensivierung der Wirklichkeit charakterisiert ist – in weit entwickelten Kulturen ein Hilfsmittel gegen den potentiellen Mangel an Ausdruckserlebnissen, der durch die Vorherrschaft von Naturwissenschaft und Technik auf ihrer rein symbolischen Stufe ausgelöst wird. Interessanter und für den Einzelnen auch relevanter als diese sehr allgemeine Kompensationsfunktion scheint jedoch die spezifischere Kompensationsfunktion zu sein, auf die Cassirer in seiner oben erwähnten Besprechung der Kunst und der Geschichte hinweist. Diese spezifische Kompensation beruht darauf, dass die im ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen aufgestellten Konsistenzforderungen im Denken und Handeln im echten Leben niemals vollständig erfüllt werden können, sondern Widersprüche und Enttäuschungen unvermeidbar sind. Es stellt eine Möglichkeit der Bewältigung der individuellen persönlichen Existenz dar, in Kunst und Geschichte die Enge und Beschränktheit des eigenen Lebens symbolisch zu kompensieren, indem man durch ästhetische Katharsis die eigenen Leidenschaften sublimiert und andererseits durch historische Perspektivierung innerhalb bestimmter Grenzen die Beschränktheit der eigenen historischen Perspektive aufhebt und gegenüber den eigenen Urteilen und Vorurteilen in ein freieres Verhältnis kommt.⁷³⁹ Denn das Person-Sein im hier entwickelten, anspruchsvollen Sinne stellt eine große existentielle Anstrengung dar und wird bisweilen als schwere Bürde empfunden, der man sich gerne entledigen würde. Aus dieser Perspektive zeigt sich ästhetisches Erleben, anders als manche Verwendung gerade auch des auf Hochkultur reduzierten Kulturbegriffs nahelegen scheint, keineswegs als bloßer Luxus, sondern als existentielles Bedürfnis und kompensierendes Darstellungsmittel würdevoll gelebter Individualität. Dass diese Kompensation in Geschichte und Kunst zwar vor allem auf das Individuum zielt, gerade dadurch aber auch das Potential hat, politische Verhältnisse zu beeinflussen, wird sich weiter unten zeigen. Für den Augenblick ist festzuhalten, dass die implizite Kompensationstheorie der Philosophie der

739 In diesem Sinne sind auch die Ausführungen Cassirers in Davos zu verstehen, Freiheit könne nur in der Befreiung bestehen: „Ich glaube, auch nach Heideggers Äußerungen heute früh, dass Freiheit eigentlich nur auf dem Wege der fortschreitenden Befreiung gefunden werden kann, der ja auch für ihn ein unendlicher Prozess ist. Ich glaube, dass er dieser Auffassung zustimmen kann. Wengleich ich sehe, dass hier das schwerste Problem liegt. Ich möchte, dass der Sinn, das Ziel in der Tat die Befreiung in diesem Sinne ist: „Werft die Angst des Irdischen von euch!“ Das ist die Stellung des Idealismus, zu dem ich mich immer bekannt habe“. Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 287.

symbolischen Formen gegenüber anderen Entwürfen der philosophischen Anthropologie, die in der geistigen Nachfolge des platonischen Mythos des Protagoras stehen und ihre Kompensationstheorien in *rein biologischem* Sinne denken und formulieren, *rein symbolisch* zu verstehen ist. Der paradigmatische Fall einer solchen biologischen Kompensationstheorie ist die Anthropologie Gehlens. Es geht Cassirer im Gegensatz zu Gehlen nicht um das bloße Überleben der individuellen Organismen, sondern um die geistige Bewahrung und Bewältigung gelebter Individualität. Aus dem sozialen Zusammenhang kann der Mensch prinzipiell nicht entkommen, sondern höchstens darauf zurückwirken. Aber diese Tatsache kann, ebenso wie die Tatsache der Sterblichkeit, symbolisch kompensiert und auf diese Weise existentiell bewältigt werden. Die symbolische Kompensation kann dem Menschen dabei helfen, die Verantwortung des Person-Seins wahrzunehmen, insbesondere dann, wenn kontingente historische Faktoren das Bedürfnis verstärken, sich der Verantwortung individuellen Urteilens und Handelns zu entziehen. Insofern erscheint die implizite Kompensationstheorie des *Essay on Man* als Glied der komplexen Philosophie der Freiheit Cassirers, zu der als weiteres Glied die Einsicht des integrativen empirischen Realismus gehört, dass es keinen allgemeinen Zwang geben kann, auf einen bestimmten Weltzugang, d.h. eine bestimmte symbolische Form, verpflichtet zu werden: „It is characteristic of the nature of man that he is not limited to one specific and single approach to reality but can choose his point of view and so pass from one aspect of things to another“.⁷⁴⁰ Bevor im letzten Abschnitt dieser Arbeit eine nähere Analyse der Cassirerschen Philosophie der Freiheit vorgelegt wird, gilt es noch weitere Facetten des Verhältnisses von Mensch und Generation zu beleuchten. Dabei handelt es sich um eine nicht mehr nur theoretische, sondern vor allem praktische Krise im Selbstverständnis des Menschen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die das Fundament der ethischen Freiheit, wie Cassirer es sieht, nämlich die Kategorie der Person, bedrohte. Gleichzeitig zeigt sich dabei, dass der Interpretationsansatz Guido Kreis', auf kulturphilosophische Fragestellungen grundsätzlich zu verzichten, nicht nur eine Verfehlung des Cassirerschen Philosophieverständnisses darstellt, sondern auch ein bedeutende Einschränkung in den Analysemöglichkeiten der Naturalisierung des Geistes. Es handelt sich dabei um diejenige Art der theoretischen und praktischen Verfehlung von personaler Individualität, die den ethischen Charakter von Personen durch die Zuschreibung vermeintlich rassisch, religiös oder durch das Geschlecht bedingter Eigenschaften verdeckt und damit nicht nur die Anerkennung von Personen, sondern die Rolle der Philosophie in der Kultur selbst gefährdet.

740 EM, S. 183/184. Mehr zu diesem Aspekt im Abschnitt über den Geist der Technik und die Philosophie der Freiheit.

6. Der Begriff der Nation, universelle Partizipation und die Verfehlung persönlicher Individualität im rassistischen Denken

Cassirers Denken hat im ethisch-politischen Kontext beim Thema personaler Individualität einen Einschlag, der in der bisherigen Forschung relativ selten ausführlich im systematischen Gesamtzusammenhang zur Sprache gekommen ist.⁷⁴¹ Es handelt sich dabei um die explizit anti-rassistische Ausrichtung der Philosophie der symbolischen Formen und ihren Bezug auf die klassische deutsche Philosophie.⁷⁴² Diese Ausrichtung ist nicht zuletzt auf persönliche Erfahrungen Cassirers gegründet, hat aber schon früh in der akademischen Karriere des jüdischen Denkers eine genuin philosophische Begründung erhalten. Die genauere Betrachtung dieses Aspekts der Philosophie der symbolischen Formen dient nicht nur der Vorbereitung des Abschnittes über die politische Philosophie, sondern hat auch den Vorteil, einige hartnäckige Vor- und Fehlurteile über den Philosophen Cassirer als Person zu entkräften.

Ernst Cassirers philosophischer Lehrer Hermann Cohen wurde in der Folge der Veröffentlichung seines Buches über das Verhältnis von *Deutschtum und Judentum* im Jahre 1915 massiv antisemitisch angefeindet. In diesem Buch wurden nicht nur, wie der Untertitel verrät, grundlegende Überlegungen über die Begriffe des Staates und des Internationalismus angestellt, sondern auch eine Reflexion über die griechischen und jüdischen Quellen des Christentums und des Deutschtums.⁷⁴³ Gegen die von Cohen vertretenen Thesen richtete sich der Philosoph Bruno Bauch in seinem Aufsatz über den *Begriff der Nation*. Er vertrat dort die Ansicht, dass Cohen als Jude prinzipiell nicht in der Lage sei, den deutschen Denker Kant angemessen zu verstehen und zu interpretieren. Cassirer antwortete auf die Angriffe Bauchs und der ebenfalls antisemitisch argumentierenden Leonore Ripke-Kühn in einer nicht veröffentlichten Replik zunächst allgemein und in seiner Eigenschaft als Herausgeber der Schriften Kants, was auch die frappierende Aussage erklärt, dass sich über die „Angriffe auf Juden und Judentum“ eigentlich „gleichmütig und gelassen“ hinweggehen ließe, wenn nicht im selben Zuge die „Helle und Klarheit der Grundbegriffe

741 Der wichtigste Beitrag zu diesem Punkt ist Thomas Meyers *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit*, wo allerdings die Bauch-Affäre weder im systematischen Zusammenhang mit dem *Myth of the State*, noch mit dem Personen- oder Freiheitsbegriff untersucht wird. Auch die Betrachtungen zum Kulturbegriff lassen eine systematische Integration dieser Problembestände vermissen. Vgl. Meyer, Thomas. *Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit*, S. 59.

742 Man muss festhalten, dass Cassirers Lektüren des deutschen Idealismus zum Problem des Rassismus an dieser Stelle durchaus selektiv sind. So werden Strukturanalysen Kants, Fichtes und Hegels herangezogen, um das anti-rassistische Potential des deutschen Idealismus zu betonen, während andere, als rassistisch einzustufende Ausführungen nicht zur Sprache kommen. Als negative Beispiele seien hier Kants *Vorlesungen über Physische Geographie*, Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und vor allem Fichtes massiv judenfeindliche Äußerungen in seinem *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* genannt.

743 Cohen, Hermann. *Deutschtum und Judentum*, S. 5.

des deutschen Idealismus“ verdunkelt und dessen „ethische Kraft und Größe“ verneint würde.⁷⁴⁴ Man sieht: Cassirer fasste 1916 den Antisemitismus Bruno Bauchs nicht primär als politisches, sondern als philosophisches Problem, zu dessen Bearbeitung ihm zufolge gerade die Autoren des deutschen Idealismus sachlich viel beigetragen hatten. Der Einschlag der Polemik gegen Bauch ist folglich nicht unmittelbar moralisch, sondern logisch: „Wohin geraten wir, wenn in dem Streit um die Gültigkeit eines Satzes nicht mehr sein reiner Inhalt massgebend ist, wenn seine Entscheidung nicht mehr von seinen logischen Voraussetzungen und Gründen, sondern von der Persönlichkeit seines Urhebers hergenommen werden soll?“⁷⁴⁵ Was Cassirer Bauch vorhält, sind nicht seine persönlichen antisemitischen Vorurteile, sondern Logikfehler, nämlich der „Rückfall in den gewöhnlichsten Fehler des Psychologismus“, der sich daran zeige, dass dieser „von den rein in der Sache liegenden Bestimmungen auf die Eigenart der philosophischen Individuen“ schließe.⁷⁴⁶ Wie die Ausführungen in Abschnitt C. I. 3. gezeigt hatten, wird der Charakter von Personen konstituiert durch das Handeln und seine intuitive Anerkennung, und die von Bauch nicht anerkannten Leistungen Cohens beruhen auf einer rassistischen *petitio principii*, nämlich der Behauptung, die realiter erbrachten Leistungen Cohens hätten von ihm aufgrund seines Jude-Seins nicht erbracht werden können. Um den haarsträubenden Sophismus Bauchs offenzulegen, dreht Cassirer die Fragerichtung um und zeigt, dass mit Bauchs Behauptung nichts über Charakter und Begabung von Kant-Interpreten gesagt wäre, sondern nur über den gescheiterten Versuch, die Philosophie auf das Niveau einer echten Wissenschaft zu erheben.⁷⁴⁷ Eine nationale Transzendentalphilosophie sei so sinnwidrig wie eine nationale Mathematik. Auch in der Ethik habe Kant mehr als deutlich gemacht, dass ethische Ansprüche für jede Art von Vernunftwesen Geltung haben müssen und man den kategorischen Imperativ um seinen Status als kategorischen bringen würde, wenn er nur für besondere Völker – d.h. hypothetisch – Geltung beanspruchen könnte.⁷⁴⁸ In überaus treffender geistesgeschichtlicher Argumentation fragt Cassirer weiter, was Bauchs Argument für die Aneignung griechischen Geistes durch deutsche Dichter und Denker implizieren würde, nämlich dass sie eine bloße Schimäre wäre. Daraufhin wird Bauchs Aufsatz selbst thematisiert. Cassirer kritisiert einerseits den zentralen Begriff der Mitgeborenen (*connati*), der auf nichts anderes verweise als auf gemeinsame „Abstammung und Blutsverwandtschaft“ und andererseits die Behauptung Bauchs, ein zukünftiger Anthropologe würde seinen Schädel unmittelbar als einen germanischen erkennen; mit großartiger, souveräner polemischer Ironie verweist Cassirer auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* und die dortige ruppige Polemik, wonach

744 Cassirer, Ernst. *Zum Begriff der Nation* (im folgenden zitiert als BN) in ECN 9, S. 29-31.

745 BN, S. 34/35.

746 BN, S. 35-37.

747 BN, S. 37/38.

748 BN, S. 40.

Menschen, die ihren Schädel oder sonstige Merkmale ihres Körperbaues für ihren Charakter hielten, zur Aufdeckung ihres Kategorienfehlers erst eine Ohrfeige gegeben und dann der Schädel eingeschlagen werden sollte.⁷⁴⁹ Die Größe der klassischen deutschen Philosophie sei nicht auf bestimmte völkische Eigenheiten des sogenannten Deutschtums zurückzuführen, sondern im Gegenteil auf die Überwindung tribalistisch-völkischen Denkens durch die klare Herausarbeitung ethischer Geltungsansprüche:

Die Sonne der Rassengemeinschaft leuchtet über Weise und Toren, über Gerechte und Ungerechte. Eine Norm aber gewinnen wir erst, wenn wir das, was die einzelnen Völker in ihrer Geschichte für sich erstrebt, was sie als Gebot und Forderung vor sich hingestellt haben, vergleichen und wenn wir das Mass der tatsächlichen Erfüllung dieser Forderung abschätzen. Auf solchen Momenten beruht die ideale Continuität und der ideale Zusammenhang jeder nationalen Geschichte.⁷⁵⁰

Die ideale Kontinuität der Geschichte einer Nation ist ein Produkt der tatsächlichen Erfüllung der geistigen Normen mit Leben. Bedenkt man sowohl den universalistischen, als auch den handlungstheoretischen Einschlag des ethischen Ansatzes der Philosophie der symbolischen Formen, fällt sofort auf, dass jede auf vermeintlicher Rassengemeinschaft beruhende Norm in sich widersprüchlich ist, weil es keine Handlungen gibt, die die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stamm ermöglichen könnten. Das Verhältnis von Juden und der deutschen Nation deutete Bauch daher mit dem Schema vom deutschen Wirtsvolk und jüdischen Gastvolk, demzufolge echte Partizipation von Juden an der deutschen Nation und der deutschen Kulturarbeit prinzipiell unmöglich sei.⁷⁵¹ Es ist angesichts der jahrhundertelangen regen Teilnahme jüdischer Dichter und Denker am deutschen Geistesleben nicht verwunderlich, dass Cassirer die Versicherung Bauchs, keinen blinden Antisemitismus zu vertreten, weder überzeugen noch beruhigen konnte. Es sei im Gegenteil noch mehr Verständnis für einen blinden persönlichen Affekt aufzubringen als für eine vermeintlich durchdachte geschichtsphilosophische Pseudotheorie, die durch völlige Lebensfremdheit, unbotmäßige Vereinfachung und einer Schematisierung entlang der Differenz von Einheimischen und Fremden gekennzeichnet sei.⁷⁵² Die Teilhabe an einer nationalen geistigen Kultur ist in normativer Hinsicht kein Geburtsrecht oder ein sich daraus ableitender Automatismus der Bildung, sondern zeigt sich nur im Handeln selbst. Nicht die bloße Einförmigkeit einer Blutsverwandtschaft ist Cassirer zufolge gefragt, sondern vielmehr die komplex-konkrete Einheit in der Differenz.⁷⁵³ Die Verweigerung, Juden an der Arbeit am Deutschtum mitwirken zu lassen, bedeute nicht nur für Juden, sondern auch für Deutsche eine Verarmung und Erniedrigung, insofern

749 BN, S. 42/43.

750 BN, S. 44/45.

751 BN, S. 46-48.

752 BN, S. 49.

753 BN, S. 55.

Deutsche sich nicht als freie Personen anerkennen und erkennen würden, würden sie nicht ihrerseits Juden ebenso als freie ethische Personen anerkennen: „man beschränkt damit im Grunde nicht den andern, sondern nimmt sich nur selbst die Weite und die Freiheit des Blicks“.⁷⁵⁴

Der Blick auf diese wehrhafte Polemik Cassirers – die aufgrund der schlagenden Widerlegungen anhand bekannter Positionen des deutschen Idealismus als eine der philosophisch hochwertigsten Polemiken des 20. Jahrhunderts bezeichnet zu werden verdient – zeigt nicht nur, wie falsch das noch von Peter Gordon perpetuierte Klischee ist, demzufolge Cassirer ein „philosophical and political moderate who was reluctant to engage in any sort of polemic“ gewesen sei.⁷⁵⁵ Man erkennt darüber hinaus, dass Cassirer schon lange vor seiner – vermeintlich erst ab Mitte der 1930er Jahre erfolgten – Hinwendung zum Weltbegriff der Philosophie politisch relevante Gedanken formuliert hatte, in denen nicht nur die Rolle der Philosophie in der Gesellschaft, sondern auch die gesellschaftlichen Voraussetzungen des Philosophierens reflektiert wurden.

Blickt man von hier aus zurück auf die Krise des Wissens und den Ausdruck, den diese Krise in der Frage nach dem Menschen erhalten hat, erkennt man zugleich die immanente Beschränkung, die jeder anthropologischen Behandlung der Ethik und der politischen Philosophie inhärent ist. Denn rassistischen Vorurteilen und deren Institutionalisierung ist argumentativ aus der Perspektive der Anthropologie nicht beizukommen. Dies zeigt sich nirgends so deutlich wie bei den zahlreichen fehlgeschlagenen Versuchen, den *Myth of the State* anhand der Pathologie des Symbolbewusstseins zu verstehen, anstatt eine präzise Analyse des Personenbegriffs und der Wirkung der Technik der modernen politischen Mythen durchzuführen. Es ist ein wesentlicher Teil der disziplinarischen und propädeutischen Rolle der Philosophie der symbolischen Formen für die philosophische Anthropologie die Eigentümlichkeiten der verschiedenen symbolischen Formen gerade mit Blick auf die Frage nach dem Menschen herauszuarbeiten. So ist die Suche nach menschlicher Selbsterkenntnis von Anfang an durch eine fundamentale Mehrdeutigkeit charakterisiert: der Mensch, der sich selbst erkennen soll, kann einerseits als Gattungswesen *animal symbolicum*, andererseits als persönliches, rechtlich verantwortliches Individuum aufgefasst werden. Doch nicht alle symbolischen Formen eignen sich für die Selbsterkenntnis im Sinne personaler Individualität. So kann die Selbst-Auslegung und Selbst-Thematisierung anhand der Physik, der Chemie oder Biologie interessante Fakten über den Mensch als Gattungswesen herausfinden, wie etwa die durchschnittliche Menge Blut im menschlichen Körper. Über den Mensch als handelndes, geschichtliches Individuum erfährt man auf diese Weise aber nichts. Es ist der Mensch als konkrete Person, der sein Leben in einem emphatischen Sinne *führen* muss und in

754 BN, S. 59.

755 Gordon, Peter. *Continental Divide*, S. 329.

Geschichte, Kunst und Philosophie in den Blick genommen wird. Insofern es vor allem die Organisationsform des Staates ist, in dem sich die Verbindung von Ethik und politischer Philosophie zeigt, stellt sich das Problem von Mensch und Generation oder Individuum und Gesellschaft in der politischen Philosophie Cassirers auf eine Weise, die in den bisherigen Analysen nur am Rande aufgeschienen ist.

III. Die Krise politisch-ethischen Denkens und Handelns. Nationalsozialistische

Herrschaftstechniken, ihr Charakter und ihre Grundlagen

Ernst Cassirers Spätwerk zur Entwicklung des politischen Denkens referiert mit Blick auf den historischen Wendepunkt, der in Machiavellis politischer Philosophie erkannt wird, das Wort des antiken Grammatikers Terentianus Maurus, wonach das Schicksal eines Buches von den Fähigkeiten seiner Leser abhängt („»Pro captu lectoris habent sua fata libelli.«“).⁷⁵⁶ Diese Beobachtung gilt in besonderer Weise für *The Myth of the State* selbst, das von den verschiedensten Interpreten so gründlich missverstanden wurde wie vielleicht kein zweites Werk Cassirers. Dies gilt für einzelne Thesen des Buches ebenso wie für das grundlegende Verständnis dessen, was hier angestrebt wird und *a fortiori* für die Einordnung in den systematischen Zusammenhang des Gesamtwerkes und die Konsequenzen für die Cassirersche Kulturphilosophie als Ganze. Besonders bemerkbar macht sich hier die Beschränktheit solcher Interpretationsansätze, die eine Kontextualisierung mit Werken desselben thematischen Einschlages anderer Autoren vornehmen, ohne zuvor eine angemessene systematische Integration innerhalb des Cassirerschen Werkes durchzuführen. Dieser systematischen Integration dienen auch die vorangegangenen Analysen zur humanistischen Kulturphilosophie und der Technik als symbolischer Form, zum ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen sowie zur geistigen Signatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wie sie sich in der Entwicklung der symbolischen Form der Erkenntnis und der Technik, aber auch der Frage nach dem Menschen im Allgemeinen und dem Verhältnis von Mensch und Generation im Besonderen darstellte. Das Selbstverständnis des Menschen als ein sowohl politisches, als auch selbstbestimmtes Lebewesen ist der Einsatz, um den es Cassirer in seinem letzten Buch ging. Wie sich zeigen wird, spielt ein bestimmter Begriff von Technik, nämlich der Begriff der Technik im Sinne personaler praktischer Kompetenz, eine besonders wichtige Rolle sowohl für das Verständnis der Hauptthese des *Myth of the State*, als auch für die systematische Integration dieser These in den Gesamtrahmen der Philosophie der symbolischen Formen. Dieser Begriff von praktischer Kompetenz soll in der Folge in systematischer Bezugnahme auf die eben angesprochenen Analysen dargestellt, in seinen Auswirkungen entwickelt und seine Stellung im

⁷⁵⁶ Cassirer, Ernst. *The Myth of the State* (im folgenden zitiert als MS), S. 117.

System der Philosophie der symbolischen Formen erläutert werden, um Bedeutung und Anspruch des *Myth of the State* zu klären.

1. Die Geschichte der politischen Philosophie aus der Perspektive des Kampfes gegen die mythischen Elemente politischen Denkens

Eine erste Annäherung an den sachlichen Gehalt des *Myth of the State* erlaubt eine kurze Betrachtung zur Form des Werkes. Analog zu den Büchern über die symbolischen Formen der Sprache, des mythischen Denkens und die Erkenntnis legt Cassirer auch im *Myth of the State* eine Darstellung von Beiträgen aus der Geschichte des politischen Denkens vor, um seine systematische Position zu konturieren. Um zu beurteilen, wie plausibel seine These und ihre systematische Begründung ist, hilft es zu sehen, was hier *nicht* angestrebt wird: Es wird weder allgemein nach dem Wesen des Totalitarismus gefragt oder eine Kritik des sozialen Radikalismus als solchem vorgelegt (ergo geht es hier nicht um den Sowjet-Kommunismus), noch wird das Ende des Bürgertums untersucht, auch wenn gewisse Aspekte von Fragestellungen dieser Art in die Untersuchung mit einfließen.⁷⁵⁷ Vor allem aber wird keine historisch und kulturell allgemeingültige Engführung von Experimentalwissenschaft (als *pars pro toto* einer historisch unbestimmten „Aufklärung“) und Mythologie durchgeführt oder gar ein notwendiges Umschlagen dieser Momente ineinander konstatiert, wie dies die Kritische Theorie tat.⁷⁵⁸ Schließlich greift es auch zu kurz, Cassirers Ansatz schlicht als eine Variation des psychoanalytischen Regressions-Topos zu begreifen oder eine systematische Verbindung mit den pathologischen Untersuchungen aus *PhsF 3* anzustreben.⁷⁵⁹ Stattdessen wird im *Myth of the State* zunächst eine durchaus idiosynkratische

757 Die Frage nach dem Wesen des Totalitarismus, also einer Regierungsform, die sowohl dem Nationalsozialismus, als auch dem Sowjet-Kommunismus zugrunde liegt, stellte Hannah Arendt in ihrem Aufsatz über *Ideology and Terror. A Novel Form of Government*. Eine allgemeine Kritik des sozialen Radikalismus legte Helmuth Plessner in seiner Arbeit über *Die Grenzen der Gemeinschaft* vor. Das Ende des Bürgertums konstatierte Ernst Bloch in seiner marxistisch inspirierten Analyse über die *Erbschaft dieser Zeit*.

758 Es gehört daher zu den größten Fehlleistungen der Cassirer-Forschung, dass immer wieder versucht wurde, eine Übereinstimmung Cassirers mit den Thesen der *Dialektik der Aufklärung* oder gar ihre Vorwegnahme in Band 2 der *Philosophie der symbolischen Formen* zu behaupten. Eine detaillierte Widerlegung dieses Ansatzes mit Blick auf den *Myth of the State* folgt im Verlauf der Entfaltung des Begriffs der Technik der modernen politischen Mythen. Der grundsätzliche Mangel an Plausibilität eines solchen Vorgehens zeigt sich aber schon in der systematisch begründeten, grundsätzlichen Ablehnung Cassirers gegenüber einer Identifizierung von mythischem Denken und Leben mit der Experimentalwissenschaft, die weiter oben schon angesprochen wurde und durch die Frazer-Rezeption Horkheimers und Adornos auch die Grundlage der *Dialektik der Aufklärung* bildet. Eine explizite methodische Kritik an Frazers Thesen findet sich nicht nur in *Form und Technik*, sondern auch im *Essay on Man* und im *Myth of the State* selbst. Vgl. FuT, S. 153-155 sowie 159/160; EM, S. 84 sowie S. 100; MS, S. 11/12.

759 Wieso dies unmöglich ist, wird weiter unten im einzelnen entwickelt. Es sei hier lediglich angemerkt, dass die Behauptung Blumenbergs, was Cassirer im *Myth of the State* registriert habe, sei „im Grunde eine einzige romantische Regression“, die für die Philosophie der symbolischen Formen ein „Gebiet ihrer Ratlosigkeit“ darstelle, völlig unzutreffend ist; sie basiert auf der ebenfalls falschen Annahme, die Philosophie der symbolischen Formen sei geschichtsphilosophisch auf die wissenschaftliche Erkenntnis ausgerichtet. Vgl. Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*, S. 59/60.

Lesart der Geschichte des politischen Denkens vorgelegt, die – ausgehend von den Einsichten in die Struktur des mythischen Denkens und seiner sozialen Funktion – die Aufgabe der politischen Philosophie im Aufbau einer rationalen Theorie des Staates sieht und das mythische Denken als Hemmnis für das Vollbringen dieser Aufgabe erkennt.⁷⁶⁰ Anhand der Stationen der frühen griechischen Philosophie, Platons *Politeia*, den religiös-metaphysischen Hintergründen und der Staatstheorie der Philosophie des Mittelalters bis zur frühmodernen politischen Theorie Machiavellis wird eine Geschichte kontinuierlicher Orientierung des rationalen politischen Denkens an der Frage der Gerechtigkeit erzählt, die bis zu den universalistischen Bekenntnissen der Aufklärung reicht.⁷⁶¹ Erst im dritten und letzten Abschnitt wird die Durchdringung des politischen Denkens mit mythischen Elementen thematisiert, und auch hier muss für eine angemessene Interpretation zwischen politischem Denken und politischer Praxis unterschieden werden. Obzwar die zeitdiagnostischen Positionen zum Nationalsozialismus, die den argumentativen und systematischen Kern des *Myth of the State* ausmachen, auf wenige Seiten am Ende des Buches zusammengedrängt sind, ist es für das Verständnis des gesamten Ansatzes wichtig, die historische Argumentation nachzuvollziehen.

Der *Politeia* kommt Cassirer zufolge in der Geschichte des rationalen Staatsdenkens ein Sonderstatus zu, der sich nicht nur aus der methodischen Neufassung des Problems der individuellen Ethik und Psychologie im Sinne einer Untersuchung aus der Perspektive des politischen Lebens ergibt, sondern auch aus der mythologiekritischen, dialektisch fundierten Idee des Guten, die dem Postulat der Gerechtigkeit als höchstem Ziel eines jeden Staates sein volles Gewicht gab: Die Gerechtigkeit ist bei Platon nicht mehr eine Tugend unter anderen, sondern das allgemeine Prinzip der Regelmäßigkeit und Ordnung, das für jede rationale Staatstheorie leitend sein muss, die sich nicht nur mit der Praxis des Regierens, sondern der Wissenschaft vom Regieren befasst.⁷⁶² Der Kampf Platons gegen den Mythos ist also ein Spezifikum der rationalen Staatstheorie, weil es hier – anders als in der Naturphilosophie des *Timaios* – einerseits darauf ankommt, der sittlichen Umklammerung durch mythische Vorstellungen zu entfliehen, andererseits aber das entgegengesetzte Extrem zu vermeiden, das in der sophistischen Lehre des Thrasymachos zu erkennen ist, der Gerechtigkeit nur als das Recht des Stärkeren ansieht. Machthunger und Gerechtigkeit gelten seitdem als sich gegenseitig ausschließende Pole der politischen Philosophie. Sie artikuliert stattdessen die basale Einsicht, dass sowohl Individuen, als auch die politische

760 MS, S. 53.

761 Eine eingehende Darstellung der Staatstheorien des deutschen Idealismus hatte Cassirer in *Freiheit und Form* gegeben. Da es ihm im *Myth of the State* aber um die mythischen Elemente geht, die durch die Technik der modernen politischen Mythen vereint wurden, spielen die Gedanken Humboldts, Schellings und Fichtes dort keine Rolle.

762 MS, S. 61-69.

Gemeinschaft ihr Schicksal nicht nur passiv hinnehmen dürfen, sondern es aktiv gestalten müssen.⁷⁶³ Ohne das in jedem individuellen Bewusstsein verankerte Wissen um die Rolle der Gerechtigkeit ist die bloße Macht eines Staates nicht nur keine eigentliche Stärke, sondern geradezu die Schwäche jedes politischen Gemeinwesens.⁷⁶⁴

Die mittelalterliche Staatstheorie bei Augustinus und Thomas von Aquin nahm den platonischen Ansatz auf, modifizierte ihn aber anhand christlicher Doktrin. Der Staat als solcher konnte für den Kirchenvater ebenso wenig ein Ort der Erfüllung sein wie die Dialektik der Weg zur Weisheit; das relevante Wissen ist für Augustinus das geoffenbarte religiöse Wissen, das auf das mosaische Prinzip eines personalen göttlichen Gesetzgebers verweist und sich vom unpersönlichen, rationalistischen Verständnis des Gesetzes bei den Griechen fundamental unterscheidet.⁷⁶⁵ Für das mittelalterliche Staatsdenken, wie es bei Augustinus präformiert wird, ist nicht der Intellekt, sondern der göttliche Wille die entscheidende Instanz jeder an der Gerechtigkeit orientierten Staatstheorie, und das platonische Gute wird fortan identifiziert mit dem Willen Gottes, der durch die Propheten geoffenbart wurde und nun offen zutage liegt.⁷⁶⁶ Dies bedeutete neben der nicht mehr gegebenen Selbstgenügsamkeit der platonischen Idee des Guten auch, dass die platonische Gerechtigkeit, verstanden nicht als Gleichheit der Rechte und Pflichten, sondern als eine Art geometrische Proportionalität innerhalb des Staates, für das mittelalterliche Staatsdenken keine Gültigkeit mehr haben konnte: Über die Zwischenstation des stoischen Egalitarismus der menschlichen Urteilsfähigkeit, der sich im römischen Denken eingebürgert hatte, wurde durch das Dogma der Gottesebenbildlichkeit die prinzipielle Ablehnung von Sklaverei und Unterdrückung im politischen Denken etabliert und die Macht jeden politischen Herrschers als von göttlicher Macht und Gerechtigkeit beschränkt angesehen.⁷⁶⁷ Die Frage nach der offensichtlichen Ungerechtigkeit der politischen Wirklichkeit war aus der Perspektive der christlichen Denker ganz natürlich anhand der Ursünde zu beantworten, was den Intellekt zwar nicht gänzlich unbrauchbar machte, aber ihn im System des Thomas von Aquin auf den Bereich der Natur einschränkte, dem das geoffenbarte Reich der Gnade gegenüber stand.⁷⁶⁸ Die soziale Ordnung und damit der Staat gehörte für Thomas dem Reich der Natur an, in welchem der Mensch seine rationalen und moralischen Kräfte zur Entfaltung bringen darf und soll, ohne dass dadurch die Erhabenheit Gottes und seines Reiches der Gnade geschmälert würde: Der Mensch erweist sich durch seine eigenen Leistungen als der Gnade würdig, die die göttliche Vervollständigung der konstitutiv unvollkommenen menschlichen Gerechtigkeit

763 MS, S. 71-75.

764 MS, S. 75.

765 MS, S. 77-80.

766 MS, S. 84.

767 MS, S. 97-104.

768 MS, S. 111-113.

ermöglicht.⁷⁶⁹

Einen Einschnitt in der Geschichte der rationalen Staatstheorien sieht Cassirer, wie oben erwähnt, im Werk Machiavellis. Cassirer zeichnet das Bild eines neuen politischen Denkens, das zur genaueren Charakterisierung mit Galileis *Dialogen über zwei neue Wissenschaften* parallelisiert wird: Galilei und Machiavelli wendeten sich entschieden ab von einem Denken entlang der korrelativen Hierarchien des Seins und des Wertes und kamen so zu einer strukturell gänzlich neuen Auffassung des Kosmos respektive der politischen Realität des Staates, in der nicht mehr theologisch sanktionierte Hierarchien maßgeblich waren.⁷⁷⁰ Machiavelli erfand eine neue Lehre der politischen Bewegung und Statik. Der nunmehr nicht mehr kirchlich legitimierte Staat, wie Machiavelli ihn sieht, hat einerseits eine neue Autonomie gewonnen, andererseits ist er durch mangelnde äußere Legitimation neuen Gefahren ausgesetzt, auch wenn die von Machiavelli in der politischen Praxis betrachteten kleinen Stadtstaaten ganz andere Bedingungen boten als die späteren Staaten mit riesigen Territorien, auf denen verschiedene Völker zusammen leben.⁷⁷¹ Die neue Staatstheorie zeichnete sich vor allem durch ein Merkmal aus, das von Cassirer anhand des Talleyrand zugeschriebenen Ausspruchs „C'est plus qu'un crime, c'est une faute!“ veranschaulicht wird, nämlich den völligen Verzicht auf moralische Bewertungen oder Vorannahmen: anstatt von der prinzipiellen Güte oder Sündhaftigkeit „des“ Menschen auszugehen, wird die realistischere Ansicht der notwendigen Janusköpfigkeit in der politischen Praxis adressiert; weil der politische Führer sich manchmal wie ein wildes Tier verhalten müsse, solle er sich den Löwen und den Fuchs zum Vorbild nehmen, damit er einerseits klug genug sei, Fallstricke zu vermeiden, und andererseits stark genug, sich gegen Wölfe verteidigen zu können.⁷⁷² Damit wird keiner grundsätzlichen Bosheit das Wort gesprochen, in dem Sinne, dass der Mensch als solcher ein wildes Tier sei und sich immer so verhalten solle, sondern es wird auf die Notwendigkeit in der Regierungskunst hingewiesen, unter gewissen Umständen gnadenlos zu sein und dabei nicht zu zögern. Gegen den pädagogischen Anspruch von Fürstenspiegeln sich wendend geht Machiavelli schlichtweg von einem *rein technischen* Anspruch aus, der mit medizinischen Bildern artikuliert wird: Wenn Diagnose, Prognose und Therapie zusammen die Regierungskunst bilden, hängt der Erfolg immer von der richtigen Diagnose ab, um schnell und korrekt eine Prognose liefern und eine angemessene Therapie durchführen zu können.⁷⁷³ Machiavelli bemüht sich, in der Terminologie Kants gesprochen, um hypothetisch-technische Imperative der Kunstfertigkeit, weswegen Cassirer von der neuen Technik der Politik spricht, die Machiavelli aus seiner neuen politischen Wissenschaft

769 MS, S. 115/116.

770 MS, S. 117-137.

771 MS, S. 141.

772 MS, S. 149/150.

773 MS, S. 152/153.

ableitet; diese Technik der Politik steht damit im Gegensatz zur seit Platon geläufigen philosophischen Auffassung der Staatstheorie, insofern darunter der Anspruch verstanden wird, sich nicht nur auf einzelne Fälle, sondern auf allgemeingültige ethische Prinzipien zu stützen.⁷⁷⁴ Hier ist also ein spezifischer Technik-Begriff in Anschlag gebracht, den man im Sinne eines dynamischen Verständnisses der Entwicklung des politischen Denkens auch als die Technisierung der Staatstheorie bezeichnen könnte. Dem widerspricht nicht, dass gleichzeitig dem Element des Zufalls als Faktor in der Geschichte und im politischen Handeln auf neuartige Weise Rechnung getragen wurde, und zwar durch eine originelle Fassung des mythischen Fortuna-Motivs: die Anerkennung der Rolle der Fortuna wird verbunden mit der Versicherung, dass man sich das Glück mit Entschlossenheit im Handeln verdienen kann und muss.⁷⁷⁵ Die Machiavelli'sche Technik der Politik umfasst in diesem Sinne auch eine neue Art von Bewaffnung, nämlich eine über die bloße Benutzung von physischen Waffen hinausgehende geistige Bewaffnung, die in der klaren logischen Analyse der politischen Kunst unter Bedingungen der Autonomie des Staates und einer schonungslosen Artikulation der sich daraus ergebenden Folgerungen besteht, um den Faktor des Zufalles wenn nicht zu eliminieren, so doch zu minimieren.⁷⁷⁶

Die Praxis des Regierens wurde jedoch durch die dergestalt technisierte politische Wissenschaft nicht unmittelbar zu einem allgegenwärtigen Machiavellismus, weil die Staatstheorie einen festen rationalen Bezugspunkt hatte, der auch unter den veränderten Bedingungen noch die Orientierung am Leitstern der Gerechtigkeit verbürgte. Das politische Denken stand zu Beginn der Neuzeit angesichts der wissenschaftlichen Revolution durch Galilei und Descartes vor der Frage, ob man vergleichbar sichere Prinzipien auch im Bereich der Politik finden könne, und man fand im geistigen Erbe des Stoizismus eben jene Ressource, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert den Verlust sowohl der Einheit der Kirche und der Glaubwürdigkeit des Stufenkosmos mit seinen legitimierenden Implikationen kompensieren konnte. Der Grund hierfür war die grundsätzliche rationale Einsichtigkeit der stoischen Vernunftprinzipien mitsamt der Artikulation der natürlichen Würde des Menschen unabhängig von jedem spezifischen religiösen Dogma, die ihren klassischen Ausdruck in Grotius' Einführung zu *De iure belli et pacis* fand: Nicht einmal ein Gott könnte den Gehalt des Naturrechts ändern, und selbst wenn es keinen Gott gebe, würden diese Prinzipien nichts von ihrer objektiven Richtigkeit verlieren.⁷⁷⁷ Diese objektive Richtigkeit und Einsichtigkeit ist wiederum begründet in der Methodik des Kontraktualismus, die das jedermann bekannte Phänomen des Vertrages in der Nachfolge Hobbes' zur zwar nicht realhistorischen, dafür aber

774 MS, S. 153/154.

775 MS, S. 159-161.

776 MS, S. 161.

777 MS, S. 164-172.

prinzipientheoretischen Grundlage des Naturrechts machte.⁷⁷⁸

Dieses naturrechtliche Bollwerk, das in der Philosophie der Aufklärung noch fraglos galt und dort ein Zentrum des politischen Denkens bildete, wurde in einer weiteren entscheidenden Veränderung des geistigen Klimas zunehmend untergraben, nämlich in der Kritik der deutschen Romantik an der Aufklärung selbst. Die auf die Bewährung des Denkens im Handeln gerichtete politische Philosophie der Aufklärung wurde von der Romantik nicht unmittelbar angegriffen. Vielmehr wurde durch den neuen Fokus auf die mythischen Ursprünge der Sprache, der Geschichte und der Poesie die grundsätzliche Bewertung von rationalem und mythischem Denken wenn nicht umgekehrt, so doch nachhaltig verändert: die Vergangenheit wurde nun allein deswegen hochgeschätzt, weil sie Vergangenheit war, und als solche wurde sie auch der Garant aller Werte und Grundlage jeglicher Legitimation.⁷⁷⁹

Auf diese Weise endet der historische zweite Teil des *Myth of the State*. Der eigentlich zeitdiagnostische dritte Teil des Buches ist es, der die Interpreten vor große Schwierigkeiten gestellt hat. Vor allem das Verhältnis des für den dritten Abschnitt namensgebenden Mythos des 20. Jahrhunderts und der Technik der modernen politischen Mythen gilt es zu klären, um Anspruch und Bedeutung des *Myth of the State* zu verstehen.

2. Der Mythos des 20. Jahrhunderts als Teil der Technik der modernen politischen Mythen

Noch einmal muss man sich vergewissern, welche Grundabsicht Cassirer mit seinem letzten Buch verfolgte. Mit der Geschichte des rationalen politischen Denkens läuft die Argumentation auf eine Krisendiagnose eben dieses rationalen Denkens über die Rolle des Staates zu, die ihrerseits verknüpft ist mit der schweren kulturellen Krise, die sich in der Regierungspraxis des Nationalsozialismus und ihres staatlichen Rassismus zeigte. Cassirer stellte sich die Frage, warum das politische Denken in Deutschland seit Ende des ersten Weltkrieges von bestimmten mythischen Elementen überformt wurde, obwohl in anderen Bereichen der Kultur – wie der Technik oder der Naturwissenschaft – eine solche Überformung zunächst nicht stattfand.⁷⁸⁰ Daher kann auch von einer allgemeinen kulturellen Regression nicht die Rede sein. Schon der Titel „The Myth of the Twentieth Century/Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ weist darauf hin, dass es sich hier nicht um eine einfache Wiederauferstehung des Mythos als Lebensform handeln kann, wie er in PhsF 2 thematisiert wird: Der Hintergrund dieses letzten Abschnitts des *Myth of the State* ist Alfred Rosenbergs weitverbreitetes Machwerk über den *Mythos des 20. Jahrhunderts*, was viele

778 MS, S. 172-174.

779 MS, S. 175-185. Cassirer weist jedoch darauf hin, dass die Verehrung des Mythos in der Romantik selbst keinen politischen, sondern einen ästhetischen Charakter hatte und auch der romantische Nationalismus universalistisch fundiert war.

780 MS, S. 7.

Interpreten übersehen oder nicht angemessen eingeschätzt haben.⁷⁸¹ Dies bezeugt auch der von Charles Hendel aus dem *Myth of the State* gestrichene Abschnitt aus dem Nachlass, in dem explizit auf Rosenberg verwiesen wird.⁷⁸² Nur durch diesen nicht explizit gemachten Bezug erklärt sich die Auswahl der Texte im dritten Abschnitt und das Verhältnis des *Mythus des 20. Jahrhunderts* zur Technik der modernen politischen Mythen: Im *Mythus des 20. Jahrhunderts* schlug sich die mythische Überformung politischen Denkens nieder, die dieses nationalsozialistische Machwerk zu einem Teil der Technik der modernen politischen Mythen machte. Es findet sich dort eine pseudohistorische Legitimierung nationalsozialistischer Regierungspraxis, die nötig war, weil auf dem kulturellen Entwicklungsniveau Deutschlands zu Beginn des 20. Jahrhunderts keine genuin mythisch-rituelle Legitimation mehr möglich war. So erschließt sich auch die Bedeutung Carlyles, Gobineaus und Hegels innerhalb dieses Abschnitts: diese Autoren sind nicht für das Buch Rosenbergs verantwortlich, haben aber, so ist Cassirer zu lesen, maßgeblich an der Verbreitung von Gedanken mitgewirkt, die sich im nationalsozialistischen *Mythus des 20. Jahrhunderts* versammelt fanden. Entscheidend ist, die Transformation dieser Gedanken so zu sehen, wie Cassirer sie darstellt. Dazu gehört auch die Reihenfolge, in welche die Denker gestellt werden. Der Anfang wird gemacht mit Carlyles 1840 beginnenden Vorlesungen über Heldenverehrung, worauf das Referat der Gedanken des französischen Adligen Gobineau mit seinem 1853 veröffentlichten *Essai sur l'inégalité des races humaines* folgt, um dann mit Hegels Staatstheorie abzuschließen. Offenbar liegt hier keine chronologische Reihenfolge vor. Die Abfolge dient vielmehr dem sukzessiven Aufweis der einzelnen Elemente, die jeweils spezifisch transformiert bei Rosenberg zusammen kommen.

Carlyle malte in seinen Vorlesungen über Heldenverehrung ein weit ausgreifendes historisches Panorama: Wenige, vom Schicksal zur Größe auserwählte Helden bestimmen durch ihre tatkräftige Lebensbejahung im Handeln, gepaart mit einem klaren Geist und moralischer Integrität, die Geschicke der Menschheit; sie sind die eigentlichen historischen Subjekte, wohingegen die breite Masse der Menschen nur passive Mit-Teilnehmer stellen.⁷⁸³ Keineswegs ist damit aber ein politisches Programm oder auch nur ein philosophisches System im strengen Sinne entworfen, schon gar kein proto-faschistisches, das auf bewusster Instrumentalisierung von Lügen

781 Weder Krois in *Symbolic Forms and History*, noch Hermann Lübke in seiner Rede über *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts*, noch Ester Pedersen in *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers* stellen den Bezug zu Rosenberg her. Joseph Mali erkennt in seinem Artikel *The Myth of the State Revisited* zwar den Bezug auf den *Mythus des 20. Jahrhunderts*, ist aber nicht in der Lage, ihn einzuordnen und die Konsequenzen für die Interpretation zu ziehen.

782 „We are able to write the history of the race-myth and to give the names of its authors – from Gobineau and Houston Stewart Chamberlain up to Hitler and Rosenberg“. Cassirer, Ernst. *The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning* (im folgenden zitiert als MSO), in ECN 9, S. 198/199.

783 MS, S. 189-220.

und einer einseitig-immoralistischen Konzeption von Macht beruht.⁷⁸⁴ Beim Übergang zu Gobineau ist es wichtig zu sehen, wie unter der Überschrift „From Hero Worship to Race Worship“ die Transformation der ursprünglich diskreten Elemente vonstatten geht, die in Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhundert* zusammengewachsen, aber dadurch ihrer spezifischen Bedeutung entkleidet erscheinen.⁷⁸⁵

In Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* wird ebenfalls kein politisches Programm entworfen. Dennoch ist das Werk für eine Erhellung des späteren politischen Denkens wichtig. Denn die hier vorliegende fatalistische Geschichts- und Kulturbetrachtung unter der Optik vermeintlicher Rassenunterschiede enthält nicht nur manche Aussagen, die bei Rosenberg wieder erscheinen, sondern ist auch wegen ihrer pseudo-wissenschaftlichen Methodik einschlägig. Ausgehend von der festen Überzeugung der kulturellen Überlegenheit der vermeintlichen „weißen“ Rasse gegenüber der „schwarzen“ und der „gelben“ durchläuft Gobineau die Geschichte und entfaltet eine einzige große *petitio principii*, in der jeder echte oder vermeintliche Fakt nur dazu dient, die Überlegenheit der „weißen Rasse“ zu beweisen; im Gegensatz zu Carlyles Helden, die stets neue Kapitel der Menschheitsgeschichte aufschlagen, wird hier ein immer gleicher Konflikt zwischen den Rassen nachgezeichnet, in dem die Individuen niemals wirklich handeln, da ihre Handlungen nichts als Emanationen ihrer vermeintlichen rassistischen Qualitäten darstellen.⁷⁸⁶ Ihre Überzeugungskraft gewinnt Gobineaus Vorstellung nicht aus ihrer methodischen Stringenz oder ihrer logischen Komplexität, sondern im Gegenteil aus ihrer kindlichen Einfachheit. So konnte das theoretische Angebot Gobineaus, die Rasse zum *einzigem* Faktor der Geschichte zu machen, eine gewisse Anziehungskraft entwickeln. Gerade in diesem rassistischen Reduktionismus liegt aber auch eine spezifische Differenz zum späteren totalitären Staatsdenken, insofern der Adlige Gobineau für Patriotismus und Nationalismus, der ihn auf eine Stufe mit den gewöhnlichsten Bauern stellen würde, überhaupt keinen Sinn hatte, ja sich vehement dagegen verwehrt: Die Etymologie, die „arisch“ auf „ehrenhaft“ im Sinne von rassistisch erhaben zurückzuführen meint und die Gobineau akzeptiert, läuft gerade darauf hinaus, dass Tugend nicht erworben werden kann, sondern lediglich Ausfluss der höher stehenden Rasse ist.⁷⁸⁷ Wer in diesem Sinne „arisch“ ist, kann gar nicht anders als tugendhaft handeln, und wer nicht-arisch ist, kann prinzipiell nicht tugendhaft handeln, so Gobineau. Die kulturellen Leistungen der Menschen in Kunst, Religion und Staatswesen sind also hinfällig oder beweisen nichts anderes als die für Gobineau ohnehin feststehende Überlegenheit der „arischen“ Rasse, sodass in einer Variation des Schemas vom

784 MS, S. 214-220.

785 Aufgrund dieser Umwandlungen kritisiert Cassirer Philosophen und Historiker, die sowohl Carlyle, als auch Gobineau und Hegel als unmittelbare Vordenker des Faschismus und Totalitarismus bezeichnen.

786 MS, S. 221-227.

787 MS, S. 228-233.

Goldenen Zeitalter die Kulturgeschichte nichts anderes als den kontinuierlichen Verfall der rassistischen Werte der „Arier“ durch Vermischung mit anderen Rassen repräsentiert: Am Ende der Menschheitsgeschichte sind alle Rassenunterschiede verschwunden, man lebt zwar in allgemeinem Frieden, aber es ist auch jeglicher Wert verloren gegangen und die Menschen dämmern glücklich, aber ohne jeden Sinn vor sich hin.⁷⁸⁸

Hegels Einfluss auf das politische Denken wird als strukturell polarisierend beschrieben. Dabei wird aber von Cassirer weniger der Inhalt, als die Form einer historischen Theodizee betont, die die Notwendigkeit des Bösen respektive des allgemein Negativen aufweist und im Abschnitt über das Gesetz des Herzens in der *Phänomenologie des Geistes* die destruktiven Auswirkungen davon beschreibt, die eigenen moralischen Vorstellungen als der Realität entgegengesetzt anzusehen, sie aber dennoch verwirklichen zu wollen; mit Blick auf die Staatstheorie bedeutet die Eliminierung des Gegensatzes zwischen wirklicher und ideeller Welt vor allem einen Angriff auf die Vertragstheorie des Naturrechts, ausgeführt durch die Herabsetzung der bloß subjektiven Moralität gegenüber der allgemeinen Sittlichkeit, die dem Staat zukommt.⁷⁸⁹ Auch für welthistorisch entscheidende Individuen gelten Hegel zufolge nicht uneingeschränkt und schematisch die Regeln der Moralität, wie sie durch den Kammerdiener an Helden angelegt werden, um deren vermeintlich niedere Motive bloßzustellen, weil in Wirklichkeit niemand die Maßstäbe seiner Beurteilungen aus einem Jenseits beziehen kann: Auf diese Weise wird die Weltgeschichte zum Weltgericht, wobei der Staat, zugehörig zum objektiven Geist nicht – wie im späteren totalitären Staat – die zum höher stehenden absoluten Geist gehörige Kunst, Religion und Philosophie für seine Zwecke instrumentalisieren darf, ohne sie dabei zu zerstören.⁷⁹⁰ So zieht Cassirer das Fazit, dass Hegel selbst nicht nur den Geist eines Volkes als nicht von einer Partei oder sogar einem vermeintlichen Führer zu instrumentalisierende oder auch nur instrumentalisierbare Größe ansah, sondern auch das totalitäre Verfahren der Gleichschaltung als unzulässige Eliminierung der für den Staat konstitutiven Differenzen.⁷⁹¹ Damit ist Cassirers Bestandsaufnahme der mythischen Elemente, die sich in Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* wieder finden, abgeschlossen.

788 Dieser Gedanke Gobineaus zum letzten Menschen findet sich auch bei Nietzsche wieder, genau wie die Ansicht, edle Handlungen seien Handlungen edler Menschen. Die an Cassirer geäußerte Kritik J. Malis und G. Sabines, Nietzsche im *Myth of the State* nicht behandelt zu haben, erübrigt sich daher für den informierten Leser. Vgl. Mali, Joseph. *The Myth of the State revisited*, in: *The Symbolic Construction of Reality*, S. 146.

789 MS, S. 245-263.

790 MS, S. 264-271.

791 MS, S. 272.

3. Die Technik der modernen politischen Mythen

Das eigentliche zeitdiagnostische Potential, aus dem sich Anspruch und Bedeutung des Buches ergeben, findet sich im XVIII. Abschnitt des *Myth of the State* unter dem Titel *The Technique of the Modern Political Myths*. In dieser Technik wird mit Blick auf den deutschen Nationalsozialismus integriert, was bis dorthin nur im Sinne einzelner Elemente vorlag. Zusätzlich wird der Fokus von der Theorie auf die Praxis verlegt:

If we try to resolve our contemporary political myths into their elements we find that they contain no entirely new feature. All the elements were already well-known. [...] But all these discussions remained in a sense merely academic. To change to old ideas into strong and powerful weapons something more was needed. They had to be accomodated to the understanding of a different audience. For this purpose a fresh instrument was required – not only an instrument of *thought* but also of *action*. A new technique had to be developed.⁷⁹²

Es ist die Einsicht in Wirkungsweise und Charakter der hier gemeinten Technik, die den Interpreten schwer gefallen ist.⁷⁹³ Neben der durchaus unklaren Darstellung, die sich vor allem aus dem textlichen Missverhältnis von historischer Analyse und kritischer Zeitdiagnose ergibt, sind hierfür neben den verzerrenden Kürzungen Hendlers auch schlichte Fehler Cassirers verantwortlich, die sich in die von ihm zur Erläuterung gegebenen Beispiele eingeschlichen haben. Daher sollen hier im Sinne einer internen Kontextualisierung die Analysen zum Verhältnis von Mensch und Generation, zur Technik als symbolischer Form und zum ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen heran gezogen werden, um präzise darzustellen, was die These von der Technik der modernen politischen Mythen besagt.

In den allgemeinen kulturphilosophischen Betrachtungen Cassirers spielt die Einsicht eine zentrale Rolle, dass der Mensch nicht nur passiver Empfänger innerhalb seines sozialen Verbundes ist, sondern durch seine Handlungen auch auf die menschliche Gemeinschaft zurückwirken kann. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem alltäglichen Gebrauch symbolischer Formen – mit dem auf diese Weise praktisch vonstatten gehenden, daher schöpferisch zu nennenden Aufbau einer überindividuell und intergenerationell geteilten Welt gemeinsamer Bedeutungen, der durch minimale Variationen potentiell langfristige Änderungen an den symbolischen Formen hinterlässt – und der gezielten, konzeptionellen Schöpfung, die ihrerseits bereits in hohem Maße kultivierte, etwa schon der Sprache mächtige, Individuen voraussetzt. Durch die besonders gelungene Artikulation beispielsweise eines bestimmten Lebensgefühls haben solche Schöpfungen eine transformative Kraft und gehen in das allgemeine, für den Gebrauch zugängliche Gesamtreservoir

⁷⁹² MS, S. 273. Meine Hervorhebungen.

⁷⁹³ Lübke, Sabine und Pederson haben die These Cassirers zur Technik der modernen politischen Mythen überhaupt nicht als solche erkannt; Krois und Mali haben sie nicht richtig verstanden.

kultureller Bedeutung ein. Diese Einsicht und ihre Differenzierung wurde weiter oben auch für eine Analyse des Verhältnisses von Mensch und Generation fruchtbar gemacht, und man kann die Technik der modernen politischen Mythen nun verstehen als eine zielgerichtete Manipulation des Aufbaus der intergenerationell geteilten Welt kultureller Bedeutung, die das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft auf spezifische Weise bestimmt. Wichtig ist hier vor allem, dass die angemessene Erörterung dieser Manipulation nicht auf der Ebene der philosophischen Anthropologie, sondern nur auf der Ebene des ethischen Ansatzes der Philosophie der symbolischen Formen und seinem spezifischen Personenbegriff stattfinden kann. Nur auf diese Weise kann mit hinreichender Differenziertheit die Wirkungsweise und der Charakter der Technik der modernen politischen Mythen erfasst werden.

Die obigen Analysen des Personenkonzepts zeigten, dass folgende Ebenen zumindest analytisch zu trennen sind: Erstens gibt es die handlungstheoretisch zugängliche Ebene, die mit dem Titel *Tatkraft und Bildkraft* überschrieben werden kann.⁷⁹⁴ Hier geht es um praktische Kompetenzen, die jedes Individuum erlernen muss, um an der menschlichen Kultur teilhaben zu können und außerdem eine individuelle personale Identität aufzubauen, die sich unter anderem in der Etablierung eines Körperschemas niederschlägt und so das Handeln unmittelbar als eigenes Handeln bewusst werden lässt. Zu dieser Ebene gehören auch die Beiträge zur Symbolpathologie. Zweitens zeigt die Untersuchung der Prozessform des Selbstbewusstseins, dass die konkrete Identität der einzelnen Person von der konstanten, intuitiven Integration aller ihrer Erlebnisse und Handlungen zu einem einheitlichen Erfahrungszusammenhang abhängt.⁷⁹⁵ Von diesen analytischen Ebenen des Personenbegriffs zu unterscheiden ist jedoch die Ebene der individuellen moralischen Stellungnahme und der praktischen Integration zum Ganzen.⁷⁹⁶ Hier geht es nicht um bloß affektive Wertungen, sondern um solche Bewertungen von Handlungen und Sachverhalten, die die ganze Tiefe der individuellen Persönlichkeit betreffen und im Rückblick auf die eigene Vergangenheit und im Vorblick auf die Zukunft eine moralische Integration zu einem personalen Ganzen zum Ziel haben. Es geht hier um das personale Selbstverständnis des Menschen als eines individuellen Charakters, das nicht zuletzt darauf beruht, dass Abweichungen und Unterschiede zwischen den Individuen für andere Individuen orientierend sind: es soll nicht jeder den gleichen Idealen anhängen und sich dieselben Fertigkeiten aneignen und entwickeln, sondern folgerichtig und innerlich konsistent an der beweglichen Ordnung arbeiten, die sein individuelles Leben ist. Eine Person im emphatischen Sinne soll sich ihrem Leben nicht bloß passiv hingeben, sondern es aktiv

794 Siehe Abschnitt C. I. 1. a)

795 Siehe Abschnitt C. I. 2.

796 Siehe Abschnitt C. I. 3.

führen.⁷⁹⁷

Vor diesem Hintergrund kann nun eine präzise Darstellung der Technik der modernen politischen Mythen durchgeführt werden. Wichtig ist die Erkenntnis, dass der hier in Anschlag gebrachte Mythos-Begriff nicht dem Begriff der mythischen Lebensform entspricht, wie er im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* entwickelt wird:

Myth has always been described as the result of an unconscious activity and as a free product of imagination. But here we find myth made according to plan. The new political myths do not grow up freely; they are not wild fruits of an exuberant imagination. They are artificial things fabricated by very skilful and cunning artisans. It has been reserved for the twentieth century, for our own great technical age, to develop a new technique of myth. Henceforth myths can be manufactured in the same sense and according to the same methods as any other modern weapon – as machine guns or airplanes.⁷⁹⁸

Die Technik der modernen politischen Mythen ist in doppelter Weise auf den Begriff der Person bezogen. Die genaue Art dieses Bezugs einzusehen ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zum Verständnis des systematischen Ortes des *Myth of the State* im Gesamtwerk Cassirers. Die Technik der modernen politischen Mythen ist insofern auf den Personenbegriff bezogen, als es sich bei ihr um eine innovative personale praktische Kompetenz handelt, um eine erst im 20. Jahrhundert erfundene Form der Herrschaftstechnik. Auch an dieser Stelle helfen die im Nachlass zu findenden Stellen, die Hendel für die veröffentlichte Version des Buches gekürzt hatte. Cassirer betont hier den Unterschied zwischen naturwüchsigem und zielgerichtet fabriziertem Mythos und gibt auch Hinweise darauf, dass die Verantwortlichen zumindest teilweise an ihre eigenen Fabrikate glaubten. Die modernen politischen Mythen

have been made by individual men and for special purposes; they have been called into existence by conscious methodical efforts. [...] These modern political myths are not veiled in darkness; on the contrary they were manufactured in broad daylight. How is it that, in spite of this, they seem [to have] a full authority – that they could be believed as firmly as any other original and “primitive” conceptions? [...] Psychologically speaking we know the fact of auto-suggestion as well as the suggestion to others. It is a well-known fact that a hypnosis that we wish to exert over the minds of others may have its repercussion and retroaction upon ourselves. Hitler has developed in “Mein Kampf” a whole theory of the political lie, its use and its inevitability. But the lie is a dangerous weapon that easily “returns to plague the inventor”.⁷⁹⁹

797 Es ist auffällig, dass Cassirer trotz seiner häufigen Platon-Referenzen im *Myth of the State* nicht auf den *Politikos*-Dialog zu sprechen kommt, in dem die deutlichste Kritik an der Auffassung eines politischen Führers als eines Hirten formuliert wird. Jeder Bürger leistet durch die Tätigkeiten, die er im Rahmen seiner Lebensführung ausübt, seinen Beitrag zur Fortexistenz des Gemeinwesens und wird diesbezüglich nicht politisch geführt. Es ist zu vermuten, dass der Grund für die Auslassung in der narrativen Ausrichtung am Schema des Kampfes gegen den Mythos in der politischen Philosophie zu suchen ist, für welche sich der *Politikos* schlecht eignet.

798 MS, S. 277. Siehe dazu auch KP, S. 102.

799 MSO, S. 198/199.

Es geht bei der Technik der modernen politischen Mythen also nicht um den Begriff der Technik als symbolische Form. Gleichwohl ist der historische Fortschritt der Technik als symbolische Form, d.h. die oben dargestellte Erhebung von Technik und Wissenschaft auf deren rein symbolische Stufe aufgrund gegenseitiger Dienstbarkeit, wie die Analyse zeigen wird, eine notwendige Bedingung der Technik der modernen politischen Mythen, wenn auch nicht die einzige. Denn ohne die elektromagnetische Synthese und die durch sie möglich gewordene Massenkommunikation in Rundfunk und Fernsehen hätten die Einzeltechniken der Technik der modernen politischen Mythen ihre Wirkung nicht in hinreichendem Umfang entfalten können. Die Technik der modernen politischen Mythen ist über den gerade genannten Aspekt hinaus auch dergestalt auf den Personenbegriff bezogen, dass sie auf die gezielte Schwächung bis zur völligen Ausschaltung dessen ausgerichtet ist, was weiter oben als die individuelle moralische Stellungnahme von Personen bezeichnet wurde. Dies geschieht durch eine Reihe von Maßnahmen, die man zwar einzeln aufzählen kann, die aber nur zusammen ihre schreckliche Wirksamkeit entfalten. Dazu gehört die Manipulation der Sprache, die Ritualisierung des Alltags, die Zerstörung persönlicher Werte durch die Institutionalisierung des Rassengedankens sowie die Integration der pseudowissenschaftlichen Wahrsagerei in die politische Kommunikation.

Zunächst zur Manipulation der Sprache. In vereinfachter, aber auch unpräziser Darlegung seiner sprachphilosophischen Einsichten unterscheidet Cassirer zwischen einer semantischen und magischen Gebrauchsweise von Worten: die erste beschreibt Dinge oder Verhältnisse zwischen Dingen, die zweite zielt auf die sprachliche Veränderung der Wirklichkeit ab und suggeriert, allein die intensive Artikulation von Wünschen sei schon hinreichend für ihre Erfüllung.⁸⁰⁰ Tatsächlich ist sowohl diese Fassung der sprachlichen Manipulation als auch das von Cassirer gewählte Beispiel mit Blick auf die Technik der modernen politischen Mythen mehr als unglücklich. Denn anstatt ein konkretes Beispiel aus dem Nationalsozialismus zu nennen, wird die antike Dichtung („Carmina vel caelo possunt deducere Lunam“) zitiert, und dies mit einem Beispiel, in dem der Einfluss des menschlichen Gesangs auf den Verlauf der Natur bezeichnet wird. Es ist mehr als fragwürdig, ob die nationalsozialistische Manipulation der Sprache wirklich in dem Sinne eine Re-Mythisierung darstellte, dass sie darauf abzielte, den Verlauf der Natur durch Sprachzauberei zu ändern. Deutlich plausibler ist das zweite Beispiel Cassirers, weil es erstens direkt dem Nazi-Jargon entnommen ist und zweitens auch den richtigen Bezugspunkt der sprachlichen Manipulation in der Technik der modernen politischen Mythen bezeichnet, nämlich nicht die Natur, sondern die Sprachgemeinschaft deutschsprachiger Muttersprachler. Anhand eines Eintrages in einem Wörterbuch über den Nazi-Jargon wird erklärt, wie die gezielte Manipulation der Sprache vonstatten ging: der in der

800 MS, S. 278.

bisherigen deutschen Sprache nicht existierende Unterschied zwischen den Ausdrücken Siegfriede und Siegerfriede wurde eingeführt, um schon mit der bloßen Bezeichnung eines Sachverhaltes eine scharfe emotionale Reaktion hervorzurufen: während der sogenannte Siegfriede positiv besetzt ist, weil hier ein durch den Sieg Deutschlands erlangter Frieden gemeint ist, ist der sogenannte Siegerfriede ein für das deutsche Volk katastrophaler Frieden, der durch den Sieg der Feinde zustande kommt.⁸⁰¹ Die prädikative Struktur der Sprache wird überformt durch einen implizit mitlaufenden, wertenden Kommentar. Dazu gehört auch, dass viele Slogans wie „Ein Reich, ein Volk, ein Führer“ gänzlich auf Verben verzichten, um anstelle von zu unternehmenden oder zu unterlassenden Handlungen passiv aufzunehmende hierarchische Strukturen ins Bewusstsein zu hämmern.⁸⁰² Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass selbst im Radio verbreitete Reden stets vor einem Massenpublikum stattfanden: „It is not left up to the listener whether he will join in the enthusiasm. The leader does not speak to him, but for him“.⁸⁰³ Ebenso werden die Bezeichnungen von Menschen zu Kampfbegriffen: jegliche Individualität wird geleugnet und in der Sprache durch die Zuordnung zu einem unwandelbaren Typen einer kollektiven Identität nivelliert: der Jude, der Engländer, der Franzose.⁸⁰⁴ Diese Neuschöpfung stark emotional konnotierter Ausdrücke oder die mit neuer Konnotation belegte Verwendung bereits existierender Ausdrücke ist als Teil der politischen Rhetorik des Nationalsozialismus weit plausibler als eine vermeintliche Wiedereinführung der Zauberei, wie es das erste Beispiel Cassirers nahelegt. Der Aspekt der auf den tatsächlichen Naturverlauf einwirkenden Zauberei ist daher nicht als echter Bestandteil der Technik der modernen politischen Mythen anzusehen, und seine Nennung schlicht ein Fehler Cassirers. Konsultiert man das referierte Wörterbuch, findet sich nicht nur ein bezeichnendes Motto – „Words are Weapons“⁸⁰⁵ –, sondern auch viele Beispiele für die Prägung von Kampfbegriffen: die Generation wird zum Altersraum⁸⁰⁶, der allgemeine Kulturbegriff wird durch die rassistisch imprägnierte, sogenannte „arteigene Kultur“ ersetzt⁸⁰⁷, die politische Wissenschaft und Philosophie wird durch die sogenannte Geopolitik unterwandert, in welcher geographische Räume eine ebenfalls rassistisch imprägnierte Personalisierung mit jeweils vorbestimmtem Schicksal durchlaufen.⁸⁰⁸ Auf diese Weise wird die politische Rhetorik des Nationalsozialismus auch präziser von herkömmlicher politischer Rhetorik abgegrenzt, die immer schon auf Emotionalisierung setzte. Gleichzeitig sieht man hier auch eine Grenze der Technik der modernen politischen Mythen. Wie

801 MS, S. 279.

802 Paechter, Heinz. *Nazi-Deutsch. A Glossary of Contemporary German Usage* (im folgenden zitiert als ND), S. 6.

803 ND, S. 7.

804 ND, S. 8.

805 ND, S. 5.

806 ND, S. 34.

807 ND, S. 118.

808 ND, S. 115/116.

Cassirer eigens anmerkt, sind die emotionalen Konnotationen, die sich beim Gebrauch solchen Nazi-Jargons zeigen, nicht in andere Sprachen übersetzbar: den sachlichen Gehalt des Wortes Siegerfriede kann man ins Englische übersetzen, aber nicht die emotionalisierende Wirkung, weil englischen Sprachgemeinschaften der Erfahrungszusammenhang nicht zugänglich ist.⁸⁰⁹ Diese Umformung der Sprache zu einer Waffe steht innerhalb der Technik der modernen politischen Mythen nicht allein, sondern entfaltet ihre eigentliche Wirksamkeit erst im Verbund mit der zweiten Facette nationalsozialistischer Herrschaftspraxis.

Diese zweite Facette hat eine noch perfidere Wirkungsweise als die mit ihr verbundene Manipulation der Sprache. Es handelt sich dabei um die durchgehende Ritualisierung des Alltagslebens in Nazideutschland. Dabei ist zu unterscheiden zwischen einer spezifisch auf Klasse, Geschlecht und Alter zugeschnittenen Ritualisierung des Lebens, die in den verschiedenen Gruppierungen des sogenannten nationalsozialistischen Volkskörpers (Bund Deutscher Mädel, Hitlerjugend usw.) vorgenommen wurde, und der allgemeinen Ritualisierung, die beispielsweise im Hitlergruß zu erkennen ist.⁸¹⁰ Diese Maßnahmen sind entscheidend für die These, die Cassirer mit der von ihm als Technik der modernen politischen Mythen bezeichneten nationalsozialistischen Herrschaftstechnik aufstellt. Denn die Wirkung dieser Ritualisierung besteht in der zielgerichteten Schwächung der intuitiv gefühlten moralischen Individualität der durch sie indoktrinierten Bürger: „Nothing is more likely to lull asleep all our active forces, our power of judgment and critical discernment, and to take away our feeling of personality and individual responsibility than the steady, uniform, and monotonous performance of the same rites“.⁸¹¹ Die Indoktrination durch körperliche Rituale zielt auf eine tiefere emotionale Ebene als das bloße Propagieren von vermeintlichen Sachverhalten und hakt in diesem Sinne systematisch an der Stelle ein, an der auch die schon genannte Manipulation der Sprache ansetzt. Dies zeigt sich auch daran, dass selbst humanistische Bildung gegen diese Ritualisierungstechniken keineswegs immunisiert, wie Cassirer mit Blick auf die deutsche Bevölkerung in Nazi-Deutschland beklagte: „here are men, men of education and intelligence, honest and upright men who suddenly give up the highest human privilege. They have ceased to be free and personal agents. Performing the same prescribed rites they begin to feel, to think, and to speak in the same way“.⁸¹² Diesen Punkt der nationalsozialistischen Herrschaftstechnik betont Cassirer besonders, weil es sich bei dieser Verwandlung von Menschen in bloße Marionetten um eine wirkliche Innovation handelte: zwar sei Unterdrückung und Gewalt immer schon Teil des politischen Lebens gewesen, doch hätte sich

809 MS, S. 279.

810 MS, S. 279/280.

811 MS, S. 280.

812 MS, S. 281.

solches Vorgehen bisher immer auf das Erzwingen bestimmter Handlungen beschränkt, wohingegen die nationalsozialistische Herrschaftstechnik nicht mit dem Gebieten oder Verboten bestimmter Handlungen begann, sondern auf eine tiefer gehende emotionale Kontrolle zielte, ohne die Abwehrreflexe direkter Unterdrückung zu provozieren.⁸¹³ Dies sei ein spezifischer Unterschied zu herkömmlichem politischem Druck, der durch das bloße Erzwingen bestimmter Handlungen nicht die Sphäre persönlich-individuellen Urteilens und der Werte antastet, wie das Beispiel Senecas und Kaiser Neros zeige: Zwar konnte Seneca sich der Unterdrückung durch Nero und dem Erzwingenen Suizid nicht entziehen, doch hinderte ihn dies nicht daran, in seinen Schriften fortlaufend die Ideale der Selbstbestimmung und der Freiheit des Weisen zu preisen.⁸¹⁴ Die Technik der modernen politischen Mythen hingegen schaltete derartigen Widerstand von vornherein aus, indem sie die Sphäre der Werte und die Ideale der Selbstbestimmung selbst angriff. An dieser Stelle kommt die zielgerichtete Unterminierung der ethischen Werte ins Spiel, die durch den Rassismus in der Nachfolge Gobineaus erfolgte: „The myth of the race worked like a strong corrosive and succeeded in dissolving and disintegrating all other values“.⁸¹⁵ In Abschnitt C. I. 3. wurde herausgearbeitet, dass der Charakter durch die intuitive Anerkennung und Bewertung von Handlungen konstituiert wird. Werte bezeichnete Cassirer in diesem Sinne als individuelle moralische Stellungnahme zu eigenen und fremden Handlungen. Der Rassenmythos untergräbt diese individuelle Stellungnahme, weil er an die Stelle der tatsächlichen Anerkennung faktisch vollzogener Handlungen von Individuen eine stereotype Bewertung ganzer Gruppen mit vermeintlichen Eigenschaften oder Fertigkeiten setzt, deren wirkliche Handlungen, Fertigkeiten und charakterliche Eigenschaften dann gar nicht mehr in Betracht kommen. Mit der nicht erfolgenden Anerkennung der praktisch konstituierten Individualität anderer Menschen geht zugleich die implizite Verneinung der eigenen Individualität einher. Die Besonderheit menschlicher Freiheit im ethischen Sinne besteht, wie gezeigt wurde, darin, dass man ein Leben *führen* muss und sich nicht lediglich passiv dem Lauf der Dinge hingeben darf, ohne sich selbst existentiell misszuverstehen. Cassirer verweist nun darauf, dass diese Aufgabe, der sich jeder Einzelne zu stellen hat, eine

813 MS, S. 281.

814 MS, S. 281/282.

815 MS, S. 282. Im Gegensatz dazu steht Heideggers Darstellung aus den *Schwarzen Heften*, wonach der Rassismus des NS-Staats nicht die Schuld der Nationalsozialisten, sondern der vermeintlich jüdisch-rechenhaften, sogenannten Machenschaft sei, wodurch die tatsächliche Schuldlast umgekehrt wird: „Daß im Zeitalter der Machenschaft die Rasse zum ausgesprochenen und eigens eingerichteten »Prinzip« der Geschichte (oder nur der Historie) erhoben wird, ist nicht die willkürliche »Erfindung« von »Doktrinen«, sondern eine *Folge* der Macht der Machenschaft, die das Seiende nach allen seinen Bereichen in die planhafte Berechnung niederzwingen muß. Durch den Rassegedanken wird »das Leben« in die Form der Züchtbarkeit gebracht, die eine Art der Berechnung darstellt. Die Juden »leben« bei ihrer *betont rechnerischen Begabung* am längsten schon nach dem Rasseprinzip, weshalb sie sich auch am heftigsten gegen die uneingeschränkte Anwendung zur Wehr setzen. Die Einrichtung der rassistischen Aufzucht entstammt nicht dem »Leben« selbst, sondern der Übermächtigung des Lebens durch die Machenschaft“. Heidegger, Martin. Gesamtausgabe Band 96 (Schwarze Hefte, im folgenden zitiert als SH), S. 56/57.

enorme existentielle Anstrengung bedeutet; in diesem Sinne stelle der gleichgeschaltete NS-Staat mitsamt seinem institutionellen Rassismus und seiner Zerstörung des Bewusstseins persönlicher Individualität gleichzeitig ein politisches Angebot dar, sich seiner existentiellen persönlichen Verantwortung zu entledigen.⁸¹⁶ Anstatt die symbolische Kompensation durch Kunst und Geschichte zu suchen, wird das Gewicht der eigenen Existenz abgewälzt auf eine andere Instanz. Ähnlich wie in mythischen Tabu-Systemen wird auf diese Weise die Gemeinschaft anstatt des Individuums zum eigentlichen moralischen Subjekt gemacht, auch wenn natürlich der Unterschied beachtet werden muss, der zwischen der Zerstörung der individuellen Verantwortlichkeit durch die Technik der politischen Mythen und einem kulturgeschichtlich noch nicht etablierten Konzept personaler Verantwortung besteht. Was im naturwüchsigen Mythos noch gar nicht etabliert war, wird hier bewusst abgegeben, was eine tief greifende Einsicht für das Selbstverständnis des Menschen als eines der Freiheit fähigen Lebewesens nach sich zieht: „Obviously there is not only a love for freedom, but also a deep fear of freedom in human nature“.⁸¹⁷ Vor diesem Hintergrund versteht sich auch der letzte Baustein in der gezielten Eliminierung persönlicher Verantwortung und gleichzeitig das letzte Element der Technik der modernen politischen Mythen, nämlich die von Cassirer so genannte politische Wahrsagerei. Auch an dieser Stelle ist Cassirer terminologisch unpräzise. Hatte er im *Essay on Man* noch unterschieden zwischen bloß mythischer Wahrsagerei, die zukünftige Ereignisse voraussagt, und der religiös grundierten Prophezeiung, die eine ethische Mission verkündet, bei deren Erfüllung die moralischen Kräfte des Individuums gefordert sind, so spricht er nun abwechselnd von „divination“ und „prophecy“.⁸¹⁸ Da es bei der Technik der modernen politischen Mythen um die Zerstörung persönlicher Verantwortung geht, wird hier von Wahrsagerei anstatt von Prophezeiung gesprochen. Auch an dieser Stelle ist es hilfreich, das referierte Nazi-Deutsch-Wörterbuch zu konsultieren, um genauer zu verstehen was Cassirer mit politischer Wahrsagerei meint. Es handelt sich dabei um die politische Pseudowissenschaft der sogenannten Geopolitik in der Tradition Haushofers, der sie definiert als „Beweglichmachen, Tätigwerden und Belebung für politische Brauchbarkeit der Wissensbestände der politischen Geographie“; das Wörterbuch definiert sie in diesem Sinne als „a pictorial propaganda technique which pretends to be the universal political science. It conceives geographic-historical units as personalized entities which are defined as functions of space and are said to follow a biological destiny (raumbiologisches Gesetz)“.⁸¹⁹ In diesem pseudowissenschaftlichen Kontext kommt der als politische Waffe eingesetzte rassistische Begriff des Lebensraumes zum Tragen, der als „space

816 MS, S. 282/283.

817 MSO, S. 212.

818 MS, S. 283/284. Die durchaus sinnvolle Unterscheidung zwischen Prophezeiung und Wahrsagerei findet sich in EM, S. 61.

819 ND, S. 115/116.

necessary for autarchic economy of an increasing population“ und als „space assigned to a people by racial destiny“ definiert wird und politisch-militärische Entscheidungen wie den Angriff Nazideutschlands auf die Sowjetunion als vorherbestimmtes Schicksal erscheinen lässt.⁸²⁰ Diese politische Wahrsagerei ist insofern schädlich für das Bewusstsein persönlicher Verantwortung, als sie stets mit einem tief verwurzelten Glauben an ein unveränderliches Schicksal einher geht. Gleichzeitig dient sie formal als Rechtfertigung der vermeintlich wissenschaftlich begründeten Preisgabe der Verantwortung für das eigene Urteilen und Handeln. Vor diesem Hintergrund der Geopolitik wird verständlich, dass Cassirer darauf Wert legt, dass durch die Technik der modernen politischen Mythen nicht einfach magische Praktiken wie das Lesen in Eingeweiden wieder auflebten. Vielmehr wurde eine neue Form pseudowissenschaftlicher Vorhersagen eingeführt, anhand derer gegen jede vernünftige Einsicht ein tausendjähriges Reich und dergleichen unmögliche Ereignisse versprochen wurde. Das Schicksal politischer Gemeinschaften erscheint demzufolge als eine wissenschaftlich bestätigte historische Größe, die die Handlungen einzelner Individuen in den Schatten stellt, eine Sichtweise, der vor ihrer politischen Nutzbarmachung durch die Nationalsozialisten vor allem Oswald Spenglers These vom *Untergang des Abendlandes* den Boden bereitet habe.⁸²¹ Der Gegensatz zur platonischen Grundeinsicht der politischen Philosophie, gemäß der sowohl Individuen als auch Gemeinschaften ihr politisches Schicksal selbst bestimmen können und sollen, könnte größer nicht sein. So schließt sich für Cassirer der Kreis seiner Argumentation, die ihren Ausgang von der Betrachtung der Geschichte der rationalen politischen Philosophie und dem immer wieder von neuem ausgetragenen Kampf gegen mythische Elemente nahm. Mehr als andere Wissenschaften ist die politische Wissenschaft auch in der Neuzeit grundsätzlich prekär und der Prozess der Mythos- und Ideologiekritik niemals abgeschlossen, weil es hier schwieriger ist, sichere Fundamente des Wissens zu finden.⁸²² Die Philosophie kann sich dennoch nicht darauf beschränken, mit Hegel eine retrospektive Sichtweise einzunehmen, sondern sie muss sich der Analyse der Technik der modernen politischen Mythen verschreiben, um die ihr angemessene Rolle auszufüllen, die darin besteht, über die geistige Signatur der Zeit hinaus und, falls nötig, gegen sie zu denken.⁸²³ Die Rolle der Philosophie als logisches Gewissen der Kultur umfasst daher gerade in der politischen Philosophie eine normative Dimension. Spengler und Heidegger haben diese kritische Rolle im Hinblick auf das Problem der persönlichen Verantwortung nicht erfüllt.⁸²⁴ Zwar zeigt sich in der Retrospektive, dass die Flucht vor persönlicher moralischer Verantwortung durch die Ablehnung symbolischer Kompensation schon in *Sein und Zeit* und dem

820 ND, S. 119.

821 MS, S. 283/284.

822 MS, S. 288/289.

823 MS, S. 290/291.

824 MS, S. 287.

Beitrag Heideggers in der Davoser Disputation angelegt war. Dennoch ist es vor allem mit Blick auf Cassirer wichtig, zwischen philosophischen Thesen und geschichtlichen Ereignissen zu unterscheiden.⁸²⁵ Was Heidegger betrifft, weiß man seit der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* und dem Einblick in seinen Denkweg seit Mitte der 1930er Jahre, dass Cassirers Urteil noch zu milde ausgefallen ist.

Man kann nun noch einmal rekapitulierend fragen, was genau die Technik der modernen politischen Mythen ist und worauf sie abzielt. Die Technik der modernen politischen Mythen ist eine innovative, personale praktische Kompetenz, nämlich eine besondere Form der Herrschaftstechnik. Diese Herrschaftstechnik, die die Nationalsozialisten erfanden, zielte auf die systematische Ausschaltung der Instanz individueller Persönlichkeit und ihres selbständigen moralischen Urteilens. Die Manipulation der Sprache durch ihre Durchdringung mit Kampfbegriffen, die Ritualisierung des Alltags, die Zerstörung persönlicher Werte durch die Inthronisierung des Rassegedankens sowie die Integration der pseudowissenschaftlichen Wahrsagerei in die politische Kommunikation sorgten dafür, dass die moralische Instanz nicht mehr die Individuen waren, sondern die vermeintlich rassisch homogene Volksgemeinschaft. Noch klarer wird die Abgrenzung zur Technik als symbolische Form, wenn man sich die Vorgehensweise anhand des handlungstheoretischen Schemas mit dem Titel *Tatkraft und Bildkraft* vor Augen stellt und versteht, dass für die von Cassirer genannten Elemente der Technik der modernen politischen Mythen technische Handlungsmittel nötig waren, ohne die die Ritualisierung des gesellschaftlichen Lebens und die Manipulation der Sprache nicht landesweit hätte stattfinden können. Hier ist vor allem der auf der elektromagnetischen Synthese basierende Rundfunk zu nennen. Zugleich zeigt sich, dass keineswegs die moderne Technik als solche Schuld am Aufkommen des Nationalsozialismus ist, weil in allen europäischen Nationen und den USA ein ähnlicher Grad an Technisierung vorherrschte wie in Deutschland, ohne dass es dort zu einer vergleichbaren Indoktrinierung gekommen wäre. Der Zweck der Eliminierung des individuellen moralischen Urteilens und Handelns ging als Sinngehalt des – sich auf viele komplexe Unterhandlungen beziehenden – Gesamtentwurfs der Technik der modernen politischen Mythen der Ausführung der

825 Dies zeigt die folgende Fehldiagnose Enno Rudolphs: „Die am Ende von *The Myth of the State* milde vorgetragene Kritik an Heidegger bestätigt dementsprechend den Verdacht, daß der legendäre Streit zwischen Cassirer und Heidegger im Jahre 1929 in Davos um die wahre Auslegung der Philosophie Kants und – vor allem – um die Aufgabe der Philosophie als Disziplin retrospektiv auch als das Dokument eines Disputs über die kulturgeschichtliche Rolle der Philosophie zu lesen ist. Dies liegt allein schon deshalb nahe, da die beiden Disputanten aus ihrem jeweiligen philosophischen Standpunkt einige Jahre danach die ihnen jeweils angemessen erscheinende Konsequenz zogen: Cassirer emigrierte und erprobte in verschiedenen Analysen die kulturdiagnostische Kompetenz seiner kulturgenealogischen Kategorien am Phänomen des europäischen Totalitarismus“. In Rudolph, Enno. *Politische Mythen als Kulturphänomene*, S. 196. Cassirer emigrierte nicht wegen seines philosophischen Standpunktes, sondern weil er als Jude in Nazideutschland an Leib und Leben gefährdet, nicht lehrberechtigt und persönlich entehrt war.

einzelnen Schritte voraus und koordinierte sämtliche rhetorischen, rituellen, rassistischen und pseudowissenschaftlichen Veranstaltungen in ihrer zeitlichen und räumlichen Abfolge sowie ihrem Ineinandergreifen: „All this was done with remarkable skill. Every step was carefully prepared; nothing was left to chance. It was a premeditated scheme which was executed “according to plan”“.⁸²⁶ Auch die Abgrenzung von der naturwüchsigen mythischen Lebensform ist durch den Bezug auf die hochtechnisierten Handlungsmittel im Einsatz der modernen politischen Mythen sehr klar.

Diese Ergebnisse der systematischen Integration des *Myth of the State* in die Philosophie der symbolischen Formen zeigen auch, wo die Fehler vieler bisheriger Interpretationen des letzten Buches Cassirers liegen. Der wohl größte Irrweg ist in der Engführung der Betrachtungen zur Symbolpathologie und der Technik der modernen politischen Mythen bei Paetzold, Orth und Bevc zu sehen.⁸²⁷ In lobenswerter Klarheit hat Dirk Lüddecke die Gleichsetzung individueller Krankheitsbilder mit einer gesellschaftlichen Pathologie als unplausibel kritisiert, weil die Phänomene auf ganz anderer Ebene liegen: Es ist ein großer Unterschied, ob eine bestimmtes Krankheitsbild in einzelnen Fällen natürlich auftritt, oder ob es massenhaft technisch hervorgerufen wird.⁸²⁸ Weil Lüddecke allerdings die Symbolpathologie nicht genauer untersucht hat, fiel ihm das an dieser Stelle eigentlich relevante Argument nicht auf. Die Symbolpathologie kann nicht nur nicht mit den Effekten der Technik der modernen politischen Mythen gleichgesetzt werden, sondern es verhält sich so, dass Menschen, die von symbolpathologischen Krankheitsbildern betroffen sind, nicht einmal durch die Technik der modernen politischen Mythen indoktriniert werden können.⁸²⁹ Vergegenwärtigt man sich die verschiedenen Ebenen des Personenbegriffs der Philosophie der symbolischen Formen, wird klar, worin der Denkfehler besteht. Die handlungstheoretisch zugängliche Ebene, die mit dem Titel *Tatkraft und Bildkraft* überschrieben werden kann, beschreibt

826 MSO, S. 203.

827 Paetzold, Heinz. *Ernst Cassirer – von Marburg nach New York*, S. 215: „Das nationalsozialistische Kollektiv war eine Gesellschaft, in der der Verarbeitungsprozeß von Symbolen blockiert war. Die Pathologie bestand darin, daß eine flexible symbolische Deutung der Realität nicht möglich war.“ und Orth, E.W. *Politische Kultur: Ernst Cassirer und die Politik*, S. 27: „Das Pathologische sieht Cassirer in der eigentümlichen und kurzschlüssigen Verknüpfung beider Momente [d.h. Mythos und Technik] und ihrer Vorherrschaft in der Gesamtkultur. [...] Entscheidend ist, daß Cassirer hier an ein Lehrstück seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ anknüpft, freilich ohne dies in dem für ein breiteres Publikum bestimmten Buch über den ‚Mythos des Staates‘ zu sagen: Es geht um die ‚Pathologie der symbolischen Formen‘. Von einer solchen Pathologie, die Cassirer zunächst am Beispiel psychiatrischer und neurologischer Erkrankungen erläutert hatte [...], kann man sprechen, wenn in einer Kultur gleichsam die innere Ökologie der symbolischen Formen in Unordnung gerät.“ sowie Bevc, Tobias. *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft*, S. 185: „Das Pathologische ist vielmehr, daß unter dem Nationalsozialismus keine Möglichkeit mehr besteht, sich in irgendeiner symbolischen Form noch eine eigene Vorstellung von der Welt zu machen“.

828 Lüddecke, Dirk. *Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer* (im folgenden zitiert als SMP), S. 376/377.

829 Daher haben sogar Autoren, die Lüddeckes Gegenargument kennen, an ihrer Fehlinterpretation festgehalten. Vgl. Bevc, Tobias. *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft*, S. 184/185.

praktische Kompetenzen, auf die sich auch die Beiträge zur Symbolpathologie beziehen. Davon zu unterscheiden ist die Ebene der Prozessform des Selbstbewusstseins, auf welcher es darum geht, dass die konkrete Identität der einzelnen Person von der konstanten, intuitiven Integration aller ihrer Erlebnisse und Handlungen zu einem einheitlichen Erfahrungszusammenhang abhängt. Die letzte Ebene des Personenbegriffs ist die Ebene der individuellen moralischen Stellungnahme und der praktischen Integration zum Ganzen, in welcher es um die praktisch-moralische Konsistenz des individuellen Charakters geht.⁸³⁰ Keine einzige der Facetten der Technik der modernen politischen Mythen ist auf Patienten mit symbolpathologischen Krankheitsbildern anwendbar: wer an Aphasie leidet, ist für die Manipulation der Sprache nicht zugänglich. Wer an Apraxie leidet, kann die Rituale – wie beispielsweise den Hitlergruß – nicht vollziehen und allgemein nicht spontan handeln, und auch die rassistische Zuordnung von leiblicher Erscheinung und bestimmten Charakteristika ist demjenigen unmöglich, der an Agnosie leidet und keine menschlichen Gesichter erkennt. Schließlich ist selbst die politische Pseudowissenschaft der Geopolitik nur möglich und als Element der Technik der modernen politischen Mythen plausibel, wenn ein bestimmtes Niveau der Sprachfähigkeit und der kulturellen Entwicklung gegeben ist. Der Rekurs auf wissenschaftliche oder eben pseudowissenschaftliche Befunde als Grundlage des eigenen Handelns ist ein spezifisch modernes Phänomen. Es ist auch unplausibel anzunehmen, dass Menschen, die durch die Technik der modernen politischen Mythen indoktriniert wurden, keine Integration ihrer Wahrnehmungserlebnisse in einen Erfahrungszusammenhang mehr leisten können. Es zeigt sich: für die Indoktrination durch die Technik der modernen politischen Mythen, die auf die Eliminierung der Fähigkeit zur individuellen moralischen Stellungnahme abzielt, müssen Bildkraft und Tatkraft sowie die Integration der eigenen Handlungen in einen Erfahrungszusammenhang intakt sein.

Ebenfalls unplausibel ist es, wie Enno Rudolph die modernen politischen Mythen auf die Dialektik des mythischen Bewusstseins zurückzuführen, die Cassirer im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* bespricht: Denn während die Dialektik des mythischen Bewusstseins zum religiösen Bildbewusstsein und der Entwicklung persönlicher moralischer Verantwortung führt, beruht die Technik der modernen politischen Mythen auf einem höheren kulturellen Entwicklungsniveau und eliminiert jegliche individuelle persönliche Verantwortung, ohne dabei zurück zu einer mythischen Lebensform im engeren Sinn zu führen.⁸³¹ Dass dem so ist, zeigt sich auch an der von Cassirer ausgemachten Spezifik des nationalsozialistischen Antijudaismus.

830 Siehe Abschnitt C. I. 3.

831 Rudolph, Enno. *Politische Mythen als Kulturphänomene*, S. 190.

4. Der spezifisch nationalsozialistische Antijudaismus, Goethe und die Grenzen symbolischer Kompensation

Eine weitere Besonderheit der Technik der modernen politischen Mythen als einer Herrschaftstechnik erschließt sich, wenn man den spezifisch nationalsozialistischen Antijudaismus in den Blick nimmt. Darüber hinaus wird auf diese Weise die persönliche Dimension der Philosophie der symbolischen Formen sichtbar.⁸³² In seinem Artikel über *Judaism and the Modern Political Myths* aus dem Jahre 1944 versuchte Cassirer dem spezifischen nationalsozialistischen Antijudaismus auf den Grund zu gehen, der einige Phänomene beinhalte, die mit „normalem“ Antisemitismus nicht zu erklären seien.⁸³³ So mache die Intensivierung der antijüdischen Propaganda in einer Zeit, in der gar keine Juden mehr in Deutschland lebten, eine über die Konstatierung bloßer Vorurteile oder persönlicher Antipathien hinausgehende ideengeschichtliche Betrachtung vonnöten, weil die Führung der Nationalsozialisten von Anfang an begriffen hätte, dass nicht nur materielle, sondern ideelle Waffen in den Kampf zu führen seien.⁸³⁴ In diesem Sinne ist auch der ideelle Konflikt zu verstehen, der zwischen Nationalsozialismus und Judentum herrschte: zentrales Mittel im politischen System der Nationalsozialisten war Cassirer zufolge die mythische Ideologie, weswegen das Judentum durch seine bloße Existenz als traditionelle ethische Instanz, die persönliche Verantwortlichkeit lehrte, eine stete Herausforderung des Nazi-Mythos war, der auf die Ausschaltung aller individuellen moralischen Verantwortlichkeit abzielte.⁸³⁵ Diese Konfliktlinie sei in vielen ökonomisch fundierten Überlegungen zu den Entstehungsbedingungen des Nationalsozialismus missachtet worden, weil marxistisch orientierte Denker und Politiker mit ihrem ökonomischen Reduktionismus einzig auf die ökonomischen Bedingungen des sozialen Lebens fixiert und damit für andere Faktoren blind gewesen seien; die sich aus diesem ökonomischen Reduktionismus ergebenden politischen Ansätze, die wirtschaftliche Situation der Massen in der Weimarer Republik zu verbessern, um dem politischen Radikalismus zu begegnen, seien deshalb gescheitert.⁸³⁶ Ein weiterer Grund, warum die nationalsozialistische Ideologie dem Judentum in Feindschaft gegenüberstand, sieht Cassirer in dessen universalistischer und prophetischer Tradition, die ethisch-utopisch ewigen Frieden zwischen allen Völkern versprach, wohingegen der rassistische Mythos des Staates einen unausweichlichen Krieg zwischen vermeintlich zur Feindschaft

832 Um diese persönliche Dimension angemessen darzustellen, werden in diesem Abschnitt einige längere Zitate Cassirers gegeben, um die geistige Signatur der Zeit und das Profil Cassirers anschaulich herauszuarbeiten.

833 Auf ein besonders wirksames Propagandainstrument, das tatsächlich weit bedeutsamer für den deutschen Nationalsozialismus gewesen sein dürfte als beispielsweise die Schrift Gobineaus, nimmt Cassirer weder hier noch im *Myth of the State* Bezug, nämlich auf die gefälschten, sogenannten Protokolle der Weisen von Zion.

834 Cassirer, Ernst. *Judaism and the Modern Political Myths* (im folgenden zitiert als JPM) in ECW 24, S. 197.

835 JPM, S. 197.

836 JPM, S. 198.

bestimmten Rassen propagierte.⁸³⁷ Betrachte man die ideelle Gegensätzlichkeit von Nazi-Mythos und der jüdischen Religion vor dem Hintergrund des mythischen Sündenbock-Motivs, erkläre sich der spezifische Charakter des nationalsozialistischen Judenhasses:

To speak here of mere »anti-Semitism« seems to me to be a very inadequate expression of the problem. Anti-Semitism is not a new phenomenon; it had existed at all times under all forms. But the German form of persecution was something entirely new. Anti-Semitism could have led to social discrimination or to legal and political restrictions, to exceptional laws. But much more was intended here. It was a mortal combat – a life and death struggle which could only find its end in the complete extermination of the Jews.

When reading Hitler's last address marking the 11th anniversary of his National Socialist regime, we meet with a strange phenomenon. Hitler has completely changed his tone. He is no longer promising the conquest of the world to the German race. He begins to see his defeat and he feels its consequences. But what does he say at this critical moment? Does he speak of the innumerable evils which his aggression has brought to the German people, to Europe, to the whole world? Does he think of the defeat of his armies, of the destruction of German cities? Nothing of the kind. His whole attention is still fixed on one point. He is obsessed and hypnotized by one thing alone. He speaks of – the Jews. If I am defeated – he says – Jewry could celebrate a second triumphant Purim festival. What worries him is not the future destiny of Germany, but the »triumph« of the Jews.⁸³⁸

Beim nationalsozialistischen Antijudaismus handelt es sich laut Cassirer deswegen nicht um eine weitere Spielform eines „normalen“ Antisemitismus, weil das Ziel nicht in der bloßen Diskriminierung von Juden, sondern in ihrer vollständigen Auslöschung bestanden habe. In der Erwähnung von Hitlers Ansprache zum elften Jahrestag seines Regimes wird damit ein weiteres Spezifikum der Technik der modernen politischen Mythen als einer Herrschaftstechnik sichtbar, nämlich die Tatsache, dass es sich hierbei nicht um ein Instrumentarium zur Machtsicherung einer Regierung im herkömmlichen Sinne handelte, sondern um eine – von fanatisch-apokalyptischem Denken getragene – Technik, ein ganzes Land in eine Waffe zu verwandeln, die dann gegen Teile der deutschen Bevölkerung selbst und weite Teile Europas gerichtet wurde. Man kann daher, wie schon die Unübersetzbarkeit der Nazi-deutschen Kampfbegriffe nahelegte, mit Blick auf die Technik der modernen politischen Mythen auch nicht von einer allgemein anwendbaren Regierungstechnik sprechen, wie Krois dies tut.⁸³⁹

Der spezifische Charakter des deutschen, nationalsozialistischen Antijudaismus zeigt auch die Grenzen der symbolischen Kompensation auf. In seinen 1940 und 1941 im skandinavischen Exil gehaltenen Goethe-Vorlesungen, die gleichzeitig seine letzten größeren Arbeiten in deutscher

837 JPM, S. 205/206.

838 JPM, S. 207/208.

839 SFH, S. 195: „In Cassirer's interpretation, the technique of myth is quite literally a technique, something capable of application in different places and at different times for different ends. *The Myth of the State* is therefore not a book about German National Socialism; rather it is about the new form of politics that the National Socialists invented and employed“.

Sprache waren, hatte Cassirer den besonderen Status Goethes für die persönliche Entwicklung betont, indem er den Dichturfürsten über alle ästhetische Bedeutung hinausgehend als geistigen Befreier ersten Ranges bezeichnete.⁸⁴⁰ Auf diese Weise wurde nicht nur ein Gedanke aus der frühen Schrift *Freiheit und Form* wieder aufgenommen, sondern auch ein Kreis innerhalb des Werkes geschlossen. Ausgehend von einer intensiven Faust-Interpretation hatte Cassirer die zentrale Stellung Goethes in der deutschen Geistesgeschichte im Spannungsfeld von Freiheit und Form auch damit begründet, dass man „im Zauberspiegel der Faustdichtung alle die bekannten Gestalten dieser Geschichte“ wiedererkennen könne: der Anfang der Dichtung repräsentiere die deutsche Mystik, das Ende und die dort erreichte Ansicht des Lebens die Reformation; der Streit um die Bedeutung der Geschichte, der sich im Urfaust zwischen Wagner und Faust entspinnt, spiegele das Pathos Herders wider, und die Figur der Helena repräsentiere das Schönheitsideal des deutschen Klassizismus.⁸⁴¹ Auch die 24 Jahre später gehaltenen Goethe-Vorlesungen standen im Zeichen der Freiheit. Gleichwohl schärfte die geistige Signatur der Zeit das Bewusstsein für die Differenz zwischen negativer und positiver Freiheit – also einer Freiheit *von etwas* und einer Freiheit *zu etwas* –, insofern die oben genannte Zerstörung der persönlichen Sphäre in Nazi-Deutschland von einigen Menschen tatsächlich als Befreiung von der anstrengenden Pflicht zum Person-Sein aufgefasst wurde, ohne die positive Pflicht der Freiheit, eine selbstbestimmte Person zu sein, zu beachten. Die Bedeutung Goethes ist daher für Cassirer in den 1940er Jahren nicht mehr nur in seiner Darstellung der deutschen Geistesgeschichte in der *Faust*-Dichtung zu sehen, sondern sie ist auch vor dem Hintergrund positiver Freiheit zu verstehen: „Goethe wirkte nicht durch Lehre, sondern durch Beispiel; er wirkte weniger durch das, was er geleistet hat [...] als durch das, was er w a r. In seinem einfachen Dasein, in der Art seines Genies und seiner P e r s ö n l i c h k e i t lag das Befreiende und Bildende“.⁸⁴² Die durch jedes noch so kleine Gedicht, aber auch durch die wissenschaftlichen Studien durchschimmernde Persönlichkeit Goethes ist der eigentlich bildende und befreiende Faktor. Die letzte Vorlesung des Zyklus, die sich mit den religiösen Ansichten Goethes befasst, spricht in diesem Sinne dessen Zuneigung zur altpersischen Religion an und nimmt deren Motive auf, um das persönliche Beispiel Goethes zu illustrieren. Im Streit zwischen Gut und Böse, Licht und Dunkel sei „Goethe einer der Grössten aus [...] der Schar der Streiter für das Licht“, weil seine Persönlichkeit sich durch eine besonders hohe Leuchtkraft auszeichne.⁸⁴³ In einer letzten religionsgeschichtlichen Betrachtung referiert Cassirer die christliche Aufnahme und Transformation des Ritus des Lichtgottes Sol Invictus, bevor er am Schluss der Vorlesung den

840 Cassirer, Ernst. *Goethe-Vorlesungen* (im folgenden zitiert als GVL) in ECN 11, S. 13/14.

841 FF, S. 283/284.

842 GVL, S. 29.

843 GVL, S. 228.

Bezug auf die politische Gegenwart Deutschlands, die mit der deutschen Geistesgeschichte gebrochen hatte, herstellt:

Heute, meine Damen und Herren, ist uns das große Drama, das sich ständig zwischen Licht und Finsternis abspielt, näher gerückt als je zuvor. Niemals zuvor haben wir so deutlich gefühlt, daß unsere gesamte Kultur noch mitten in jener Zeit steht, die der alte persische Glaube die "Kampfzeit" nannte. Und das Dunkel um uns wird bisweilen so undurchdringlich und lastet so schwer auf uns, daß wir oft am Sieg des Lichts verzweifeln möchten. Aber für mich genügt immer wieder die Erinnerung an das Lebenswerk Goethe's und die Versenkung in dieses Werk, um solche Zweifel zu zerstreuen. [...] So oft wir zur Kunst Goethes zurückkehren – immer entläßt sie uns mit der gleichen Empfindung, die sich aus drei verschiedenen Momenten aufbaut. Sie gibt uns eine tiefe innere Ruhe und Sicherheit, eine seelische Beglückung und eine geistige Befreiung. Der Aufruhr der Sinne legt sich, der Sturm der Leidenschaft wird beschwichtigt. Der Last und dem dumpfen Druck des Daseins fühlen wir uns wie entrückt; das Dunkel in uns und um uns lichtet sich. Wer diese Wirkung von Goethes Dichtung und Goethes geistigem Lebenswerk einmal an sich erfahren hat, der kann sie nie wieder vergessen. Und er wird aus ihr auch immer aufs neue Zuversicht schöpfen, daß das, was Goethe uns gegeben hat, nicht verloren sein kann. Das Licht, das von ihm ausstrahlt, kann und wird nicht verlöschen: – S o l I n v i c t u s!⁸⁴⁴

Die Bedeutung Goethes für Cassirers persönliches Erleben der geistigen Signatur der Zeit, gerade im Exil, ist kaum zu überschätzen. Denn über die allgemeine symbolisch-kompensatorische Funktion der Kunst hinaus, die im *Essay on Man* an den Beispielen Shakespeares, Sternes und Cervantes' expliziert wird und jedem großen Kunstwerk zu eigen ist, erfüllte Goethe für Cassirer eine noch wichtigere Rolle. Denn er war nicht nur ein deutschsprachiger Autor, sondern kraft seiner Persönlichkeit ein Mittelpunkt deutscher Geistesgeschichte überhaupt. Doch gerade die Größe Goethes machte Cassirer auf schmerzlichste Weise die Grenzen symbolischer Kompensation bewusst. Die Preisgabe der Werte und Normen, die in *Freiheit und Form* als höchster geistiger Besitz der Deutschen und als ihr ideelles Geschenk an die Menschheit herausgearbeitet worden waren, war schon 1941 offensichtlich geworden. Freie Menschen hatten die größte positive Freiheit und zugleich die größte Pflicht, die die moderne menschliche Existenz kennt, mit Füßen getreten. Seine grenzenlose Trauer über den Genozid an den europäischen Juden adressierte Cassirer zugleich mit seiner Sicht auf die ethisch-zivilisatorische Mission des Judentums:

In our life, in the life of a modern Jew, there is no room left for any sort of joy or complacency, let alone of exultation or triumph. All this has gone forever. No Jew whatsoever can and will ever overcome the terrible ordeal of these last years. The victims of this ordeal cannot be forgotten; the wounds inflicted upon us are incurable. Yet amidst all these horrors and miseries there is, at least, one relief. We may be firmly convinced that all these sacrifices have not been made in vain. What the modern Jew had to defend in this combat was not only his physical existence or the preservation of the Jewish race. Much more was at stake. We had to represent all those ethical ideals that had been brought into being by Judaism and found their way into general human culture, into the life of all

civilized nations. [...] If Judaism has contributed to break the power of the modern political myths, it has done its duty, having once more fulfilled its historical and religious mission.⁸⁴⁵

Für Cassirer als deutschen Juden, der sein gesamtes Leben der Arbeit am deutschen Geist in seinem europäischen Zusammenhang gewidmet hatte, war die persönliche Erfahrung der Entehrung, der Exilierung und des Völkermords an den Juden doppelt schmerzhaft. Seine Forschungs- und Lehrtätigkeit war stark konfliktbelastet. Seine ganze innere Zerrissenheit offenbarte Cassirer in einem Brief vom 19. März 1944 an Paul Tillich, der zuvor mit der Bitte um einen Beitrag für einen vor der Gründung durch Exil-Deutsche stehenden „Council for a Democratic Germany“ an ihn herangetreten war. Cassirer erklärte in dem bewegenden Brief, warum es ihm unmöglich war, bei einem solchen Rat mitzuarbeiten. Aufgrund der außerordentlichen Bedeutung des Briefes wird er hier ausführlich zitiert:

Für mich ist ja, durch meine innere Zugehörigkeit zum Judentum, das Problem auch doppelt und dreifach kompliziert – und ich kann mich nicht darüber wundern, daß meine Stellung, so einfach und selbstverständlich sie mir erschien, auch bei meinen nächsten Freunden oft missdeutet worden ist. Ich habe auch in den schlimmsten und furchtbarsten Jahren meine Gesinnung gegenüber der deutschen Kultur und der deutschen Geistesgeschichte nie geändert und nie geleugnet. Ich habe innerhalb meines bescheidenen Wirkungskreises an diesen Dingen weiterzuarbeiten gesucht, und damit oft das Missfallen und den Widerspruch meiner jüdischen Freunde erregt, die einen Bruch mit allem Deutschen von mir erwarteten und verlangten. Aber diesen Bruch – selbst wenn ich ihn als gerechtfertigt hätte anerkennen können – konnte ich einfach nicht vollziehen – ich hätte damit mich selbst und meine bisherige Arbeit aufgeben müssen. So bin ich in dieser Linie unbeirrt weitergegangen. Noch in meinem letzten Jahr in Schweden habe ich öffentliche Vorlesungen über Goethe, mitten in der Kriegszeit gehalten, die ein Interesse erregten, wie es wenigen anderen meiner akademischen Vorlesungen beschieden war.

Was aber das heutige Deutschland und die jetzt lebende Generation betrifft – so sind für mich alle Brücken abgebrochen. Ich kann kaum über dieses Deutschland sprechen – geschweige daß ich öffentlich für es sprechen könnte. Ich hege, trotz all dem Furchtbaren, was geschehen ist, noch immer die Zuversicht, daß Deutschland dereinst wieder den Weg finden wird, der es zu sich selber und seinem geistigen Wesen zurückführen wird. Aber es wird ein langer dunkler und schwerer Weg sein, bei dem Niemand helfen kann. Unser Schicksal ist es, daß wir inzwischen die „Ausländer“ geworden sind, von denen für diesen inneren Gesundungsprozess, nichts zu erwarten und nichts zu hoffen ist. An eine wirkliche Entwicklung von innen heraus im Sinne der westlichen Demokratien glaube ich nicht. [...]

Das alles, lieber Herr Tillich, musste ich Ihnen so deutlich und so ausführlich sagen, weil mir viel daran liegt, gerade von Ihnen nicht missverstanden zu werden. In nächster Zeit werde ich Ihnen zwei kleinere Arbeiten zusenden, die gerade jetzt gedruckt werden – die eine über „Goethe und die Kantische Philosophie“ (ein Vortrag, den ich hier im German Department gehalten) – die andere über „Judaism and the modern political myths“. Ich hoffe Sie werden aus Ihnen einen Einblick gewinnen in die „beiden Seelen“, die in meiner Brust wohnen – und die doch im letzten Grunde nur eine Seele sind.⁸⁴⁶

845 JPM, S. 207/208.

846 Cassirer, Ernst. „*meine innere Zugehörigkeit zum Judentum*“ (Hg. F.W. Graf), in *Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Heft 2/2013, S. 66-68.

Cassirers innere Zugehörigkeit zum Judentum war nicht nur Ausdruck eines klaren Bewusstseins einer stolzen, weit verzweigten und kulturell bedeutsamen familiären Traditionslinie.⁸⁴⁷ Gerade sein philosophischer Mentor und persönlicher Freund Hermann Cohen hatte seine – mit höchsten universalistischen Geltungsansprüchen versehene – Philosophie der Religion und ihre ethischen Implikationen als mit dem ureigenen Anspruch der jüdischen Religion nicht nur kompatibel, sondern sachlich konvergierend aufgefasst.⁸⁴⁸ Die obige Bemerkung Cassirers über die historisch-ethische Mission des Judentums und der – um den Personenbegriff organisierte – ethische Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen zeigen, dass auch er dem jüdischen Glauben eine besondere Rolle in der moralischen und ethischen Entwicklung der Menschheit zusprach. Daher fand sich Cassirer in der unerträglichen Situation, als jüdischer deutscher Philosoph Zeuge des Zerfalls der deutschen Geistesgeschichte sowie des Völkermordes an den europäischen Juden zu werden und seiner Liebe zum deutschen Geist, dessen größte Persönlichkeit für ihn Goethe war, dennoch nicht entraten zu können, ohne sich selbst aufzugeben.⁸⁴⁹ Es ist bezeichnend, dass er dem Schmerz dieser Situation nur mit einem klassischen Wort Goethes Ausdruck verleihen konnte. Die ganze existentielle Wichtigkeit, aber auch die Grenze der ästhetischen und historischen Kompensation zeigt sich also nicht in Cassirers Analysen zu einer Kompensationstheorie der symbolischen Formen, sondern in seiner eigenen Biographie.⁸⁵⁰ Für eine Interaktion mit der aktuellen, persönlich schuldig gewordenen Generation deutscher Bürger reichte nach der persönlichen Entehrung, dem Berufsverbot, der Exilierung und dem Völkermord an den Juden auch die Liebe zum deutschen Geist nicht mehr hin.

Die Gesamtheit dieser Betrachtungen zur geistigen Signatur der ersten Hälfte des 20.

847 Eine vorzügliche Darstellung der Familie Cassirer gibt Sigrid Bauschinger in *Die Cassirers. Unternehmer, Kunsthändler, Philosophen. Biographie einer Familie*.

848 Diesem Thema widmete Cassirer den Aufsatz *Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum* in ECW 18.

849 Irritierend ist in diesem Zusammenhang die sachlich unlogische und uninformierte Aussage Lüddeckes, wonach die vermeintlich fehlerhafte Analyse des *Myth of the State* „auf einer Unvertrautheit [sic!] mit den – *sit venia verbo* – Nachtseiten des Menschlichen und der Moderne beruht“. SMP, S. 25. Richtiggehend böse und die Schuldlast umkehrend ist Heideggers Darstellung in den *Schwarzen Heften*: „Das Weltjudentum, aufgestachelt durch die aus Deutschland hinausgelassenen Emigranten, ist überall unfäßbar und braucht sich bei aller Machtentfaltung nirgends an kriegerischen Handlungen zu beteiligen, wogegen uns nur bleibt, das beste Blut der Besten des eigenen Volkes zu opfern“. SH, S. 262.

850 Es zeigt sich, dass E. W. Orth den wahren Stellenwert Goethes in den bei Cassirer auszumachenden Ansätzen zu einer Theorie der symbolischen Kompensation nicht erkannt hat. Auch hier steht eine falsche Kontextualisierung mit Diltheys Goethe-Verständnis einerseits und der Symbolpathologie andererseits im Hintergrund: „Das Tröstliche, das Therapeutische – für Dilthey und Cassirer – an Goethe ist, daß dieser in seiner poetischen Lebensgestaltung, zu der durchaus auch sein Forschen und Handeln gehören, den Grundbefund, den die Philosophie zu bearbeiten hat – nämlich ›Menschenwelt und Weltverständnis‹ –, in ›greifbaren Gestalten‹ zum Ausdruck bringt“. E. W. Orth. *Goethe als Therapeutikum*, S. 323. In der Bearbeitung von Problemen der Menschenwelt und des Weltverständnisses unterscheidet sich Goethe nicht von anderen Literaten oder Künstlern. Auch kann das bloße Goethe-Lesen, das vielen Patienten ohnehin unmöglich ist, weder gegen symbolpathologische Krankheitsbilder, noch gegen die Technik der modernen politischen Mythen ein wirksames Therapeutikum darstellen.

Jahrhunderts wirft eine Reihe von Fragen auf. In systematischer Hinsicht scheint auf den ersten Blick vor allem die Konsistenz zwischen dem Gehalt des *Myth of the State* und den kulturphilosophischen Grundannahmen, die im *Essay on Man* verdichtet sind, fraglich. Wie sollen die Ansprüche kultureller Selbstbefreiung mit der Technik der modernen politischen Mythen, die auf die Eliminierung der Sphäre der individuellen Persönlichkeit zielt, zusammen gedacht werden? Wie steht es um den freiheitstheoretischen Status der einzelnen symbolischen Formen, insbesondere Mythos und Technik? Was bedeuten Zeitdiagnosen wie die des *Myth of the State* für die kulturphilosophische Frage nach einer Tragödie der Kultur, aber auch für die Philosophie der Technik? Diese Fragen sind Fragen, die nur im Rahmen einer Philosophie der Freiheit beantwortet werden können. Sie finden ihre Antwort daher im letzten Abschnitt über den Geist der Technik und die Philosophie der Freiheit.

E. Der Geist der Technik und die Philosophie der Freiheit

I. Die formbildende Kraft der Kultur und die Philosophie der Freiheit

In diesem Abschnitt sollen die Reflexionen über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen und die geistige Signatur der Zeit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit den Fragestellungen der Cassirerschen Philosophie der Technik zusammengeführt und im Rahmen einer Philosophie der Freiheit zu ihrer abschließenden Synthese gebracht werden. Im Zuge dessen werden nicht nur die noch ausstehenden Antworten auf kulturphilosophische Grundfragen beantwortet, sondern auch eine Zusammenfassung der methodischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen mit Fokus auf die Technik und eine entsprechende philosophiegeschichtliche Betrachtung gegeben.

Cassirers Reflexionen zur Technik wurden in dieser Arbeit interpretiert und exponiert im Sinne eines Gerichtsprozesses, der es erlaubt, das dialogische Prinzip der polyphonen Philosophie Platons auf dem methodischen Niveau der Philosophie der symbolischen Formen zu verwirklichen. Im Verlauf dieses Prozesses wurde mit Blick auf die Frage nach dem Sinn der Technik eine Analyse technischer Gestaltung vorgelegt, die anhand der Methode der kritischen Phänomenologie die Technik als symbolische Form auswies. Dazu wurden mittels einer Reflexion zum Werkzeuggebrauch und dem Verhältnis des Werkzeuges zum menschlichen Körper sowohl der Ansatzpunkt und die Bedeutung des Aufbauschemas mimisch, analogisch und rein symbolisch im Bereich der Technik geklärt, als auch die spezifischen Differenzen zu anderen kulturellen Gestaltungsweisen aufgezeigt. Der so konstituierte Begriff von Technik als symbolische Form wurde dadurch zunächst abgegrenzt von anderen Begriffen von Technik, nämlich den Begriffen von Technik als personale praktische Kompetenz und von Technik im Sinne der Gesamtheit technischer Apparate respektive der technischen Zivilisation. Der systematische Bezug auf Technik als personale praktische Kompetenz wurde in Abschnitt C durchgeführt und in Abschnitt D einer zeitdiagnostischen Reflexion auf die Technik der modernen politischen Mythen unterzogen. Dies war nötig, um die Voraussetzungen für eine systematisch und methodisch plausible Antwort auf die noch ausstehende Frage nach dem Wert der Technik als einer kulturellen Gestaltungsweise zu schaffen. Es zeigte sich, dass Cassirer erstens darauf insistierte, negative kulturelle Entwicklungen nicht allein der Technik anzulasten. Zweitens bestand er darauf, als Maßstab der Entscheidung über den Wert der Technik nichts anderes zu akzeptieren als das Kriterium der Freiheit. Damit verschob sich auch die Frage nach dem Wert der Technik in Richtung der Frage nach dem Wert der Kultur für den Menschen, die in den Abschnitten C und D aus unterschiedlicher Perspektive konturiert wurde,

und die es nun abschließend zu beantworten gilt.

Eine der größten Herausforderungen für den Interpreten eines philosophischen Systems in der Tradition des deutschen Idealismus stellt die Erfassung des in ihm vorherrschenden Verständnisses von Freiheit dar.⁸⁵¹ Dies gilt auch für die Philosophie der symbolischen Formen. Hier ist das Problem insofern besonders komplex, als die Methodik Cassirers eine bestimmte begriffliche Struktur aufweist: Das Arbeiten mit Funktionsbegriffen, die ihrerseits als Reflexionsbegriffe verwendet werden, macht es unwahrscheinlich, einen zugleich einförmigen wie für alle Fragestellungen der Philosophie der symbolischen Formen plausiblen Freiheitsbegriff anzugeben. Dennoch ist es möglich, die verschiedenen Hinsichten von Freiheit und Befreiung, die in der Philosophie der symbolischen Formen untersucht werden, systematisch zueinander in Beziehung zu setzen. Man erhält so zwar keinen einförmigen, aber doch einen konsistenten und robusten Begriff von Freiheit. Gleichzeitig gehen Cassirers Betrachtungen zum Freiheitsproblem, wie besonders der Abschnitt über die geistige Signatur der Zeit zeigte, in der Artikulation eines spezifischen Freiheitsbegriffs nicht auf. Wie das Selbstverständnis des Menschen als ein der selbstbestimmten Lebensführung fähiges Lebewesen durch die historische Erfahrung des Nationalsozialismus beeinflusst wird und welche Implikationen für die humanistische Kulturphilosophie darin zu sehen sind, ist dabei eine besonders wichtige Frage für Cassirers Philosophie der Freiheit.

1. Freiheit in der Philosophie der symbolischen Formen

Um den systematischen Zusammenhang der Cassirerschen Philosophie der Freiheit durchsichtig zu machen, sollen zunächst die verschiedenen Ebenen benannt werden, die freiheitstheoretisch einschlägig sind. Auf diese Weise wird es möglich, eine präzise Auffächerung desjenigen komplexen Freiheitsbegriffes zu geben, der von Birgit Recki mit dem Titel des Distanz-Apriori bezeichnet wurde.⁸⁵² Damit ist der allgemeine – die traditionellen Aspekte der Handlungs- und Willensfreiheit umfassende, zugleich aber deren systematische Begründung unterlaufende – freiheitstheoretische Zusammenhang gemeint, der dem Menschen durch ein in symbolischen Formen praktisch aufgebautes Verhältnis der Distanz zu sich selbst Verfügung über das eigene Handeln und damit Selbstbestimmung ermöglicht. Nach der Erörterung der Cassirerschen Philosophie der Freiheit soll auch noch einmal über den Status der Philosophie in der Philosophie der symbolischen Formen nachgedacht werden.

Eine erste Ebene, auf der man im Rahmen der Philosophie der symbolischen Formen von

851 Zur Auffächerung des Freiheitsproblems siehe Recki, Birgit. *Freiheit*, S. 10ff. sowie Recki, Birgit. *Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg*, S. 67.

852 Recki, Birgit. *Cassirer*, S. 75ff.

Freiheit sprechen kann, ist mit dem Ausdruck der formbildenden Kraft der Kultur zu bezeichnen. Im Abschnitt über die humanistische Begründung der Kulturphilosophie wurde herausgearbeitet, dass im Kulturbegriff eine bestimmte Ambiguität herrscht. Es gibt einerseits den alltäglichen Gebrauch symbolischer Formen und den auf diese Weise praktisch vonstatten gehenden, daher schöpferisch zu nennenden Aufbau einer überindividuell und intergenerationell geteilten Welt gemeinsamer Bedeutungen, der durch minimale Variationen potentiell langfristige Änderungen an den symbolischen Formen hinterlässt. Auf der anderen Seite gibt es die gezielte, konzeptionelle Schöpfung von Artefakten, die ihrerseits bereits in hohem Maße kultivierte, etwa schon der Sprache mächtige, Individuen voraussetzt. Durch ihre ausgezeichnete Sinnhaftigkeit – wie die besonders gelungene Artikulation eines bestimmten Lebensgefühls in der Poesie oder die Konstruktion eines besonders nützlichen Werkzeuges – haben diese Artefakte eine transformative Kraft und gehen in das allgemeine, für den Gebrauch zugängliche Gesamtreservoir kultureller Bedeutung ein. Beide Aspekte sind für die anhaltende bildende Kraft der Kultur nötig, und beide sind bezogen auf eine Form der Befreiung, die durch den Vergleich mit der organischen Natur erklärt werden kann: Insofern erworbene Eigenschaften in der organischen Natur nicht vererbbar sind, fällt das Individuum mit seinen erworbenen Variationen aus der Betrachtung der organischen Entwicklung heraus. In den „Kulturphänomenen aber ist diese biologische Schranke beseitigt“, denn durch die symbolischen Formen wird das Erleben und Handeln der Individuen in Werken objektiviert und dient dann als „Erinnerungs- und Gedächtniszeichen der Menschheit“.⁸⁵³ Dies gilt für *alle* symbolischen Formen, die in diesem Sinne auch allesamt auf den Begriff von Technik als praktische Kompetenz bezogen sind.

Eine weiteres Element der Cassirerschen Philosophie der Freiheit ist die universelle Anwendbarkeit und mediale Variabilität der symbolischen Formen. Jeder Sachverhalt kann prinzipiell sprachlich ausgedrückt, künstlerischer Darstellung zugeführt, oder als technisches Problem behandelt werden, und zwar in verschiedenen körperlichen Medien: Man kann seine Gebärden oder die Zunge zum Sprechen verwenden, man kann Poesie, Malerei oder bildende Kunst betreiben und Werkzeuge sind aus allen möglichen Materialien herstellbar. Das eigentümliche freiheitstheoretische Gewicht dieses Freiheitsgrades der symbolischen Formen erschließt sich, wenn man ihn in Verbindung sieht mit einem weiteren entscheidenden Aspekt praktischer Freiheit, den ich *Freiheit im Übergang* nennen will: „It is characteristic of the nature of man that he is not limited to one specific and single approach to reality but can choose his point of view and so pass from one

853 TK, S. 485. Die Aufhebung der biologischen Schranke bedeutet natürlich nicht, dass die menschlichen Individuen unsterblich werden, sondern dass die Sinngehalte der symbolischen Formen nicht mit dem Tod der Individuen bedeutungslos werden.

aspect of things to another“.⁸⁵⁴ Es gibt keine allgemeinen Gründe, die Welt aus der Sichtweise einer bestimmten symbolischen Form, etwa der Technik, zu betrachten. Diese Einsicht ist vor dem Hintergrund der systematisch grundlegenden These der symbolischen Prägnanz zu verstehen, die besagt, dass jedes Wahrnehmungserlebnis als sinnliches zugleich einen bestimmten, nicht-anschaulichen Sinn in sich faßt und diesen zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Die konkret erfahrbare Freiheit im Übergang wird im bekannten Beispiel des Linienzugs sinnfällig und ist gleichzeitig für jedermann ohne weiteres nachvollziehbar: Man kann einen Linienzug als geometrische Figur, als ästhetisches Ornament oder als mythisches Wahrzeichen auffassen und erhält dabei jedes Mal einen anderen Sinn.

Über diese Bestimmungen hinaus zeigte die Analyse der handlungstheoretisch zugänglichen Bereiche des Personenkonzepts eine weitere Bedeutungsnuance von Freiheit in der Philosophie der symbolischen Formen. Unter dem Titel Tatkraft und Bildkraft wurden weiter oben bestimmte Facetten der menschlichen Handlungsfreiheit expliziert, die den Realismus wie die Konkretheit des Cassirerschen Freiheitsbegriffs eindrücklich bezeugen. Dazu gehört die Möglichkeit, zu den eigenen Handlungen in ein Verhältnis der Reflexion zu treten, also mögliche Handlungen ebenso zu bedenken wie den leiblich konkretisierten Verlauf einzelner Handlungen; dazu gehört ebenfalls die Möglichkeit, Handlungen abubrechen, wieder aufzunehmen oder Handlungsverläufe zu optimieren. Diese Form der Distanz wird komplementiert durch diejenige Art praktischer Selbstbeherrschung, die dem Menschen durch die Objektivierung emotional aufgeladener Sachverhalte zur Verfügung steht, sei es in Form des Konstatierens – beispielsweise durch die Aussage, wütend zu sein –, sei in Form eines an sich selbst gerichteten Befehls, keine Angst zu haben.⁸⁵⁵ Auf diese Weise wird die vollständige Ausfüllung des Bewusstseins durch den emotionalen Sinngehalt, die den Menschen überwältigt und ihn unfrei macht, gebrochen und relativiert.⁸⁵⁶ Zu diesen, für alle symbolischen Formen gültigen Aspekten der Distanzierung tritt die schon weiter oben erwähnte, implizite Kompensationstheorie, die in Kunst und Geschichte spezifische Formen der Distanzierung erkennt, nämlich eine ausgezeichnete, Sinnlichkeit und Sinn vereinende Darstellung personalen Lebens, welche die Beschränktheit der jeweiligen individuellen Perspektive durch ästhetische oder historische Formsprache symbolisch kompensiert.

854 EM, S. 183/184.

855 SAG, S. 206/207. Die Macht dieser objektivierenden Selbstbeherrschung hat am stärksten wohl Epiktet betont, der in seinem Handbüchlein der guten Lebensführung die Fertigkeit, durch das Konstatieren von Sachverhalten emotionale Selbstkontrolle zu erlangen, zur Schlüsseltechnik erhob. Vgl. Epiktet, *Das Buch vom geglückten Leben*, S. 13: „Bei allem, was die Seele ergötzt oder Nutzen schafft oder dir lieb und wert ist, vergiß nicht, ausdrücklich zu erwägen, welcher Art es sei, und fange beim Geringsten an. Wenn dir ein Topf gefällt, denke: »Mir gefällt ein Topf.« Zerbricht er dann, so wird es dir nichts ausmachen. Wenn du dein Kind oder deine Frau küßt, so sage dir, daß du einen Menschen küßt. Stirbt er, so wird es dir nichts ausmachen“.

856 Siehe Abschnitt A. I. 2. über die mythische Begriffsbildung.

All diese Facetten negativer Freiheit kommen zusammen in den Betrachtungen zur inhaltlich positiven ethisch-politischen Freiheit, die Cassirer im Umkreis des *Myth of the State* anstellt und die hier unter dem Titel der individuellen moralischen Stellungnahme und der praktischen Integration zum Ganzen eines Charakter behandelt wurde. Die selbstbestimmte Lebensführung, die dem Menschen durch die symbolisch aufgebaute Distanz zu sich selbst ermöglicht wird, ist lebendige Freiheit: „It is not the absence of motive but the character of the motives that marks a free action. In the ethical sense a man is a free agent if these motives depend upon his own judgment and own conviction of what moral duty is“.⁸⁵⁷ Auf diese Weise wird ersichtlich, dass bei Cassirer Freiheit und persönliche Verantwortung Hand in Hand gehen. Es wird auch ersichtlich, dass die Rede von der formbildenden Kraft der Kultur in charakteristischem Schillern sowohl auf die Bildung von Bedeutung innerhalb der symbolischen Formen, als auch auf die Form der selbstbestimmten individuellen Persönlichkeit bezogen ist, die durch den Gebrauch symbolischer Formen möglich wird. Fragt man von hier aus noch einmal nach dem systematischen Ort der Philosophie in der Philosophie der symbolischen Formen, zeigt sich folgendes Bild: Für die zentrale philosophische Methode der Philosophie der symbolischen Formen wurde der Titel der kritischen Phänomenologie geprägt, der auf die Herausarbeitung spezifischer Differenzen zwischen den symbolischen Formen und ihre gleichzeitige methodische Integration in das System der symbolischen Formen verweist. Die kritische Phänomenologie der Technik wurde in dieser Arbeit durchgeführt mit Blick auf das Systemschema, hinsichtlich des Verhältnisses von Technik, Naturwissenschaft, Ästhetik und Ethik, dann in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Generation und Innovation und Konservierung und schließlich mit Blick auf das Verhältnis von Bildkraft und die symbolischen Formen sowie bezüglich der Stellung der symbolischen Formen zur Wirklichkeit.⁸⁵⁸ Die Anwendung dieser philosophischen Methode ist philosophische Praxis im Sinne Cassirers, und sie ist der Sache nach auch seine Antwort auf die philosophisch notwendige Frage, was Philosophie ist. Philosophie ist begriffliche Erkenntnis, die sich darin von der Erkenntnis einzelner Wissenschaften unterscheidet, dass dort „das jeweilige Thema, das sie zu behandeln haben, vom Objekt her klar und eindeutig vorgezeichnet ist“, wohingegen die Philosophie ein solches Objekt nicht besitzt; es ist für die Philosophie daher prinzipiell nicht nur die Methodik fraglich, sondern schon, auf welchen Gegenstand sich philosophische Erkenntnis zu richten hat.⁸⁵⁹ Aus diesem Sachverhalt erklärt sich

857 MS, S. 281/282.

858 Das Systemschema wurde behandelt in Abschnitt A. II. 4. Das strukturelle Verhältnis von Technik, Kunst und Ethik wurde behandelt in B. II. f) und B. II. g). Das historische Verhältnis der symbolischen Formen wurde behandelt in D. I. Das Verhältnis von Konservierung und Innovation in den verschiedenen symbolischen Formen wurde behandelt in D. II. 4. Das praktische Verhältnis zur Welt und die Bildung der Persönlichkeit in den verschiedenen symbolischen Formen wurde behandelt in C. I. 1. d) und C. II. 3. Das Verhältnis der verschiedenen symbolischen Formen zur Wirklichkeit wurde behandelt in D. II. 3.

859 BPP, S. 141/142.

erstens, warum der Prozess der philosophischen Erkenntnis prinzipiell nicht abgeschlossen werden kann, sondern „immer von Neuem in Angriff genommen werden muss“, und zweitens, dass die persönliche Weltansicht des individuellen Philosophen immer bis zu einem gewissen Grad seine Konzeption von Philosophie bestimmt, wie Cassirer in Davos mit Verweis auf das berühmte Diktum Fichtes betonte.⁸⁶⁰ Für die Philosophie der symbolischen Formen ist klar, dass sie nicht das Ziel verfolgt, das einzelwissenschaftliche Fachwissen zu vermehren, sondern sie sucht systematisch-funktionelle Einheit in der Vielfalt möglicher Auffassungen von Wirklichkeit:

Wir fragen nicht nur, wie reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich sei, wir fragen nach der Allheit und nach der systematischen Gesamtheit jener Grundfunktionen, kraft deren es für uns allein möglich ist, ein Bild des Kosmos, ein Bild des Universums und der Menschenwelt zu entwerfen. Nicht die Natur allein gehört in diesen Kreis – ihm müssen wir vielmehr alles zuweisen, was wir unter dem weiten Allgemeinbegriff der Kultur zu denken und zusammenzufassen pflegen.⁸⁶¹

Die Beziehung auf die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften ist in jedem Text der Philosophie der symbolischen Formen sichtbar. Gleichwohl ist die bloße Kenntnisnahme dieser Forschungsliteratur noch keine philosophische Erkenntnis, sondern erst ihre geistige Durchdringung kann philosophischen Aufschluss geben, wobei auch die Analyse der einzelnen symbolischen Formen noch nicht das eigentliche Endziel der Philosophie darstellt, denn erst die Frage nach dem Zusammenhang der symbolischen Formen in der Kultur und die Frage nach dem Sinn der Kultur erfüllt diesen Anspruch.⁸⁶² Unter Verweis auf Kants Unterscheidung zwischen dem Schul- und Weltbegriff der Philosophie wird die so gefasste Philosophie der symbolischen Formen dementsprechend als Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft bezeichnet, was auch ein helles Licht auf die Rolle der geistesgeschichtlichen Arbeiten im Gesamtzusammenhang der Philosophie der symbolischen Formen wirft, denn zur philosophischen Selbsterkenntnis gehört auch die Verortung der eigenen philosophischen Beiträge innerhalb der Tradition. Man kann also keineswegs davon sprechen, dass der systematische Ort der Philosophie von Cassirer nicht ausgewiesen worden sei, wie Habermas dies tut; ebenso klar wird aber, dass es keinen Sinn ergibt, von einer Metaphysik der symbolischen Formen zu sprechen, ohne den stetigen philosophischen Bezug auf die einzelnen symbolischen Formen zu suchen.⁸⁶³ Nach dieser Reflexion auf die philosophischen Geltungsansprüche der Philosophie der symbolischen Formen ist klar, worin Zweck und Aufgabe der Philosophie der Freiheit bestehen, und es ist nun möglich, die ausstehenden Fragen nach der Kultur zu beantworten.

860 BPP, S. 142 und Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 290.

861 BPP, S. 149.

862 BPP, S. 151/152.

863 Vgl. Habermas, Jürgen. *Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung*, S. 98/99 sowie Ullrich, Sebastian. *Symbolischer Idealismus*, S. 204.

2. Das kulturelle Selbstverständnis des Menschen und die Verantwortung der Freiheit

Cassirers humanistische Begründung der Kulturphilosophie betont den Anspruch moralischer Verantwortung für das eigene Handeln. Wichtig für die Frage nach der Plausibilität der These von der formbildenden Kraft der Kultur ist die präzise Erfassung einer weiteren Ambiguität im Kulturbegriff. In systematischer Hinsicht ist vor allem die Konsistenz zwischen den Einsichten aus dem *Myth of the State* und den kulturphilosophischen Grundannahmen zur kontinuierlichen Selbstbefreiung des Menschen, die im *Essay on Man* verdichtet sind, fraglich. In gewisser Hinsicht stellen Cassirers kulturphilosophische Reflexionen eine Antwort auf die von Kant gestellte Frage dar, was der Mensch hoffen dürfe. Reformuliert man diese Frage im systematischen Kontext der Philosophie der symbolischen Formen, lautet sie: Wie sollen die Ansprüche kultureller Selbstbefreiung mit der Technik der modernen politischen Mythen zusammen gedacht werden, was bedeuten Zeitdiagnosen wie die des *Myth of the State* für die kulturphilosophische Frage nach einer Tragödie der Kultur und für die Philosophie der Technik?

Um diese Fragen zu beantworten, muss man sich noch einmal den methodischen Vorrang der Strukturanalyse symbolischer Formen vor realhistorischen Fragestellungen in der Philosophie der symbolischen Formen vergegenwärtigen. Der Begriff „Kultur“, wie ihn die Philosophie der Freiheit benutzt, ist nicht derselbe, wie man ihn in Diskussionen über die historische Entwicklung einer spezifischen, meist politisch umgrenzten Region gebraucht. Daher stellt eine historische Analyse wie die des *Myth of the State* zunächst lediglich eine Explikation der Mischungsverhältnisse der verschiedenen symbolischen Formen zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort dar. Es geht hier also um die geistige Signatur der Zeit in der deutschen Kultur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Im nationalsozialistischen Deutschland haben die formbildenden Kräfte der Kultur, die den individuellen Menschen durch praktische Teilhabe zu einem selbstbestimmten Lebewesen machen, aufgrund des Einsatzes der Herrschaftstechnik der modernen politischen Mythen ihre Wirkung in entscheidender Hinsicht nicht entfalten können. Kunst, Geschichte, Technik, Sprache und Wissenschaft wurden im Nationalsozialismus dem vermeintlich höchsten politischen und ethischen Wert, dem Pseudowert der „Rasse“, untergeordnet. Die Herrschaftstechnik der modernen politischen Mythen wurde ersonnen, um zielgerichtet die Ausschaltung desjenigen Aspekts personalen Lebens zu besorgen, den man ethisch-politische Individualität nennen kann, also die individuelle moralische Stellungnahme und daran ausgerichtetes Handeln. Der theoretische Stellenwert gelebter Geschichte zeigt sich in Cassirers Philosophie der Freiheit unter anderem an der Einsicht in den stets problematischen Status der Freiheit im Leben der Menschen: Freiheit wird nicht lediglich als abstrakter Wert propagiert,

sondern als existenzielle Herausforderung anerkannt, die für manche zur belastenden Bürde werden kann.⁸⁶⁴ In diesem Zusammenhang gewinnt auch die symbolische Kompensation ein neues Gewicht, denn sie kann dazu beitragen, zeitweilige Überlastungen der personalen Existenz auszugleichen, um zu verhindern, dass man sich der Verantwortung für die eigene Lebensführung vollständig entzieht.⁸⁶⁵ Diese Erfahrung der massenhaften Preisgabe des wesentlichen Privilegs und der Pflicht des Menschen im Nationalsozialismus schlägt selbstverständlich auch auf das Selbstverständnis des Menschen als eines der Selbstbestimmung fähigen Kulturwesens durch, wobei zu fragen ist, wie tief diese Erschütterung reicht und worin sie genau besteht. Bezeichnete Cassirer in früheren Werken den Mythos als Mutterboden der Kultur, aus dem sich langsam die anderen Gestaltungsweisen zu ihrer eigentümlichen Höhe erheben, so verschiebt sich die Metaphorik in der Konklusion zum *Myth of the State*. Statt der organologischen Assoziation wird nun eine tektonische gesucht, die auf den stets prekären Status der vom Mythos sich abhebenden kulturellen Kräfte verweist: „Our science, our poetry, our art, and our religion are only the upper layer of a much older stratum that reaches down to a great depth. We must always be prepared for violent concussions that may shake our cultural world and our social order to its very foundations“.⁸⁶⁶ Die Ausdifferenzierung der verschiedenen symbolischen Formen aus dem Mutterboden des Mythos sorgt dafür, dass die Konflikte zwischen den Geltungsansprüchen der verschiedenen symbolischen Normen stärker werden. Da verschiedene symbolische Formen gleichzeitig existieren, entfernen sie sich im Zuge der Entfaltung ihrer inneren Form immer stärker voneinander. Gerade im Hinblick auf die ethische und politische Selbstbestimmung des Menschen besteht ein steter Kampf zwischen der Entfaltung des eigentümlichen Sinnpotentials der verschiedenen symbolischen Formen und einer Überformung durch Elemente mythischen Denkens, den Cassirer bezeichnenderweise anhand des in der babylonischen Mythologie stattfindenden Kampfes zwischen dem Drachen Tiamat und dem Gott Marduk illustriert: Solange in entwickelten Gesellschaften die intellektuellen, ethischen und künstlerischen Kräfte der Kultur in voller Blüte stehen, ist der Mythos unter Kontrolle, doch sobald diese Kräfte nachlassen, erhebt sich das mythische Denken und unterwirft sich das ganze kulturelle und soziale Leben des Menschen.⁸⁶⁷ Die

864 „Obviously there is not only a love for freedom, but also a deep fear of freedom in human nature. We must not confound ethical freedom with physical freedom, his personal responsibility. Man is often prepared to endure the greatest physical evils and to yield to the hardest physical pressure in order to escape his real freedom, his personal responsibility“. MSO, S. 212.

865 Es ist daher doppelt bedeutsam, dass Heidegger in Davos einerseits die von Cassirer ins Spiel gebrachte Kompensation durch aktive Aneignung kultureller Werke ablehnte, andererseits aber in seinem ganzen Werk keinen Begriff von Verantwortung entwickelt und sich selbst auch nie seiner eigenen Verantwortung gestellt hat. Vor diesem Hintergrund ist es nichts als billige Rhetorik, zu bestreiten, dass mit der Auszeichnung des Menschen als einer Person eine relevante Feststellung getroffen wird. Vgl. Heidegger, Martin. *Brief über den »Humanismus«*, S. 325.

866 MS, S. 293.

867 MS, S. 294.

formbildende Kraft im Sinne des Gebrauchs und der Entwicklung symbolischer Formen ist auch im modernen Mythos nicht erloschen, da sonst das Handeln überhaupt keine Bedeutung mehr hätte; die formbildende Kraft eines bestimmten Mischungsverhältnisses kultureller Kräfte, die selbstbestimmte Persönlichkeiten hervorbringt, erlischt jedoch in diesem Fall.

Die Analyse des Verhältnisses von Mensch und Generation und die Analyse der Technik der modernen politischen Mythen zeigte allerdings, dass die grundlegenden kulturphilosophischen Einsichten Cassirers durch das Nicht-Erbringen bestimmter kultureller Leistungen nicht erschüttert werden. Die grundlegende Kultivierung durch Sprache, Kunst, Religion, Wissenschaft und Technik mit dem Ziel ethischer und politischer Selbstbestimmung bleibt der Sinn der formbildenden Kraft der Kultur, auch wenn diese formbildende Kraft zeitweise erlahmt. Die Gründe für dieses Erlahmen sind aus der Perspektive der Philosophie der symbolischen Formen klar. Der Nationalsozialismus war für Cassirer kein Resultat unvermeidlicher Verhängnisse aufgrund einer hintergründigen Technokratie, einer Tragödie der Kultur oder einer vermeintlichen *Dialektik der Aufklärung*, sondern wurde von Individuen mit von ihnen zu verantwortenden Handlungen zielgerichtet herbeigeführt und von anderen Individuen, die sich von der existenziellen Last selbstverantwortlichen Lebens befreien wollten, als Möglichkeit der Entlastung angenommen. Es bleibt dabei: Die Kultur ist ein Drama, aber keine unausweichliche Tragödie oder Resultat einer von selbst abrollenden Dialektik. Dies zeigt sich schon daran, dass bei ungefähr gleichem Stand des technischen und des naturwissenschaftlichen Fortschritts in Frankreich, England oder den USA keine mit Deutschland zu vergleichende Preisgabe individueller Verantwortung zu beobachten war. Die Erfindung und der Einsatz bestimmter Fertigkeiten wie der Technik der modernen politischen Mythen in Nazi-Deutschland ist deswegen auch nicht gleichbedeutend mit einer Zerstörung der schöpferischen Kraft einer symbolischen Form wie der Technik oder der Sprache. Noch weniger kann man das Ende der Kultur konstatieren, was schon durch Cassirers Veröffentlichung einer Einleitung in die Kulturphilosophie im Jahre 1944 bezeugt wird.⁸⁶⁸ Die Cassirersche Philosophie der Freiheit hält sich von allen geschichtsphilosophischen oder metaphysischen Spekulationen um die Zukunft der Kultur fern, um die Verantwortung für das individuelle Handeln zu betonen und zu festigen. Der humanistische Einschlag des Nichtwissens um die Zukunft, der schon im Abschnitt über die kulturphilosophischen Grundlagen betont wurde, sei daher hier wiederholt:

Alles, was hier gesagt werden kann, ist, daß die Kultur sein und fortschreiten wird, sofern die formbildenden Kräfte, die letzten Endes von uns selbst aufzubringen sind, nicht versagen oder erlahmen. D i e s e Voraussage freilich können wir machen, und sie ist für uns selbst, für unser eigenes Tun und für unsere eigenen Entscheidungen die einzig belangreiche. Denn sie versichert uns freilich nicht von vornherein der unbedingten Erreichbarkeit des

868 Dieser Fehler wird begangen von Orth, E.W. *Kultur und kein Ende oder: Das Ende der Kultur*, in *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens*, S. 332/333.

objektiven Zieles; aber sie lehrt uns gegenüber diesem Ziele unsere eigene, subjektive Verantwortung kennen. Und damit gewinnt an diesem Punkte selbst unser Nichtwissen nicht nur eine negative, sondern eine entscheidende positive Bedeutung. [...] Das Handeln hat wieder freie Bahn, sich aus eigener Kraft und aus eigener Verantwortung zu entscheiden, und es weiß, daß von der Art dieser Entscheidung die Richtung und die Zukunft der Kultur abhängen wird.⁸⁶⁹

Es muss noch einmal betont werden, dass auch die Einsichten des *Myth of the State* und die historische Erfahrung des Nationalsozialismus keine Auswirkung auf die anti-tragische Ausrichtung der Philosophie der symbolischen Formen hatten, sondern diese vielmehr noch weiter befestigten. Jeder Form von Fatalismus wird auch im letzten veröffentlichten Werk widersprochen und der Kampf angesagt. Alle thematischen, methodischen und systematischen Ansätze: von der Ablehnung jeglicher Abbildtheorie der symbolischen Formung, über die anti-rassistische Ausrichtung und den integrativen empirischen Realismus, aber auch das Votum für die republikanische Staatsverfassung, der dialogische Charakter sowie die humanistische Begründung der Kulturphilosophie und schließlich die Aktivität des Philosophierens selbst weisen in Richtung der Freiheit in Verantwortung. Die eindrucksvollste Darstellung all dieser Einsichten zum Drama der Kultur, die Cassirer gegeben hat, bleibt allerdings seine Interpretation von Goethes *Pandora*, die auch für die thematische Erweiterung und Modernisierung der Philosophie der Technik wichtige Implikationen birgt und daher noch einmal vor dem Hintergrund des *Myth of the State* zu betrachten ist.

In seiner *Pandora*-Interpretation hatte Cassirer auf verschiedene kulturphilosophische Einsichten abgezielt und dabei auf die Verknüpfung von allegorischen und genuin poetischen Gehalten verwiesen, die nur in gegenseitiger Durchdringung den Sinngehalt des Fragments erschließen. Erstens ging es darum, die Gaben der Pandora von ihrer negativen Bewertung bei Hesiod zu befreien. Zweitens wurde die Bedeutung der Gaben der Pandora nicht auf den Bereich der hochkulturellen Spitzenprodukte in Kunst und Wissenschaft beschränkt, sondern auf alle kulturellen Gestaltungsweisen ausgeweitet. Drittens wurden die Gaben der Pandora für die Artikulation eines Verständnisses von Kultur als Praxis gebraucht, das die praktische Teilhabe an den symbolischen Formen, d.h. an den Gaben der Pandora, in den Fokus rückt. Kurz resümiert stellt sich Cassirers *Pandora*-Interpretation wie folgt dar: Die Gegenüberstellung von Prometheus und Epimetheus, die einen zynischen Utilitarismus respektive eine in untätiger Kontemplation sich ergehende Orientierung am höchsten Gut repräsentieren, zeigt allegorisch an, dass sich die eigentliche Bedeutung Pandoras, d.h. der Kultur, nicht anhand solcher äußerlicher Bewertungsmaßstäbe erschließt. Pandora erscheint dem untätigen Epimetheus zunächst als ewig junge Frau, die ihre geistigen Gaben freimütig verteilt, doch zeigt sich im Verlauf der Geschichte,

869 NHK, S. 166.

dass das eigentlich angestrebte Verständnis von Kultur als formbildender Praxis immer schon Naturverhältnisse mit reflektiert: Ohne die Eigenleistung der Menschen sind die Gaben der Pandora nur ein transzendentes Ideal ohne Wirklichkeitsbezug. Diese Eigenleistung mit konstitutivem Naturbezug wird von Cassirer demiurgisch aufgefasst: „Hier bildet jeder innerhalb seines Bezirks den Weltenbaumeister ab: Denn er steht zur Natur nicht mehr im rein empfangenden, sondern im schöpferischen Verhältnis“.⁸⁷⁰ Dies bedeutet für die Kulturphilosophie, dass nicht nur Kunst und Wissenschaft, sondern *alle* symbolischen Formen immer auch der Selbstherrschaft des Menschen dienen sollen. In diesem Sinne seien auch die Schlussworte zu verstehen, die Elpore thraseia Cassirer zufolge in einer fertigen Version der *Pandora* sprechen würde: Sie wäre dann nicht mehr die Elpore des Beginns, die lediglich einen schimärischen Traum vager Möglichkeiten versprach, sondern würde die begründete Hoffnung des tätigen Menschen bezeugen. Auf diese Weise gewinnt die Figurenkonstellation der *Pandora* ihren eigentlichen allegorischen Sinn. Während Arbeit und Feier, Wirkung und Kontemplation in ihren allegorischen Repräsentanten Prometheus und Epimetheus noch getrennt sind, ist im neuen Reich der Pandora keine solche Trennung mehr auszumachen. Die Arbeit ist hier eine Tätigkeit, die dem bildenden Formwillen selbst entspringt und nicht mehr an externen Maßstäben der Nützlichkeit gemessen wird, sondern ihren Wert in sich selbst trägt.

Die allegorisch-abstrakte Interpretation der Trias Epimetheus/Prometheus/Pandora ist an diesem Punkt zugleich auf ihrer Höhe und an ihrer Grenze angekommen, denn der auf narrativer Ebene vollzogene Generationswechsel zu Epimeleia und Phileros und der thematische Fokus auf die Praxis erlauben keine allegorische, sondern nur eine genuin poetische Darstellung. Mit der inhaltlichen Verschiebung von reiner Kontemplation zum Handeln und der sich auf diese Weise zeigenden immanenten Grenze des endlichen individuellen Lebens (das „Gesetz des zugleich fortschreitenden und welkenden Lebens selber“) rückt auch der soziale Raum des Handelns mehr in den Blick: Weil dem Einzelnen die Ganzheit der kulturellen Vervollkommnung, d.h. die Aneignung aller praktischen Kompetenzen, nicht möglich ist, wird die gegenseitige, arbeitsteilige Ergänzung gegensätzlicher und widerstrebender Kräfte zum unabweislichen Gebot. So erweisen sich nicht Prometheus und Epimetheus, sondern Epimeleia und Phileros als die eigentlichen Empfänger von Pandoras Gaben. Durch die komplexe Figurenkonstellation in Goethes *Pandora*, vor allem aber durch die inhaltliche und formale Thematisierung des Generationswechsels wird der Aspekt der fundamentalen Kulturbewertung im Sinne eines Aufstiegs beziehungsweise Abstiegs in der Geschichte weniger eindeutig als in der Verfallsgeschichte Hesiods oder der frohen Botschaft Aischylos'. Da das menschliche Leben endlich ist und sich zwar die Sinnpotentiale der

870 GP, S. 257.

symbolischen Formen, nicht aber die erworbenen Kompetenzen und die Persönlichkeit über die Generationen hinweg vererben lassen, muss jede Generation sich im Gebrauch der symbolischen Formen schöpferisch betätigen und den Aufbau der kulturellen Welt aufs Neue vorantreiben, was eine allgemeine geschichtsphilosophische Bewertung der Kultur unmöglich macht. Betrachtet man Cassirers grundlegende Reflexionen zur kulturellen Existenz des Menschen, zeigt sich die Komplexität seiner Ausführungen einerseits daran, dass eine letzte, definitive und für alle Bereiche der Philosophie der symbolischen Formen gültige Bedeutung des Formbegriffs sich nicht angeben lässt, auch wenn man mit Blick auf die formbildenden Kräfte der Kultur die verschiedenen Referenzpunkte explizieren kann. Andererseits wird deutlich, dass die kulturphilosophischen Reflexionsfiguren des Demiurgen und des Prometheus an verschiedenen Stellen des Werkes auf verschiedene Weisen eingesetzt werden, die auf der Ebene der Figurenkonstellation nicht hundertprozentig zur Deckung gebracht werden können. In *Form und Technik* steht Prometheus für den Beitrag der symbolischen Form der Technik zur selbstbestimmten Lebensführung, wohingegen der platonische Demiurg für die allgemeine methodische Einsicht in die Notwendigkeit idealistischer Philosophie der Technik steht, der leibnizsche Demiurg hingegen für die spezifischere Reflexion über den modernen Erfinder. In seiner Interpretation von Goethes *Pandora* dagegen steht der Demiurg ganz allgemein für die im Kulturbegriff immer mit zu reflektierenden Naturverhältnisse und auch für diejenige Notwendigkeit des individuellen, formbildenden und zugleich formwandelnden Gebrauches symbolischer Formen, die im Technikaufsatz technikspezifisch mit Prometheus verbunden ist; umgekehrt steht Prometheus in der *Pandora* allgemeinkulturell für die zynische Einseitigkeit eines abstrakten Utilitarismus, der zur Verfehlung des Sinnes der Kultur führt. Bedenkt man auch die Metaphorik des instabilen mythischen Mutterbodens der Kultur und den Verweis auf den babylonischen Kampf zwischen Marduk und Tiamat, zeigt sich, dass die Reflexionen zur kulturellen Existenz des Menschen bei Cassirer trotz der Vielfalt des mythologischen Personals ein insgesamt stimmiges Bild ergeben, wenn man sie als Werkzeuge einer *dialogischen* Philosophie begreift. Die formbildende Kraft der Kultur ist von den Menschen hinsichtlich der Bildung von handlungsfähigen, selbstverantwortlichen und damit selbstbestimmten Personen in jeder Generation von neuem selbst aufzubringen. Diese allgemeinen freiheitstheoretischen Betrachtungen zeigen noch weitere Facetten, wenn man sie auf konkrete Fragestellungen der Cassirerschen Philosophie der Technik bezieht. Dazu gehört vor allem die Frage nach dem Wert der Technik, die ihre Komplexität vor allem dadurch erhält, dass der ethische Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen zeigt, dass keineswegs unmittelbar klar ist, wer sie für wen beantworten darf.

II. Eine dialogische Philosophie der Technik und die Philosophie der Freiheit

1. Reflexion der Technik im Dialog

Die Cassirersche Philosophie der Technik lässt sich charakterisieren als eine dialogische Philosophie. In der dialogischen Tradition Platons wird die philosophische Wahrheit der Technik nicht als Resultat einseitiger Setzung und Begriffsanalyse aufgefasst, sondern es ist die methodische Integration einer Vielfalt von Stimmen und Perspektiven, die die Analyse der Technik als symbolische Form prägt. Mein Interpretationsvorschlag für *Form und Technik* lautete, die Cassirersche Frage nach der Technik nach Art eines Gerichtsprozesses zu verstehen, in dessen Verlauf verschiedene Zeugen und Sachverständige gehört werden, um den impliziten Dialog zu organisieren und moderieren. Die in diesem Gerichtsprozess durchgeführte Behandlung der Technik als symbolische Form und ihre Integration in das System der symbolischen Formen bringt es mit sich, dass die Cassirersche Philosophie der Technik verschiedene Begriffe von Technik kennt, aber auch den Einsatz kultureller Reflexionsfiguren, der über allgemeine, im engeren Sinne philosophische Betrachtungen hinausgeht. Cassirer betont in seiner Fassung der Technik als symbolische Form sowohl die andauernde Plastizität der Welt, die sich dem Menschen durch den Werkzeuggebrauch erschließt, als auch die Konstitution eines über bloßes Wünschen hinausgehenden Willens in der Anerkennung der Eigenständigkeit der Natur im technischen Wirken. In seiner Analyse des Werkzeuggebrauchs, deren Logik für alle Stufen der symbolischen Form der Technik gilt, stellt er eine besonders eindruckliche Facette der symbolischen Selbst-Distanzierung vor, wodurch die Philosophie der Technik zu einem Teil der Philosophie der Freiheit wird. In diesem Sinne steht der Titel *Der Geist der Technik* für den Beitrag der Technik zum selbstbestimmten Leben des Menschen. Dies zeigt sich auch am Aufbau des Technikaufsatzes. *Form und Technik* ist auf der Oberfläche des Textes motiviert durch die Bedrohung der Technokratie, also die vermeintliche Herrschaft der Technik in der *modernen* Kultur. Der anti-fatalistische und anti-tragische Einschlag der Cassirerschen Kulturphilosophie und die klare begriffliche Analyse des Problems lassen einen Technik-Fatalismus im Zusammenhang einer Philosophie der Freiheit nicht zu. Von diesen allgemeinen philosophischen Betrachtungen abgesehen, steht die Methodik der Philosophie der symbolischen Formen prinzipiell quer zu Fragestellungen, die sich einseitig auf das Phänomen der vermeintlich modernen Technik berufen. Die Schichtung einer mimischen, analogischen und rein symbolischen Stufe der Technik lässt ebenso wenig eine Interpretation zu, nach der die nachfolgenden Stufen die vorhergehenden vollständig ersetzen, wie dies im Fall der Sprache möglich wäre. Dennoch werden im Gerichtsprozess über die Technik auch die Problemfelder der technischen Erfindungen, des

technischen Fortschritts sowie die damit einher gehende Entfremdungsproblematik behandelt. Auf diese Weise wird die Technokratie-These als unplausibel entlarvt. Dies geschieht durch eine Analyse der symbolischen Form der Technik auf ihrer rein symbolischen Stufe, die im System der symbolischen Formen generell dadurch charakterisiert ist, dass sie ihr Prinzip der Gestaltung aus sich selbst hervor bringt. Der paradigmatische Fall in der Technik ist das Flugzeug, das nur realisiert werden kann, wenn man sich dabei nicht an der Bewegungsweise des Vogelflugs orientiert, sondern am Prinzip des Auftriebs. Die rein symbolische Stufe der Technik ist der logische Ort, an dem in Cassirers Philosophie der Technik das Phänomen der bewussten Erfindung – und damit ein zentrales Phänomen der modernen Technik – analysiert wird. In teils expliziter, teils nur impliziter Bezugnahme auf die Beiträge Eyths, Zschimmers und Dessauers, die im Gerichtsprozess den technischen Praktiker repräsentieren, werden die von diesen Autoren diskutierten sachlichen Probleme auf dem methodischen Niveau der Philosophie der symbolischen Formen neu verhandelt. Alle drei Autoren verweisen in ihren Überlegungen zur Technik auf den Aspekt der Freiheit. Für Eyth ist Technik alles, was dem menschlichen Wollen eine Form gibt und daher immer schon Ausdruck von Freiheit. Zschimmers Sinnanalyse der Technik weist als Zweck der Technik die materielle Freiheit aus, also die Befreiung aller Organismen von erniedrigender und unwürdiger Arbeit. Dessauer versteht unter seinem Wort von der Freiheit durch Dienstbarkeit die Essenz dessen, was ihm zufolge den Sinn technischer Arbeit ausmacht, nämlich den emanzipatorischen Kampf gegen die Naturknechtschaft, d.h. nicht die Herrschaft über die lebendige Natur, sondern die Befreiung von der Härte der vorindustriellen Existenz, die durch Erfindungen möglich wird. Sowohl Dessauer als auch Zschimmer sprechen in diesem Sinne von einem spezifischen Geist der Technik, der von den Auswüchsen der kapitalistischen Wirtschaftsweise und den ihr inhärenten Übeln zu trennen sei.⁸⁷¹

In seiner Aufnahme dieser Gedanken greift Cassirer auf die Reflexionsfigur des Demiurgen zurück. Im Gegensatz zum Kulturbringer Prometheus, der für die grundsätzliche Technizität des Menschen steht, kommt dem Demiurgen im Technikaufsatz eine spezifischere Funktion in der Philosophie der Technik zu. Besonders wichtig für die Einsicht in diese Funktion ist es, den Demiurgen nicht fälschlich mit der Idee des Guten in eins zu setzen, sondern zu erkennen, dass er selbst auf die Idee des Guten angewiesen ist, um sein Werk zu erfüllen.⁸⁷² Der Demiurg als

871 PDT, S. 176 und DPR, S. 27-29.

872 Besonders prominent erscheint diese Identifizierung bei Heidegger: „Unsere Interpretation der antiken Ontologie und ihres Leitfadens scheint willkürlich zu sein. Was soll die Idee des Guten mit dem Herstellen zu tun haben? Ohne darauf näher einzugehen, geben wir nur den Hinweis, daß die *ιδέα ἀγαθοῦ* nichts anderes ist als der *δημιουργός*, der Hersteller schlechthin“. Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 405. Dagegen insistiert Cassirer zurecht darauf, dass der Demiurg eine mythische, die Idee des Guten hingegen eine dialektische Konzeption ist. Vgl. EM, S. 88.

Reflexionsfigur dient nicht zuletzt dazu, den Blick für die verschiedenen Rollen innerhalb der Gesellschaft zu schärfen, um die Vorteile einer dialogischen Philosophie der Technik zum Tragen zu bringen. Dies bedeutet im Rahmen der Philosophie der Freiheit konkret, das Verhältnis von Ethik und Technik zu klären. Extrapoliert man von den Einsichten des ethischen Ansatzes der Philosophie der symbolischen Formen, kann man verständlich machen, wie sich die individuelle Stellungnahme zu einem Sachverhalt wie beispielsweise der Erfindung eines neuen Werkzeuges aus den unterschiedlichen Perspektiven des Technikers, des Anwenders und des Philosophen darstellt. Die jeweiligen Beschränkungen der Perspektiven legen den Blick darauf frei, wie ein fruchtbarer Dialog in der Philosophie der Technik auszusehen hat, um den Ansprüchen der Cassirerschen Philosophie der Freiheit gerecht zu werden.

Aus der Perspektive des Ingenieurs, für den als Autor exemplarisch Friedrich Dessauer steht, bedeutet eine Erfindung die gegenständliche Realisierung menschlicher Zwecke und ist als solche bezogen auf die Handlungen ihrer Anwender, in denen die Erfindung ein Handlungsmittel darstellt.⁸⁷³ Der moderne Ingenieur greift dafür zurück auf das Reservoir an Naturprozessen aus dem elektromagnetischen Spektrum, das sich ihm durch die Naturwissenschaft erschließt, und wählt daraus den für seinen Zweck passenden Prozess aus. So ist für den Zweck der Massen- und Telekommunikation ein anderer Bereich des elektromagnetischen Spektrums geeignet als für die therapeutische und medizintechnische Nutzung.⁸⁷⁴ Ob eine bestimmte Erfindung in das Leben der Individuen einer Gesellschaft passt oder wie die Gesellschaft langfristig durch die Erfindung verändert wird, bleibt in der technischen Praxis als solcher ungefragt.

Der individuelle Anwender hat eine andere Perspektive auf die Bewertung einer neuen Erfindung. Für ihn stellt sich neben der rein technischen Eignung für den jeweiligen Zweck die Frage, welche Rolle eine Erfindung in seinem Leben spielen kann. Ein Empfangs- und Sendegerät für die Telekommunikation erschließt ihm nie gekannte mediale Räume, während Röntgenstrahlung die Diagnose und Therapie bis dahin nicht behandelbarer Krankheiten ermöglicht oder neue Arbeitswerkzeuge das Potential haben, seine Arbeitswelt fundamental zu verändern. Die sozialen Verbindungen werden großräumiger und die systemische Verflechtung ist nicht mehr nur auf den lokalen Verbund beschränkt, sondern kann theoretisch den gesamten Globus umspannen, während die Funktionsweise vieler Apparaturen den meisten Anwendern verborgen bleibt.

Die letzte Perspektive ist die des Philosophen oder Kulturkritikers. Hier steht nicht die einzelne Erfindung im Fokus, sondern ihre Bewertung im Blick auf gesellschaftliche oder kulturelle Entwicklungen, die sich aus ihrem Einsatz ergeben, vor allem aber die Reflexion auf die

873 Siehe die Abschnitte über handlungstheoretischen Grundlagen des Personenkonzepts und die Entwicklung der symbolischen Formen im 20. Jahrhundert.

874 Siehe den Abschnitt über die Entwicklung der symbolischen Formen zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

anzulegenden Bewertungskriterien als solche. Die besondere Stärke in Cassirers Philosophie der Technik besteht nun erstens in der expliziten dialogischen Einbeziehung der Perspektiven der Anwender und Techniker und zweitens in der (freilich in *Form und Technik* nicht detailliert ausgeführten) Einbettung in eine gleichzeitig komplexe wie plausible Philosophie der Freiheit. Beide Aspekte hängen systematisch zusammen. Die in *Form und Technik* entfaltete Behandlung der Technik als symbolische Form hat den methodischen Vorzug, durch den Rückgang von der *forma formata* auf die *forma formans* die Einbeziehung der Perspektiven des Anwenders und des Ingenieurs zu erlauben, wo andere Philosophien der Technik methodisch auf die *forma formata* und damit auf die Rolle des Philosophen oder Kulturkritikers beschränkt bleiben. Dennoch bleibt die spezifische Funktion des Philosophen in Cassirers Philosophie der Technik gewahrt, insofern ein wesentlicher Teil des Gerichtsprozesses über die Technik darin besteht, die Kriterien und Maßstäbe zu bedenken, die kulturellen Bewertungen als solchen zugrunde gelegt werden sollen. An dieser Stelle kommt die Einbettung in die Philosophie der Freiheit zum Tragen. Gegen das kulturkritische rousseauistische Schema vom verlorenen Goldenen Zeitalter und die pragmatisch-utilitaristischen Ausläufer hedonistischer Ethik wendet Cassirer ein, dass die Frage nach dem Wert der Technik „nicht dadurch entschieden werden“ kann, „daß man »Nutzen« und »Nachteil« der Technik erwägt und gegeneinander aufrechnet [...]. Hier geht es nicht um Lust oder Unlust, um Glück oder Leid, sondern um Freiheit oder Unfreiheit“.⁸⁷⁵ Zwar ist die Absage an jede hedonistische Bewertung unmissverständlich, doch bleibt die genaue Bedeutung des Begriffs der Freiheit in *Form und Technik* zunächst durchaus uneindeutig. Blickt man auf die obigen Überlegungen zu Cassirers Philosophie der Freiheit und die Bestimmungen am Ende des Technikaufsatzes, wird dagegen klar, was gemeint ist. Unter Bezugnahme auf Walter Rathenaus Buch über *Die Kritik der Zeit* wird konstatiert, dass die Auswüchse des Warenkapitalismus und des Konsumismus kein würdiges, selbstbestimmtes Leben versprechen; dabei erkennt Cassirer nicht nur ein Problem der Wirtschaftsordnung, sondern zugrunde liegt eine falsche Auffassung von Ethik und einem guten Leben:

So ist die moderne Technik und die Wirtschaft, die sie aus sich heraus geschaffen hat und die sie mit ihren Mitteln aufrechterhält, das eigentliche Faß der Danaiden. Unwillkürlich drängt sich, wenn man Rathenaus Schilderungen liest, dieses Bild auf, das schon P l a t o n im »Gorgias« gebraucht hat, um mit ihm die Leerheit und den Widersinn jeglicher, mit rein hedonistischen Maßen messenden Ethik zu bezeichnen. Jedes gestillte Bedürfnis dient nur dazu, in gesteigertem Maße neue Bedürfnisse hervorzutreiben [...].⁸⁷⁶

Wie schon mehrfach betont, ist diese Beschreibung der technischen *forma formata* methodisch nicht

875 FuT, S. 172/173.

876 FuT, S. 181.

das letzte Wort in der Analyse der modernen Technik bzw. der Technik auf ihrer rein symbolischen Stufe. Vielmehr zeigt Cassirers dialogische Philosophie der Technik, die auch die Ingenieure mit einbezieht, dass das Prinzip der technischen Gestaltung nicht grundsätzlich mit der Wirtschaftsordnung des Kapitalismus und der ihr zugrunde liegenden hedonistischen Ethik verbunden ist: „Diese Verbindung stammt nicht aus dem *G e i s t e* der Technik – sie ist ihr vielmehr durch eine besondere Situation, durch eine konkrete geschichtliche Lage abgenötigt und aufgedrungen“.⁸⁷⁷ Weit über eine einseitige Wiedergabe der Positionen Dessauers, Zschimmers und Eyths hinaus geht Cassirer, insofern er auf dem Eigenrecht ethischen Denkens und damit auf der Rolle des Philosophen im Dialog besteht. Direkt im Anschluss an die obige Bemerkung über den Geist der Technik stellt Cassirer klar, dass „nachdem einmal diese Verflechtung [von kapitalistischer Wirtschaftsform und technischer Gestaltung] eingetreten ist“, sie sich „freilich mit den Mitteln der Technik allein nicht lösen“ lässt, denn „hier stehen wir an dem Punkte, an dem nur der Einsatz neuer *W i l l e n s*kräfte wahrhaft Wandel schaffen kann“.⁸⁷⁸ Es sind genuin ethische Fragestellungen, die im Rahmen einer Philosophie der Freiheit zu bearbeiten sind, und die keine naturwissenschaftliche oder technische Lösung erlauben: „In diesem Sinne bildet die »Entmaterialisierung«, die Ethisierung der Technik eines der Zentralprobleme unserer gegenwärtigen Kultur“.⁸⁷⁹ Diese Formulierung, die ein Referat von Ausdrücken darstellt, die Engelhardt und Coudenhove-Kalergi geprägt haben, ist unpräzise und hat deshalb für Missverständnisse gesorgt. Hier soll gerade *nicht* gesagt werden, dass der *forma formata* der modernen Technik, wie sie sich im von Rathenau kritisierten Warenkapitalismus zeigt, überhaupt keine ethischen Werte zugrunde liegen. Vielmehr offenbart die Lektüre der Werke Zschimmers, Engelhardts und Coudenhove-Kalergis sowie die Analyse des Argumentationsganges, dass es vielmehr um die – in der philosophischen Ethik zu debattierende – Frage geht, *welche Art* der Moral und Ethik den symbolischen Formen zugrunde gelegt werden soll.⁸⁸⁰ Dabei verfügt eine dialogische Philosophie der Technik über den enormen Vorteil, nicht nur die Stärken einer Philosophie der Freiheit ausspielen zu können, um die ethischen Mängel des Hedonismus aufzudecken, sondern

877 FuT, S. 182.

878 FuT, S. 182.

879 FuT, S. 182.

880 Hier zeigt sich erneut, wie wichtig es ist, den wahren Ursprung und die Bedeutung der These von der Emanzipation von der organischen Schranke in *Form und Technik* richtig zu verstehen. Insofern diese Emanzipation lediglich auf die rein symbolische Stufe der Technik als symbolische Form verweist, gibt es kein Dilemma der zwei Formen der Technik, wie Volker Gerhardt dies vermutet hat. Alle Stufen der Technik als symbolische Form sind prinzipiell bezogen auf Technik im Sinne personaler praktischer Kompetenz, d.h. der Alternativvorschlag Gerhardts ist bei Cassirer bereits präsent. Technik im Sinne personaler praktischer Kompetenz und alle Stufen der Technik als symbolische Form stehen, bezogen auf die *forma formata*, immer schon unter dem Einfluss moralischer Werte. Gleichwohl ist es die Aufgabe einer in eine Philosophie der Freiheit eingebetteten Philosophie der Technik, eine ethische Kritik am (kapitalistischen) Hedonismus vorzunehmen. Vgl. Gerhardt, Volker. *Menschwerdung durch Technik*, S. 615-619.

zusätzlich die Logikfehler und die kulturkritischen Vorurteile zu beleuchten, denen insbesondere die moderne Technikkritik immer wieder verfällt. Diesem Ziel dient der nächste Abschnitt.

2. Die Entwicklung der Persönlichkeit und die Einseitigkeit der Kulturkritik

Die unterschiedlichen Facetten von Freiheit, die man unter dem Titel des Distanz-Apriori fassen kann, kommen zusammen in der positiven ethisch-politischen Freiheit der selbstbestimmten Lebensführung. Dieser positive Freiheitsbegriff gilt über alle symbolischen Formen hinweg, wenngleich seine individuelle Verwirklichung von der praktischen Teilhabe an den verschiedenen Weisen der praktisch-symbolischen Distanzierung abhängt. Die Betonung dieser Geltung ist freiheitstheoretisch entscheidend, weil an ihr die Frage hängt, ob nur Philosophen, Poeten und Kulturkritiker, oder prinzipiell alle Mitglieder der Gesellschaft ein selbstbestimmtes Leben führen können. Wichtig ist auch, dass die – in der Darstellung der dialogischen Philosophie der Technik eingesetzte – analytische Unterscheidung zwischen idealtypischen gesellschaftlichen Rollen nicht den Blick darauf verstellt, dass Idealtypen aus der Perspektive realer Persönlichkeiten bloß tote Abstraktionen sind, die überdies oft genug rein polemisch eingesetzt werden.⁸⁸¹ Sowohl die antike Philosophie der Technik bei Platon, als auch die moderne Philosophie der Technik in Person Dessauers und Zschimmers zeigen hingegen, dass reale Personen verschiedene Rolle einnehmen können und nicht auf ihre holzschnittartigen Idealtypen festgelegt sind. Ebenso wie König Thamus im *Phaidros*-Dialog die Rolle des über die gesellschaftlichen Auswirkungen reflektierenden Philosophen übernimmt, tun dies die Ingenieure, die als reale Personen auch Teil der Gesellschaft sind, die sie durch ihre technische Praxis beeinflussen. Manche reale Ingenieure erfüllen also die Rolle des Technikers, des Philosophen und auch die des Anwenders technischer Erfindungen. Es gilt mithin für sie derselbe Anspruch auf das Führen eines selbstbestimmten Lebens, wie er auch für Philosophen gilt. Bedenkt man die Perspektive, die gerade in technikphilosophischen Schriften häufig eingenommen wird, zeigt sich eine charakteristische Einseitigkeit, die solche Positionen mit Blick auf die Persönlichkeitsentwicklung philosophisch unplausibel macht.

Im Abschnitt über den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen wurde die These Cassirers entwickelt, dass die wichtigste Aufgabe des philosophischen Ethikers nicht darin besteht, den Maßstab der eigenen Partikularität oder einer bestimmten Norm verallgemeinernd zu hypostasieren, sondern darin, Abweichungen und Unterschiede als notwendige Folge echter Bildung zu erkennen und nicht bloß passiv zu dulden, sondern aktiv anzuerkennen.⁸⁸² Die

881 Cassirer selbst hat darauf sowohl im Zuge der Davoser Disputation, d.h. mit Blick auf Heideggers Strohmann des „neukantianischen“ Philosophen, als auch in seiner Polemik gegen die antisemitischen Klischees Bruno Bauchs hingewiesen.

882 Siehe Abschnitt C. II.

Ausbildung konkreter Individualität in der produktiven, selbstbestimmten Teilhabe an der menschlichen Kultur kann von dieser Warte aus nicht durch die Orientierung an inhaltlich gleichförmigen Idealen und Kompetenzen vonstatten gehen; vielmehr ist die Erlangung der jeweils persönlichen Höhe und Mitte des Charakters auf die Urteilskraft des Individuums in seiner Lebensführung angewiesen. Das Symbol der Pyramide steht dabei für die *Höhe* persönlicher Entwicklung im Sinne der möglichst vollständigen Entfaltung der individuell relevanten personalen Kompetenzen; ihr stellt sich im Vollzug dieses Strebens die Forderung nach einer freien Selbstbegrenzung und Fokussierung auf die *Mitte* des eigenen Daseins zur Seite, welche die nötige Stetigkeit des Charakters gewährleisten soll. Das heißt, dass gemäß dem ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen jeder Mensch das Recht und sogar die Pflicht hat, für sich zu entscheiden, welche Fertigkeiten ihm beim Erreichen seiner persönlichen Höhe helfen und welche der eigenen Mitte entsprechen, denn nicht jeder kann oder muss alles können. Die strukturelle Problematik kulturkritischer Positionen in der Philosophie der Technik besteht nun darin, dass die Literaten oder Philosophen, die sie äußern, ihre eigene charakterliche Höhe und Mitte als Literaten und Philosophen erlangt haben und dementsprechend dazu tendieren, andere Berufungen oder die aus ihnen resultierenden Objekte zu marginalisieren und als philosophisch unwürdig zu bezeichnen.⁸⁸³ Auf diese Weise wird die Technik an einem ihr fremden Maßstab gemessen und so in ihrem Eigenrecht verfehlt. Da aber ein Techniker die individuelle Höhe und Mitte seines Charakters nur über technische Praxis erreichen und konservieren kann, können solche kulturkritische Positionen für ihn keine Gültigkeit beanspruchen.⁸⁸⁴ Dieses Grundproblem, das schon innerhalb einer Alterskohorte besteht, wird durch den Generationswechsel noch verschärft. Denn die Spannung, die zwischen der Höhe und der Mitte des Charakters besteht, ist zwischen verschiedenen Generationen besonders groß. Die Plastizität des Charakters ist nicht unendlich. Wer seine individuelle Höhe bereits erreicht hat und auf seine Mitte fokussiert ist, hat deswegen oft wenig Grund, für seine eigene Entwicklung auf Artefakte späterer Generationen zurückzugreifen und steht neueren Entwicklungen tendenziell skeptisch gegenüber. Daher sind insbesondere in der Philosophie der Technik oft kulturkritische Positionen zu finden, die gegenüber technischem Fortschritt einseitig negative Einstellungen verraten.⁸⁸⁵ Dagegen bestimmt Cassirer auf plausible Weise den systematischen Ort der Ethik in der Philosophie der Technik, wie die folgenden abschließenden Betrachtungen zeigen.

883 Diese Einseitigkeit ist es, die Max Eyth unter dem Titel der Logokratie anprangerte.

884 Die kantische Ethik trägt dieser Einsicht dadurch Rechnung, dass sie zwischen technischen, pragmatischen und kategorischen Imperativen unterscheidet. Kant hat auf diese Weise deutlicher denn je zuvor zu zeigen vermocht, dass es eine allgemeine Pflicht, bestimmte Fertigkeiten zu erwerben oder sich einer inhaltlich bestimmten Lebensführung zu verschreiben, nicht geben kann.

885 Der Blick auf Platon zeigte, dass dies kein spezifisch modernes Phänomen ist.

3. Der Geist der Technik

Fragt man nach dem Verhältnis von Ethik und Technik, wie es sich im Rahmen der dialogischen Philosophie der Technik und dem weiteren Zusammenhang der Philosophie der symbolischen Formen darstellt, zeigt sich das folgende Bild: Die Einsichten des *Myth of the State* beweisen, genau wie die kapitalismuskritischen Betrachtungen Rathenaus, dass realhistorische technische Gestaltung durchaus wertgesättigt ist, auch wenn aus der Perspektive der Cassirerschen Philosophie der Freiheit klar ist, dass weder die Orientierung an dem Pseudo-Wert der „Rasse“, noch die hedonistische Orientierung am konstanten Genuss den Ansprüchen genügen können, die an eine plausible philosophische Ethik zu stellen sind.⁸⁸⁶ Dagegen ist es die Aufgabe der philosophischen Ethik innerhalb einer dialogischen Philosophie der Technik, darzulegen, dass und warum die selbstbestimmte, verantwortliche Lebensführung mitsamt dem Anspruch persönlicher Entwicklung das Ziel ist, das jedem aufgegeben ist und das er auf seine Weise zu verfolgen hat. Im direkten Anschluss an obiges Zitat über die Ethisierung der Technik folgt in *Form und Technik* die Artikulation der Einsicht in die prinzipielle Kompatibilität zwischen den Werten der Philosophie der Freiheit und einer technischen Realisierung in ihrem Geiste: „Sowenig die Technik, aus sich und ihrem eigenen Kreis heraus, unmittelbar ethische Werte erschaffen kann, sowenig besteht eine Entfremdung und ein Widerstreit zwischen diesen Werten und ihrer spezifischen Richtung und Grundgesinnung“.⁸⁸⁷ Mit einer Variation eines Ausdrucks, den Dessauer geprägt hat, bezeichnet Cassirer das Verhältnis von technischer Gestaltung und Freiheit als durch den Sachdienstgedanken bestimmt, also als ein Verhältnis der Dienstbarkeit: „So kann man mit Recht als den impliziten Sinn technischer Arbeit und technischer Kultur den Gedanken der »Freiheit durch Dienstbarkeit« bezeichnen“.⁸⁸⁸ Man kann vor diesem Hintergrund festhalten, welche Rolle der dialogischen Philosophie der Technik in diesem Verhältnis zukommt. Ihre Aufgabe ist einerseits die klare Erläuterung der ethischen Prinzipien, die in einer Philosophie der Freiheit dem kulturellen Handeln zur Orientierung dienen, und andererseits die Klärung des eigentümlichen Prinzips technischer Gestaltung in ihrem gesellschaftlich-kulturellen Zusammenhang:

Soll dieser Gedanke [der Freiheit durch Dienstbarkeit] sich wahrhaft auswirken, so ist freilich erforderlich, daß er mehr und mehr seinen impliziten Sinn in einen expliziten verwandelt: daß das, was im technischen Schaffen *g e s c h i e h t*, in seiner Grundrichtung erkannt und *v e r s t a n d e n*, daß es ins geistige und sittliche *B e w u ß t s e i n* erhoben wird. Erst in dem Maße, als dies geschieht, wird die Technik sich nicht nur als Bezwingerin

886 So wird beispielsweise das Radio, mit dessen Hilfe die Nazi-Propaganda verbreitet wird, zum vermeintlich einigenden Volksempfänger oder im Warenkapitalismus zum Werbeinstrument, um immer neue Bedürfnisse zu wecken.

887 FuT, S. 182.

888 FuT, S. 183.

der Naturgewalten, sondern als Bezwingerin der chaotischen Kräfte im Menschen selbst erweisen.⁸⁸⁹

Die Technik kann wie alle symbolischen Formen eine Bezwingerin der chaotischen Kräfte im Menschen sein, weil sie ein Modus der befreienden Selbst-Distanzierung von den tendenziell grenzenlosen Begierden ist. Die kritische Phänomenologie der Technik erläuterte in diesem Sinne sowohl das eigentümliche Gestaltungsprinzip der Technik durch den am Paradigma des Werkzeuggebrauchs erbrachten Aufweis der Technik als einer symbolischen Form und klärte gleichzeitig den Status der Technik im System der symbolischen Formen. Das System der symbolischen Formen wiederum ist Teil der Cassirerschen Philosophie der Freiheit, die die befreiende praktische Teilhabe nicht nur an einer einzigen, sondern einer Vielfalt an symbolischen Formen sowie einer Vielfalt innerhalb der Stufen der Gestaltungsprinzipien postuliert.⁸⁹⁰ Mit diesen Bemerkungen wird deutlich, dass die technische Praxis selbst, anders als Christian Bernes vermutet, keine Provokation zur Freiheit sein kann; vielmehr ist es die Aufgabe einer dialogischen Philosophie der Technik, sowohl die Gestaltungsweise der Technik, als auch die Prinzipien einer Philosophie der Freiheit auf eine solche Weise zu explizieren, dass eine gegenseitige Verständigung und eine entsprechende Anpassung kultureller Praxis möglich wird.⁸⁹¹ Auf diese Weise, so Cassirers Schlussargument, das auch den Titel des Technikaufsatzes erklärt, kann die Philosophie der Technik dazu beitragen, die Technik als Teil einer selbstbestimmten Lebensführung in der Kultur zu begreifen und sie als praktische Gestaltungsweise unter die ethischen Ansprüche zu stellen, die auch für alle anderen symbolischen Formen gelten:

Unsere heutige Kultur und unsere heutige Gesellschaft ist von diesem Ziele noch weit entfernt: Aber erst wenn es als solches begriffen und planvoll und tatkräftig ergriffen wird, wird sich das echte Verhältnis zwischen »Technik« und »Form« herstellen, wird sich ihre tiefste formbildende Kraft bewähren können.⁸⁹²

Die tiefste formbildende Kraft der Kultur besteht, wie der Blick auf den ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen zeigte, nicht in der bloßen Befriedigung des organischen Glücksverlangens des Menschen, sondern in der praktischen Ausbildung und Erziehung selbstbestimmter, für die eigenen Handlungen und die eigene Lebensführung Verantwortung übernehmender Persönlichkeiten. Eine solche Lebensführung beschränkt sich bei realen Personen selbstverständlich nicht auf technische Praxis, sondern beinhaltet – je nach tatsächlich gelebter

889 FuT, S. 183.

890 Zur Postulatenlehre Cassirers siehe KP, S. 172.

891 Vgl. Bernes, Christian. *Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik*, in *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens*, S. 586: „Die Realität der Technik provoziert die Idee des Menschen – und zwar die Idee des Menschen, die es als eine Aufgabe zu realisieren gilt“.

892 FuT, S. 183.

Teilhabe – die symbolische Form der Sprache ebenso wie religiöse oder wissenschaftliche Praxis sowie die Kunst. Will man im Rahmen einer dialogischen Philosophie der Technik dennoch von einem allgemeinen, nicht auf die Praxis des Erfindens allein bezogenen, sondern ethischen, freiheitlich-humanistisch grundierten Geist der Technik sprechen, so kann dies nur einem bestimmten Sinne gelten: der Geist der Technik ist für die Philosophie der Technik nicht gegeben, sondern *aufgegeben*, um die formbildende Kraft der Kultur zu befördern.⁸⁹³ Einen vom ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen grundierten Geist der Technik zu postulieren und in einer dialogischen Philosophie der Technik zum Tragen zu bringen, die Theorie und Praxis technischer Gestaltung verbindet, ist in diesem Sinne Arbeit an der formbildenden Kraft der Kultur. Die Orientierung an der Selbstbestimmung des Kulturwesens Mensch ist auch für sein praktisches Selbstverständnis von hoher Bedeutung, wie die obigen Analysen zeigten. Dass eine solche Konzeption sinnvoll ist, zeigt auch der Vergleich von Cassirers Philosophie der Technik mit anderen Ansätzen der Philosophie oder Soziologie der Technik.

4. Cassirers Philosophie der Technik im Vergleich und der Ausblick auf einige technikphilosophische Desiderate

Über das seit 1930 stark angewachsene und ausdifferenzierte Feld der Philosophie und Soziologie der Technik lässt sich eine erste Übersicht gewinnen, wenn man sich an die Rollen hält, die in Cassirers dialogischer Philosophie der Technik vereint sind. Auf diese Weise lassen sich nicht nur tentativ die eigentümlichen *methodischen* Stärken und Schwächen verschiedener technikphilosophischer Ansätze benennen, sondern auch einige *thematische* Desiderate formulieren, die eine Philosophie der Technik im Anschluss an Ernst Cassirer zu bearbeiten hätte. Aus der Fülle der technikphilosophischen Entwürfe in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sollen hier nur einige Beispiele herausgegriffen werden, die sich durch ihre Prominenz oder auch ihre Originalität auszeichnen. Der Blick auf die von Cassirer im Jahr 1930 rezipierten Autoren zeigt bereits eine Tendenz an, die sich auch in der neueren Philosophie der Technik an vielen Stellen bestätigt: Ingenieure wie Dessauer und Eyth haben – wenig überraschend – eine tiefe Einsicht in die technische Praxis und deren Probleme, als philosophische Entwürfe überzeugen ihre Texte allerdings meist weniger. In dieser Tradition steht beispielsweise G. Simondons Arbeit über die *Existenzweise technischer Objekte*, die sich unter dem Titel der Konkretisation auf eine Weise mit der Entstehung technischer Objekte befasst, die stark an das von Dessauer bearbeitete Problem der Realisierung erinnert; auch hier ist die große Stärke der unmittelbaren Nähe zum technischen

893 Wie die Analysen des Werkzeuggebrauchs zeigten, ist gerade die Technik geeignet, jegliche Missverständnisse bezüglich eines vermeintlich extramundanen Geistes auszuräumen, wie sie beispielsweise bei Habermas zu finden sind. Vgl. Habermas, Jürgen. *Die befreiende Kraft der symbolischen Formen*, S. 98.

Phänomen zugleich die große Schwäche, nämlich das Fehlen eines überzeugenden philosophischen Ansatzes, der über die Kritik am kybernetischen Maschinenbegriff hinausgeht.⁸⁹⁴

Eine andere Perspektive im technikphilosophischen Dialog zeigte der soziologisch-philosophische Kulturkritiker Georg Simmel mit seiner Abhandlung über *Begriff und Tragödie der Kultur* auf. Aus der Sichtweise eines Benutzers kultureller Werke formulierte er die wohl radikalste Absage an kulturellen Fortschritt überhaupt: anstatt die Bildung der Persönlichkeit zu erleichtern, mache das Anwachsen der Kultur diese Bildung vielmehr zunehmend unmöglich. Eine auf diesem Pfad wandernde, radikale Kritik der modernen technischen Zivilisation lieferte der unter anderem Namen veröffentlichende Sohn von Cassirers Freund Wilhelm Stern mit seinen Büchern über *Die Antiquiertheit des Menschen*. Anhand einer Analyse des modernen Mensch-Maschinen-Verhältnisses, für die Anders das Konzept der prometheischen Scham entwickelte und die er an medientheoretischen Betrachtungen über Funk und Fernsehen ausbuchstabierte, trieb er die Technokratie-These auf die Spitze: „Die Technik ist nun zum Subjekt der Geschichte geworden“.⁸⁹⁵ Daher sei Anders zufolge ohnehin eher eine Technikpsychologie gefragt, die das Erleben des Menschen im technischen Zeitalter widerspiegeln, als eine systematische Philosophie der Technik, deren methodischen Ansprüchen Anders weder genüge noch genügen wollte.⁸⁹⁶ Auf diese Weise lassen sich zwar problematische Aspekte des menschlichen Selbstverhältnisses ansprechen, doch die Ressourcen für einen philosophischen Ansatz muss man anderswo suchen.

Was die Perspektive des philosophischen oder soziologischen Kritikers der Technik angeht, waren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts besonders die Werke der Kritischen Theorie und Heideggers zu großer Wirkungsmacht gekommen.⁸⁹⁷ Für beide Konzeptionen gilt, dass ihnen jeweils eine bestimmte, vor allem anhand der Kunst explizierte Auffassung von Freiheit und Wahrheit zugrunde liegt, die, so lautet die von diesen Denkern geteilte Diagnose, von Technik und Wissenschaft systematisch untergraben wird. Die fehlende Bezugnahme auf die Sichtweise des technischen Praktikers führt auf diese Weise zu der methodischen Schwäche, dass die Technik prinzipiell an einem ihr fremden Maßstab gemessen wird. Dies wirkt sich bei Adorno und Horkheimer anders aus als bei Heidegger. Während Adorno und Horkheimer erstens alle Unterschiede zwischen Technik, Magie und wissenschaftlicher Erkenntnis, aber auch zwischen Selbstherrschaft und Fremdherrschaft verschleifen und zweitens durch die Hypostasierung einer

894 Simondon, Gilbert. *Die Existenzweise technischer Objekte*, S. 44.

895 Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen*, Band 2, S. 9. Dass er damit den performativen Widerspruch des hyperbolischen Technikkritikers auf die Spitze trieb, war ihm sowohl politisch bewusst, als auch philosophisch gleichgültig.

896 Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen*, Band 2, S. 414/415.

897 Eine vollständige Wiedergabe ist hier selbstverständlich nicht möglich. Einige Grundzüge lassen sich aber konzise herausheben.

vermeintlichen instrumentellen Vernunft die philosophisch-begrifflichen Mindeststandards verfehlen, die mit der Erfassung spezifischer Differenzen verbunden sind, krankt Heideggers Absage an die nur „richtige“, aber nicht „wahre“, sogenannte instrumentale Auffassung der Technik daran, dass sie teils phänomenfern ist, teils wenig mehr als terminologisch verbrämte Trivialitäten (etwa System – Ge-Stell) hervorbringt.⁸⁹⁸ Zwar wird auch Heideggers Denken als Philosophie der Freiheit bezeichnet, doch machen die verabsolutierenden Diagnosen einer vermeintlichen Seinsvergessenheit/Seinsverlassenheit und die Eliminierung der Instanz der Person jeglichen Versuch des Sprechens über konkrete Verantwortung zunichte.⁸⁹⁹ Mit Adorno und Horkheimers Diagnosen hat Heideggers Denken überdies die Fehlannahme gemein, dass der von ihnen unterstellte Technik-Wissenschafts-Hybride den Menschen in der Moderne gewissermaßen zwingt, technisch-wissenschaftlich zu denken, obwohl gerade die eigenen Betrachtungen zeigen, dass andere Sichtweisen möglich sind.⁹⁰⁰

Wendet man den Blick von diesen methodischen Betrachtungen zur Philosophie der Technik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf ihre thematische Weiterentwicklung, ist vor allem eine enorme Erweiterung der Vielfalt zu konstatieren. Hier seien einige besonders wichtige Trends genannt, die in der rasanten Entwicklung von Technik und Wissenschaft, aber auch ihren Auswirkungen begründet sind. Zunächst ist diejenige Entwicklung in der Technikethik zu nennen, die vor dem Hintergrund der Einsichten des Club of Rome zu großer Prominenz gelangt ist, nämlich die von Hans Jonas ausgearbeitete Ethik für die technologische Zivilisation, die gegen Blochs Prinzip Hoffnung das *Prinzip Verantwortung* stark gemacht hat.⁹⁰¹ Unter explizitem Verweis auf die Reflexionsfigur des in der Moderne entfesselten Prometheus wurde hier und im zugehörigen Buch über die Praxis des Prinzips Verantwortung versucht, eine Technikfolgenforschung für die Ethik zu etablieren, die der enormen kumulativen Reichweite des menschlichen Handelns in Raum und Zeit gerecht wird.⁹⁰² Unter fast umgekehrten, konservativen Vorzeichen bestätigte Jonas auf diese Weise,

898 Vgl. Heidegger, Martin. *Die Frage nach der Technik*, S. 36: „Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muß die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist. Ein solcher Bereich ist die Kunst“. Vgl. Horkheimer/Adorno. *Dialektik der Aufklärung*, S. 20. sowie Horkheimer, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 124.

899 KP, S. 189ff. Zu Heideggers Philosophie der Freiheit siehe Figal, Günter. *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, S. 22. Seit Beginn der Veröffentlichung der sogenannten *Schwarzen Hefte* zeigt sich neben Heideggers methodischen Problemen, Verantwortung philosophisch plausibel zu denken, auch stärker denn je die inhaltliche Schwäche seines Denkens in Bezug auf Verantwortung.

900 Heidegger, Martin. *Das Ding*, S. 172: „Man sagt, das Wissen der Wissenschaft sei zwingend. Gewiß. Doch worin besteht ihr Zwingendes? Für unseren Fall in dem Zwang, den mit Wein gefüllten Krug preiszugeben und an seine Stelle einen Hohlraum zu setzen, in dem sich Flüssigkeit ausbreitet. Die Wissenschaft macht das Krug-Ding zu etwas Nichtigem, insofern sie Dinge als maßgebende Wirkliche nicht zuläßt“.

901 Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung*.

902 Die Rezeption des Prometheus-Motivs ist hier nicht am antiken Bilderhaushalt orientiert, insofern die Fesselung dort auf die Bestrafung des Prometheus durch die Götter bezogen war, nicht aber auf die Einhegung seines Wirkens.

was schon Dessauer als das Phänomen der Ethisierung durch Technik bezeichnet hatte, also das Auftauchen gänzlich neuer, konkreter ethischer Fragestellungen und Probleme durch technischen und wissenschaftlichen Fortschritt.⁹⁰³ In dieser Linie stehen auch die Reflexionen zur sogenannten *Leonardo-Welt*, in denen vor allem die Rolle der institutionalisierten Wissenschaft bedacht wird und die Frage nach interdisziplinärem Arbeiten im Rahmen einer Klärung des Verhältnisses von Technikfolgenforschung und Technikfolgenabschätzung in den Mittelpunkt rückt.⁹⁰⁴

Eine nicht zu überblickende Masse an Publikationen ganz unterschiedlichen Zuschnitts wurde seit der Veröffentlichung von *Form und Technik* dem Gesamtkomplex der Automatisierung und Medialisierung gewidmet: Von technisch-theoretischer Grundlagenforschung der Informationsübertragung und einer daran anschließenden Theorie der Kybernetik über Medientheorien in zahllosen Variationen bis hin zu philosophischen Kritiken an den Auswüchsen der Medialisierung reicht die Bandbreite dessen, was im Rahmen der Philosophie der Technik behandelt wurde. Auch hier seien nur einige wenige Beispiele herausgegriffen. Vor dem Hintergrund der von Norbert Wiener etablierten, interdisziplinären Forschungsrichtung der Kybernetik hatte Gotthard Günther bereits 1957 unter dem Titel *Das Bewusstsein der Maschinen* seine bis heute philosophisch nicht überbotene Metaphysik der Kybernetik vorgelegt, die sich vor dem Hintergrund des deutschen Idealismus mit den Grundproblemen dessen befasst, was in unpräziser Begrifflichkeit als künstliche Intelligenz bezeichnet zu werden pflegt, nämlich dem Zusammenhang von Kognition und Volition.⁹⁰⁵

Da die Anzahl an Medientheorien unüberschaubar groß ist, sei hier lediglich die besonders bekannte, allerdings auch methodisch unbefriedigende, weil auf Kapps Organprojektionstheorie beruhende Theorie Marshall McLuhans hingewiesen, in der – quasi als Erneuerung des Arguments König Thamos' aus Platons *Phaidros*-Dialog – nicht nur die Erweiterung, sondern die Verkümmern menschlicher Fertigkeiten thematisiert wurde.⁹⁰⁶ Diese Medientheorie ist nicht nur aufgrund ihrer anthropologisch fragwürdigen Grundlagen unbefriedigend, sondern auch deswegen, weil sie ein Paradebeispiel phänomenologisch-konsequentialistischer Medientheorien darstellt, die den naturwissenschaftlichen Aspekt der Möglichkeit von Telekommunikation ignorieren.

Ebenfalls medien- und informationstheoretisch orientiert, aber auf das Verhältnis von Realität und Virtualität abzielend sind die kritischen Untersuchungen Albert Borgmanns, in denen gewissermaßen die Überflutung der Lebenswelt durch virtuelle Information diagnostiziert wird.⁹⁰⁷ Vor dem Hintergrund einer philosophisch unplausiblen, weil erstens einförmigen und zweitens –

903 Jonas, Hans. *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, S. 302.

904 Mittelstraß, Jürgen. *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*, S. 96.

905 Günther, Gotthard. *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, S. 229.

906 McLuhan, Marshall. *Understanding Media. The Extensions of Man*, S. 36.

907 Borgmann, Albert. *Holding on to Reality*, S. 213.

aufgrund der exklusiv christlich-heilsgeschichtlichen Ausrichtung – willkürlich erscheinenden Auffassung von Realität wird ausgeführt, wieso das Wesentliche im Leben unter den Bedingungen des fortgeschrittenen Informationszeitalters nicht mehr erreicht werden kann.

Überblickt man diese Beispiele für die thematische Entwicklung der Philosophie der Technik, hat man zunächst den Eindruck, Cassirers Philosophie der Technik sei stark veraltet. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass dieser Eindruck täuscht. Vielmehr lassen sich Desiderate für eine thematische Erweiterung der Cassirerschen Philosophie der Technik formulieren, die zu bearbeiten eine enorme methodische Bereicherung für die heutige Philosophie der Technik bedeuten würde. Außerdem ergibt sich auf diese Weise ein synoptischer Blick auf das System der Philosophie der symbolischen Formen, der sowohl einen Rückblick auf die Analysen dieser Arbeit, als auch einen Ausblick auf die mögliche Weiterentwicklung der Philosophie der symbolischen Formen darstellt und diese Arbeit beschließen soll.

Dass die Philosophie der symbolischen Formen kein geschlossenes System ist, sondern für ihre Strukturanalysen den Kontakt zu den Einzelwissenschaften sucht, ist wohlbekannt. Ebenso ist klar, dass eine humanistische Kulturphilosophie sich der faktischen Entwicklung der Kultur gegenüber offen zu zeigen hat. Weniger bewusst ist vielen Interpreten, dass die Möglichkeit und Notwendigkeit, auch andere technikphilosophische Aufgaben zu übernehmen, in *Form und Technik* explizit mitbedacht wird. So betont Cassirer, dass die Aufgabe, die die Philosophie „im gegenwärtigen Zeitpunkt [...] gegenüber der Technik zu erfüllen hat“, primär im Aufweis der Technik als symbolische Form und ihrer Integration in das System der symbolischen Formen besteht.⁹⁰⁸ Ist diese Aufgabe erfüllt und der philosophische Gerichtsprozess über den Wert der Technik mit der Erkenntnis abgeschlossen, dass es sich bei der Technik um eine fundamentale Kraft im Dienst der freien, selbstbestimmten Lebensführung handelt, steht der Bearbeitung von sachlichen Problemen, die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Form und Technik* noch nicht aktuell waren, nichts im Wege. Es lässt sich durch Extra- und Interpolation unschwer aufzeigen, welche methodischen und systematischen Beiträge die Philosophie der symbolischen Formen zu einer modernen Philosophie der Technik leisten kann.

Mit Blick auf die Thematik der Technikethik, Technikfolgenforschung und Technikfolgenabschätzung ist eine dialogische Philosophie der Technik, die die Perspektive des Philosophen, des Technikers und des Anwenders gleichermaßen ernst nimmt, grundsätzlich eine gute Diskussionsbasis. Insofern die kulturphilosophischen Grundlagenreflexionen Cassirers und die *Pandora*-Interpretation zeigen, dass das Mitbedenken von Naturverhältnissen für Cassirers Kulturbegriff konstitutiv ist, ist auch die durch Naturzerstörung drohende Beschränkung

908 FuT, S. 142.

selbstbestimmter Lebensführung und kollektiver politischer Selbstherrschaft begrifflich gut erfassbar, zumal Cassirer immer wieder betont, dass nicht die Herrschaft über die organische Natur, sondern die Herrschaft über die chaotischen Kräfte im Menschen der Sinn der Technik und der Sinn der Kultur ist. Da es bei den hier relevanten Sachproblemen vor allem auf plausibles interdisziplinäres Arbeiten und wissenschaftstheoretische Reflexion ankommt, hat die Philosophie der symbolischen Formen auch konkrete methodische Vorteile zu bieten. Dazu gehört, dass die Philosophie der symbolischen Formen die schädliche Trennung in zwei sich verständnislos gegenüber stehende Kulturen des Wissens niemals mitgegangen ist.⁹⁰⁹ Vor allem aber sind es die begriffs- und wissenschaftstheoretischen Arbeiten von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* bis hin zur *Logik der Kulturwissenschaften*, die mit ihrer logischen Analyse von Natur-, Form- und Stilbegriffen geradezu eine Logik des interdisziplinären Denkens darstellen; diese begriffliche Logik der verschiedenen Formen der wissenschaftlichen Erkenntnis ist durch die Integration der Erkenntnis in das System der symbolischen Formen wiederum auf die Gesamtheit der kulturellen Weltzugänge bezogen und gewinnt ihren Wert gerade durch die explizite Anerkennung der kulturellen Pluralität. Dies gilt auch und gerade durch den universalistischen ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen, der der Stärkung und Klärung der Ansprüche individueller Personenrechte sowie dem Insistieren auf individueller moralischer und rechtlicher Verantwortung verpflichtet ist und der für den Wissenschaftler genau so gilt wie für den Techniker.

Wendet man sich dem Themenkomplex Automatisierung und Medialisierung zu, gelten auch hier die prinzipiellen systematischen Vorteile einer dialogischen und begriffstheoretisch informierten Kulturphilosophie. Stärker noch als im Falle der Ethik der Verantwortung ist für eine anspruchsvolle Philosophie der Technik gerade mit Blick auf die Automatisierung begriffliche Präzision und Differenzierungsfähigkeit gefragt. Die funktionsbegriffliche Ausrichtung der Philosophie der symbolischen Formen erlaubt, ja verlangt geradezu eine systematische Klärung der Geltungsansprüche zentraler Begriffe wie künstliche Intelligenz, die keine philosophische Plausibilität beanspruchen können, solange der Begriff der Intelligenz selbst ungeklärt bleibt.⁹¹⁰ Sofern klar ist, dass die verschiedenen Leistungen vernünftiger bzw. vernunftfähiger Wesen prinzipiell funktionell zu begreifen sind, wie dies im handlungstheoretisch einschlägigen Lehrstück

909 Vgl. Schwemmer, Oswald. *Ernst Cassirer und die zwei Kulturen*, in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens, S. 109.

910 Cassirer selbst wurde nicht müde, die philosophisch unplausible Verwendung des Intelligenz- und Vernunftbegriffs in einem lediglich instrumentell-herrschaftssichernden Sinne zu kritisieren, wie dies Ludwig Klages tat, in der Folge aber auch die Autoren der Kritischen Theorie: „Einer solchen Auffassung gegenüber gilt es vor allem, die »Intelligenz«, ehe man sie mit anderen Potenzen des Seins vergleicht und sie an diesen Potenzen misst, in ihrem vollen Begriff wiederherzustellen. Wir dürfen sie weder in einem einseitig-intellektualistischen, noch in einem bloss pragmatischen Sinne verstehen, sondern wir müssen sie als den zentralen Einheitspunkt für alle Arten und Richtungen der geistigen Formgebung nehmen“. MSF, S. 58.

über die Symbolpathologie durchexerziert wird, stellt es kein größeres Problem mehr da, die Automatisierung gewisser Leistungen, die bis zu einem gewissen Zeitpunkt ausschließlich von Lebewesen erbracht werden konnten, unter dem Titel der virtuellen Intelligenz zu fassen und zu analysieren. Bedenkt man einerseits die generelle Charakteristik der symbolischen Formen, dass ihre Gestaltungsmöglichkeiten in verschiedenen körperlichen Medien realisiert werden können, und andererseits die Einsicht des Technikaufsatzes, dass bestimmte Leistungen auf der rein symbolischen Stufe der Technik in einer Weise umgesetzt werden können, die nicht auf einer mimetischen oder analogischen Beziehung zu organischen Lebewesen basieren, so kann man den modernen Rechner präzise als das begreifen, was er ist: nämlich eine syntaktische Maschine, die verschiedene Formen logischer Sprache verarbeiten kann, ohne damit schon in einem umfassenden Sinn sprach- oder vernunftfähig zu sein. Die Betrachtungen zum symbolischen Leib-Seele-Verhältnis, zum Willen und zum Phänomen des Ausdrucks erlauben dann auch, die Begrenzungen virtueller Intelligenz klar aufzuzeigen, ohne die beträchtlichen Leistungen, die sie tatsächlich erbringen kann, zu leugnen. Vielmehr wird hier erneut die analytische Stärke der Konzeption von symbolischen Formen sichtbar, weil sie realistisch aufzeigt, dass zu jedem Zeitpunkt verschiedene Stufen und Modi symbolischer Formung zusammen kommen, die alle in einem gewissen Sinne auf den Begriff von Technik als personaler praktischer Kompetenz bezogen sind, wenngleich die Virtualität syntaktischer Maschinen eben darin besteht, dass hinter dem Erbringen ihrer Leistungen keine Person steht, hinter ihrer Existenz hingegen schon. Vor dem Hintergrund des integrativen empirischen Realismus der Kulturphilosophie ist dann auch eine plausible Bearbeitung von Fragestellungen im Umfeld virtueller Realität und Medialität möglich, die nicht auf willkürlichen Realitätsbegriffen basiert, sondern Virtualität als essentiellen Teil menschlicher Wirklichkeit begreift. Wenn man daraufhin weiter fragt, wie sich die praktischen Kompetenzen von Personen durch den Einsatz von Automatisierung verändern, wird das aktualisierte „*Phaidros*-Argument“ McLuhans von der medialen Amputation von Fertigkeiten einsichtig; zugleich ist im Rahmen der Philosophie der symbolischen Formen die nötige Tiefe des Personenbegriffs gegeben, um solche vermeintlichen Amputationen als Bedingung der Möglichkeit der Entwicklung symbolischer Formen und damit auch als Bedingung der Bildung der individuellen Persönlichkeit zu verstehen. Für das Desiderat einer integrativen Medientheorie, die nicht nur eine phänomenologische Differenzierung zwischen verschiedenen Medien bietet, sondern zugleich die naturwissenschaftlichen Grundlagen von Medialität reflektiert und darüber hinaus den Menschen und seine praktische Kompetenz selbst als eine Art Medium der Form begreift, liegen bereits wichtige Vorarbeiten im Sinne einer medientheoretischen Grundlegung vor.⁹¹¹ Im Zuge solcher

911 Schwemmer, Oswald. *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*, besonders S. 45.

Analysen zeigt sich auch, dass und wieso sich vermeintliche Versäumnisse der Cassirerschen Philosophie der Technik – wie die angeblich fehlende Differenz von Anwender und Ingenieur oder die Zurückweisung methodisch fragwürdiger Unterscheidungen wie die zwischen moderner und vormoderner Technik – als große analytische Stärke herausstellen.

Die methodisch komplexesten, aber philosophisch wohl interessantesten Fragestellungen für eine zukünftige thematische Erweiterung der Philosophie der symbolischen Formen ergeben sich, wenn man die Bereiche der Automatisierung, Medialisierung und Verantwortungsethik zusammen denkt und diese als „Technisierung“ zu bezeichnende Entwicklungen daraufhin befragt, welche Art menschlichen Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses auf solche Weise praktisch konstituiert wird.⁹¹² Mögliche Fragestellungen für eine weitere Erforschung der systematischen Leistungsfähigkeit der Philosophie der symbolischen Formen wären in diesem Sinne beispielsweise eine Medientheorie des Rassismus oder die Frage, wie eine symboltheoretische Fassung eines *capability approach* im Sinne M. Nussbaums aussehen könnte. Es wäre zu fragen, wie globale Gerechtigkeit auf eine Weise zu denken ist, die die Pluralität der globalen Kultur ernst nimmt, anstatt die allzu abstrakten und bloß lokal gültigen Vorannahmen von Gerechtigkeit als Fairness als Prokrustesbett einzusetzen.⁹¹³

Blickt man von hier aus noch einmal zurück auf die Geschichte der Philosophie der Technik, zeigt sich, dass Cassirer eine schlüssige Integration verschiedener Technikbegriffe und Problemfelder der modernen Philosophie der Technik bis 1930 gelingt, und dass auch eine Integration neuerer Problembestände gelingen kann. Durch die Fassung der Technik als symbolische Form und die Darstellung der Frage nach der Technik als Gerichtsprozess wird an die dialogische Charakteristik des platonischen Denkens angeknüpft und damit eine große Zahl technikphilosophischer Fragestellungen erschlossen, zugleich aber insofern über Platon hinaus gegangen, als Technik nicht mehr bloß als bekannter Ausgangspunkt für Strukturanalysen anderer Sachverhalte dient, sondern als komplexes und vielschichtiges Phänomen *sui generis* anerkannt wird. In diesem Sinne vereint Cassirers Philosophie der Technik die antike Weite des Blicks mit moderner analytischer Schärfe und methodischer Klarheit. Wie immer eine thematische Erweiterung und Erneuerung der Philosophie der Technik im Anschluss an Ernst Cassirer sich ausnehmen würde, in jedem Fall gilt die Einsicht seiner Philosophie der Freiheit: Der ethisch fundierte Geist der Technik, der Cassirers Philosophie der Technik belebt, bleibt in seinem Kampf gegen Fatalismus jeglicher Art der offenen Zukunft der Kultur zugewandt.

912 Vgl. SWT, S. 3.

913 Vgl. Nussbaum, Martha. *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, S. 133.

Schluss

Ausgehend von einer Analyse der begrifflichen, systematischen und methodischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen konnte gezeigt werden, welche Rolle die Technik als symbolische Form in der Bewältigung der Existenz des Menschen spielt. Es wurde vor dem Hintergrund des antiken Prometheus-Motivs aufgewiesen, dass die Technik entscheidend an der Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins beteiligt ist und die Philosophie der Technik daher nicht lediglich pragmatische Aspekte in den Blick nehmen darf, sondern vor allem die Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis als eines der selbstbestimmten Lebensführung fähigen Lebewesens stellen muss. Zu diesem Zweck wurde ein Gerichtsprozess über die Technik als kulturelle Kraft durchgeführt, um gegen kulturkritische Folgenbewertung zunächst den Sinn der technischen Gestaltung aufzuweisen. In der Herausarbeitung der Technik als symbolische Form konnten sowohl die Überlegungen zum Aufbau des Systems der symbolischen Formen als auch die Hintergrundlektüre zur Philosophie der Technik bis 1930 genutzt werden, um zahlreiche Missverständnisse in der Interpretation von *Form und Technik* aufzuklären. Die Durchführung der methodischen Analogie zwischen Sprache und Werkzeuggebrauch zeigte, dass die Technik auf allen ihren Stufen – der mimischen, der analogischen und der rein symbolischen – eine vom Begehren distanzierende Funktion erfüllt, die gleichzeitig auch am intuitiven Aufbau eines bestimmten Weltverhältnisses des Menschen beteiligt ist. Die Unabhängigkeit der Natur vom eigenen Wünschen und auch der Aufbau des eigenen Leibes erschließt sich dem Menschen in der kontinuierlichen Nutzung von Werkzeug, das nicht dem eigenen Körper zugehört, sondern vielmehr einen jeweils spezifischen praktischen Sinn der Formung von Wirklichkeit verkörpert. Die Herausarbeitung der Technik als symbolische Form und die systematische Verbindung mit der Analyse personalen Lebens legte nicht nur den Zusammenhang mit dem Begriff von Technik als personale praktische Kompetenz offen, sondern auch den Horizont der freien Lebensführung, innerhalb dessen die symbolischen Formen ihre Relevanz gewinnen. Es wurde daher für die vollständige Darstellung der Technik als symbolische Form entwickelt, wie die Technik sich strukturell zu den anderen Kräften des Geistes verhält.

In der Betrachtung des ethischen Ansatzes der Philosophie der symbolischen Formen wurde mit Blick auf den Personenbegriff geklärt, wie die Handlungsfähigkeit, die Einheit der Erfahrung und die individuelle moralische Stellungnahme zusammenhängen und den Charakter des Individuums konstituieren. Die Untersuchung selbstbestimmter Entwicklung der eigenen Persönlichkeit und die orientierende Rolle von Unterschieden in der Gesellschaft konnte in Beziehung mit dem ethischen und rechtlichen Universalismus der Philosophie der symbolischen

Formen gesetzt werden um darzulegen, warum die republikanische Staatsverfassung die beste politische Ordnung für die volle Entfaltung der formbildenden Kraft der Kultur darstellt.

Einen Beitrag zur epistemischen Bewältigung der Vielfalt der modernen Kultur stellt Cassirers Disziplin und Propädeutik für die philosophische Anthropologie dar, die den Menschen als *animal symbolicum* fasst und die ontologische Konsistenz verschiedener Weisen der Weltgestaltung mithilfe eines integrativen empirischen Realismus ausweist. Als besonders wichtiges Problem einer so verstandenen philosophischen Anthropologie wurde das Verhältnis von Mensch und Generation untersucht, um die Polarität von Konservierung und Innovation in den verschiedenen symbolischen Formen zu beleuchten. Das problematische Verhältnis von Mensch und Generation zeigte sich auch bei der Analyse der Verfehlung persönlicher Individualität im rassistischen Denken anhand der Auseinandersetzung Cassirers mit Bruno Bauch, vor allem aber mit Blick auf die Krise des ethisch-politischen Selbstverständnisses, die Cassirer im *Myth of the State* diagnostizierte. Die Analyse der Technik der modernen politischen Mythen, die sich auf die Untersuchungen zum Personenbegriff des dritten Abschnitts stützen konnte, zeigte, dass es sich hierbei nicht um eine bloße Verschmelzung von Technik und Mythos handelt, sondern um eine zielgerichtet eingesetzte Herrschaftstechnik, die auf die Eliminierung individuellen moralischen Urteilens bei gleichzeitiger Erhaltung der Handlungsfähigkeit abzielt. Daher ist sie nicht auf die Symbolpathologie zurückzuführen. Das politische und ethische Selbstverständnis eines vermeintlich rassistisch überlegenen, aber keinerlei individuelle Verantwortung anerkennenden Nazi-Deutschlands stellt den größte denkbaren Gegensatz zum ethischen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen dar. Die Rolle der symbolischen Kompensation in Kunst und Geschichte besteht daher für Cassirer nicht zuletzt darin, mit den Zumutungen der individuellen Existenz umgehen zu lernen, anstatt sämtliche Verantwortung für das eigene Handeln aufzugeben.

Der Abschluss des Gerichtsprozess über die Technik als symbolische Form fand im letzten Abschnitt über den Geist der Technik und die Philosophie der Freiheit statt. In einer Analyse der verschiedenen Facetten des komplexen Konzepts von Freiheit im Sinne der befreienden Distanzierung wurden die Beiträge der verschiedenen symbolischen Formen und der Bezug der formbildenden Kräfte auf die selbstbestimmte Lebensführung herausgestellt, um die präzise Beantwortung der Frage nach dem Wert der Technik zu ermöglichen. Mit dieser Frage im Zusammenhang steht auch die andere systematisch entscheidende Frage, inwiefern die Diagnosen des *Myth of the State* zu einer prinzipiellen Revision der freiheitstheoretischen Grundannahmen der Kulturphilosophie nötigen, die Cassirer noch im *Essay on Man* bekräftigt hatte. Die Rede von den formbildenden Kräften der Kultur ist mehrdeutig. Sie bezieht sich sowohl auf die symbolischen Formen, die im Gebrauch und der Weitergabe an die nächste Generation umgestaltet werden, als

auch auf die Bildung selbstbestimmter Individuen durch ihre Handlungen. Es zeigt sich gerade am Blick auf Nazi-Deutschland, dass man sich symbolischer Formen bedienen kann, ohne individuelle Lebensführung und damit Freiheit zu befördern. Insofern aber die Technik der modernen politischen Mythen nur in Deutschland angewendet wurde, kann man nicht in historischem Sinne von einem prinzipiellen Ende der formbildenden Kräfte der Kultur sprechen, sondern nur von einem Erlahmen, das immer dann droht, wenn das individuelle Urteilen über die eigenen Handlungen preisgegeben wird. Daher wurden auch die implizite symbolische Kompensationstheorie und die kritische Funktion des integrativen empirischen Realismus der Philosophie der symbolischen Formen als Beiträge zu einer Philosophie der Freiheit einsichtig gemacht, die die Preisgabe von Verantwortung für das eigene Leben aufgrund existentieller Überforderung oder dem Glauben an ein vermeintlich vorbestimmtes Schicksal verhindern können.

Die dialogische Philosophie der Technik half vor diesem Hintergrund nicht nur, die Einseitigkeit jeder allgemeinen Technikkritik aufzuzeigen, die darin besteht, den Wert der Technik nur aus der Perspektive des Philosophen bzw. Kulturkritikers zu betrachten und somit die eigene Lebensführung zum allgemeinen ethischen Vorbild zu machen. Als noch wichtiger erwies sich die Einsicht in das Verhältnis von Ethik und technischer Gestaltung: Anders als die Ingenieure Dessauer und Zschimmer vermuteten, gibt es keinen allgemeinen Geist der Technik, der im Sinne eines historischen Subjekts prinzipiell die Befreiung der Menschheit bewirkt. Solange keine Ethik selbstbestimmter Lebensführung, sondern eine hedonistische und damit auf Fremdbestimmung basierende Ethik das Fundament kultureller Gestaltung darstellt, können die formbildenden Kräfte der Kultur ihre befreiende Wirkung nicht in vollem Umfang entfalten. In diesem Sinne ist nach Cassirer die Artikulation eines ethisch fundierten Sinnes technischer Gestaltung, also die Herausarbeitung des wahren Geistes der Technik, die primäre ethische Aufgabe der Philosophie der Technik.

Um die Untersuchung über Cassirers Philosophie der Technik zu ihrem Abschluss zu bringen, wurde ein kurzer methodischer Vergleich mit den Entwürfen Heideggers und der Kritischen Theorie gezogen, dessen Resultat in der Einsicht bestand, dass nur Cassirers dialogische Philosophie der Technik in der Lage ist, über die Artikulation von Kulturkritik hinaus den Eigensinn und den kulturgeschichtlichen Wert technischer Gestaltung zu erfassen. Zudem wurde anhand einiger ausgewählter Sachprobleme der neueren Philosophie der Technik aufgewiesen, dass die methodischen Vorzüge der Philosophie der symbolischen Formen und ihre kulturphilosophische Gediegenheit auch und gerade mit Blick auf aktuelle Fragestellungen der Philosophie der Technik eingebracht werden können, um dem Geist der Technik im 21. Jahrhundert zu seiner Geltung zu verhelfen.

Siglenverzeichnis

- ADT: Coudenhove-Kalergi, Richard. Apologie der Technik.
- AH: Cassirer, Ernst. Axel Hägerström, in: ECW 21.
- BN: Cassirer, Ernst. Zum Begriff der Nation, in: ECN 9.
- BPP: Cassirer, Ernst. Der Begriff der Philosophie als philosophisches Problem, in: ECN 9.
- CFG: Kreis, Guido. Cassirer und die Formen des Geistes.
- CI: Cassirer, Ernst. Critical Idealism as a Philosophy of Culture, in: ECN 7.
- DA: Cassirer, Ernst. Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung, in: ECW 24.
- DGP: Aischylos. Der gefesselte Prometheus.
- DPR: Dessauer, Friedrich. Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung.
- EM: Cassirer, Ernst. An Essay on Man, in: ECW 23.
- EK: Orth, Ernst Wolfgang. Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie.
- FF: Cassirer, Ernst. Freiheit und Form, in: ECW 7.
- FFW: Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs, in: ECW 17.
- FuT: Cassirer, Ernst. Form und Technik, in: ECW 17.
- GB: Cassirer, Ernst. Goethes Idee der Bildung und Erziehung, in: ECW 18.
- GL: Cassirer, Ernst. »Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart, in: ECW 17.
- GP: Cassirer, Ernst. Goethes »Pandora«, in: ECW 9.
- GPT: Kapp, Ernst. Grundlinien einer Philosophie der Technik.
- GVL: Cassirer, Ernst. Goethe-Vorlesungen, in: ECN 11.
- IKR: Cassirer, Ernst. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, in: ECW 14.
- IRV: Cassirer, Ernst. Die Idee der republikanischen Verfassung, in: ECW 17.
- JPM: Cassirer, Ernst. Judaism and the Modern Political Myths, in: ECW 24.
- KP: Recki, Birgit. Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.

- KRA: Platon. Kratylos.
- LW: Nietzsche, Friedrich. Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne, in: KSA 1.
- MS: Cassirer, Ernst. The Myth of the State, in: ECW 25.
- MSF: Cassirer, Ernst. Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1.
- MSO: Cassirer, Ernst. The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning, in: ECN 9.
- ND: Paechter, Heinz. Nazi-Deutsch. A Glossary of Contemporary German Usage.
- NHK: Cassirer, Ernst. Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie, in: ECW 22.
- NOM: Platon. Nomoi.
- PDT: Zschimmer, Eberhard. Philosophie der Technik.
- PEM: Schwemmer, Oswald. Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne.
- PGM: Dietz, Karl-Martin. Prometheus – vom göttlichen zum menschlichen Wissen.
- PhsF: Cassirer, Ernst. Philosophie der symbolischen Formen, Band 1 bis 3, in: ECW 11-13.
- POL: Platon. Politikos.
- PPT: Krohn, Wolfgang. Platons Philosophie der Technik.
- PK: Simmel, Georg. Philosophische Kultur.
- PUT: Eyth, Max. Poesie und Technik, in: Lebendige Kräfte.
- PRO: Platon. Protagoras.
- SAG: Cassirer, Ernst. Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt, in: ECW 17.
- SFH: Krois, John Michael. Symbolic Forms and History.
- SH: Heidegger, Martin. Schwarze Hefte, in: Gesamtausgabe Band 96.
- SM: Cassirer, Ernst. Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, in: ECW 16.
- SMP: Lüddecke, Dirk. Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer.
- SSP: Cassirer, Ernst. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, in: ECW 17.

- SuF: Cassirer, Ernst. Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6.
- SWT: Müller, Oliver. Selbst, Welt und Technik. Eine anthropologische, geistesgeschichtliche und ethische Untersuchung.
- TIM: Platon. Timaios.
- TK: Cassirer, Ernst. Die »Tragödie der Kultur«, in: ECW 24.
- VSH: Kopp-Oberstebrink, Herbert. Das Verhältnis von Systematik und Historie in Ernst Cassirers philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Arbeiten.
- WIS: Cassirer, Ernst. Was ist »Subjektivismus«?, in: ECW 22.
- WUT: Engelhardt, Viktor. Weltanschauung und Technik.

Literaturverzeichnis

Schriften von Ernst Cassirer

Die Schriften Cassirers werden zitiert nach der Hamburger Ausgabe: Ernst Cassirer, Gesammelte Werke, herausgegeben von Birgit Recki. Die nachgelassenen Schriften Cassirers werden zitiert nach der Ausgabe Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte, herausgegeben von Christian Möckel.

Cassirer, Ernst. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.

Erster Band, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Hamburg 1999 (ECW 2).

–, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band, Text und Anmerkungen bearbeitet von Dagmar Vogel, Hamburg 1999 (ECW 3).

–, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band, Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon, Hamburg 1999 (ECW 4).

–, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben und Dagmar Vogel, Hamburg 1999 (ECW 5).

–, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Text und Anmerkungen bearbeitet von Reinold Schmücker, Hamburg 2000 (ECW 6).

–, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Text und Anmerkungen bearbeitet von Reinold Schmücker, Hamburg 2001 (ECW 7).

–, Aufsätze und Kleine Schriften 1902-1921, Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon, Hamburg 2001 (ECW 9).

–, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, Text und Anmerkungen bearbeitet von Reinold Schmücker, Hamburg 2001 (ECW 10).

–, Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil. Die Sprache, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2001 (ECW 11).

–, Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Band. Das mythische Denken, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2002 (ECW 12).

–, Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Band. Phänomenologie der Erkenntnis, Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens, Hamburg 2002 (ECW 13).

–, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Text und Anmerkungen bearbeitet von Friederike Plaga und Claus Rosenkranz, Hamburg 2002 (ECW 14).

- , Die Philosophie der Aufklärung, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2003 (ECW 15).
- , Aufsätze und Kleine Schriften 1922-1926, Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens, Hamburg 2003 (ECW 16).
- , Aufsätze und Kleine Schriften 1927-1931, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Hamburg 2004 (ECW 17).
- , Aufsätze und Kleine Schriften 1932-1935, Text und Anmerkungen bearbeitet von Ralf Becker, Hamburg 2004 (ECW 18).
- , Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2004 (ECW 19).
- , Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2005 (ECW 21).
- , Aufsätze und Kleine Schriften 1939-1940, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2006 (ECW 22).
- , An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture, Text und Anmerkungen bearbeitet von Maureen Lukay, Hamburg 2006 (ECW 23).
- , Aufsätze und Kleine Schriften 1941-1946, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2007 (ECW 24).
- , The Myth of the State, Text und Anmerkungen bearbeitet von Maureen Lukay, Hamburg 2007 (ECW 25).
- , Zur Metaphysik der symbolischen Formen, Nachgelassene Manuskripte und Texte herausgegeben von John Michael Krois, Hamburg 1995 (ECN 1).
- , Mythos, Sprache und Kunst. Nachgelassene Manuskripte und Texte herausgegeben von Jörn Bohr und Gerald Hartung, Hamburg 2011 (ECN 7).
- , Zu Philosophie und Politik, Nachgelassene Manuskripte und Texte herausgegeben von John Michael Krois und Christian Möckel, Hamburg 2008 (ECN 9).
- , Goethe-Vorlesungen 1940-1941, Nachgelassene Manuskripte und Texte herausgegeben von John Michael Krois, Hamburg 2003 (ECN 11).
- , „meine innere Zugehörigkeit zum Judentum“, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf in Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Heft 2/2013.

Sekundärliteratur Cassirer

- Andersch, Norbert. Symbolische Form und psychische Erkrankung. Würzburg, 2014.
- Bauschinger, Sigrid. Die Cassirers. Unternehmer, Kunsthändler, Philosophen. Biographie einer Familie. München, 2015.
- Bermes, Christian. Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik, in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Hamburg, 2012.
- Bevc, Tobias. Kulturgenealogie als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie. Würzburg, 2005.
- Cassirer, Toni. Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hamburg, 2003.
- Coskun, Deniz. Law as Symbolic Form. Dordrecht, 2007.
- Falkenburg, Brigitte. Wissenschaft und Technik als symbolische Formen, in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Hamburg, 2012.
- Ferrari, Massimo. Stationen einer philosophischen Biographie: Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie. Hamburg, 2003.
- Friedman, Michael. A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. Chicago, 2000.
- Gordon, Peter E. Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos.
- Gerhardt, Volker. Menschwerdung durch Technik. Ernst Cassirers Theorie des Geistes, in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Hamburg, 2012.
- Günters, Peter. Zur Vorgeschichte einer „Tragödie der Kultur“, in: Naumann, B./Recki, B. Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft.
- Jürgens, Andreas. Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil. Paderborn, 2012.
- Kaegi, Dominic und Rudolph, Enno. Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation. Hamburg, 1995.
- Krohn, Wolfgang. Platons Philosophie der Technik. In: Schiemann/Mersch/Böhme (Hrsg). Platon im nachmetaphysischen Zeitalter. Darmstadt, 2006.
- Krois, John Michael. Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für die Sozialphilosophie, in: Studien zum Problem der Technik. Phänomenologische Forschungen Band 15. Freiburg, 1983.
- Krois, John Michael. Symbolic Forms and History. New Haven, 1987.
- Lübbe, Hermann. Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Tagung „Symbolische Formen“ gehalten am 20.10.1974 in Hamburg. Göttingen, 1975.

- Lüddecke, Dirk. Staat – Mythos – Politik: Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer. Würzburg, 2003.
- Mali, Joseph. The Myth of the State revisited, in: The Symbolic Construction of Reality, Hg. Jeffrey Andrew Barash. Chicago, 2008.
- Meyer, Thomas. Ernst Cassirer. Hamburg, 2004.
- , Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit: zum Werk Ernst Cassirers. Hamburg, 2007.
- Naumann, Barbara und Recki, Birgit. Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft. Berlin, 2002.
- Orth, Ernst Wolfgang. Politische Kultur. Ernst Cassirer und die Politik, in: Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie, Nr. 7. Stuttgart, 1998.
- Orth, Ernst Wolfgang. Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Würzburg, 2004.
- Paetzold, Heinz. Ernst Cassirer – von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie. Darmstadt, 1995.
- Panofsky, Ernst. Die Perspektive als „symbolische Form“, in: Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. Berlin, 1998.
- Parhomenko, Roman. Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte. Karlsruhe, 2005.
- 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.
- Kopp-Oberstebrink, Herbert. Das Verhältnis von Systematik und Historie in Ernst Cassirers philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Arbeiten. Untersuchungen zum frühen Werk. Wuppertal, 2015.
- Kreis, Guido. Cassirer und die Formen des Geistes. Berlin, 2010.
- Recki, Birgit. Cassirer. Stuttgart, 2013.
- , Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg, in: Das Hauptgebäude der Universität Hamburg als Gedächtnisort. Mit sieben Portraits in der NS-Zeit vertriebener Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, herausgegeben von Rainer Nicolaysen. Hamburg, 2011.
- , Ernst Cassirer über Selbstbewusstsein, in: Subjektivität und Autonomie. Praktische Lebensverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie, herausgegeben von Stefan Lang und Lars-Thade Ullrichs. Berlin, 2013.
- , Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Hamburg, 2012.
- , Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 2004.

- , Technik als Form der Freiheit, in: Strategie. Planung. Umweltrecht Band 7, herausgegeben von Karl Thomé-Kozmiensky und Andrea Verstejl. Neuruppin, 2013.
- Rudolph, Enno. Politische Mythen als Kulturphänomene in: Kulturkritik nach Ernst Cassirer. Hamburg, 1995.
- Schwemmer, Oswald. Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin, 1997.
- , Ernst Cassirer und die zwei Kulturen, in: Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Hamburg, 2012.
- Ullrich, Sebastian. Symbolischer Idealismus. Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen. Hamburg, 2010.

Schriften anderer Autoren

- Aischylos. Der gefesselte Prometheus. Stuttgart, 1966.
- Anders, Günter. Die Antiquiertheit des Menschen, Band 1&2. München, 1980.
- Arendt, Hannah. Ideology and Terror. A Novel Form of Government, in: The Review of Politics Vol. 15, No. 3 (Juli 1953).
- Backes/Kailitz (Hrsg.): Ideokratien im Vergleich. Legitimation – Kooptation – Repression. Göttingen, 2014.
- Bacon, Francis. Wisdom of the Ancients. London, 1609.
- Blumenberg, Hans. Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main, 1979.
- , Geistesgeschichte der Technik. Frankfurt am Main, 2009.
- Bloch, Ernst. Die Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt am Main, 1962.
- Borgmann, Albert. Holding on to Reality. Chicago, 1999.
- Cohen, Hermann. Deutschtum und Judentum. Gießen, 1915.
- Coudenhove-Kalergi, Richard Nikolaus. Apologie der Technik. Leipzig, 1922.
- Dessauer, Friedrich. Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung. Bonn, 1928.
- Dietz, Karl-Martin. Prometheus – vom göttlichen zum menschlichen Wissen. Stuttgart, 1989.
- Eberfeld, Rolf. Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung. Freiburg, 2013.
- Engelhardt, Viktor. Weltanschauung und Technik. Leipzig, 1922.
- Epiktet. Das Buch vom geglückten Leben. München, 2005.
- Erler, Michael. Praesens Divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur, in: Janka/Schäfer (Hrsg.). Platon als Mythologe. Darmstadt, 2014.
- Feyerabend, Paul. Wider den Methodenzwang. Frankfurt am Main, 2016.
- Feynman, Richard et al. The Feynman Lectures on Physics. New York, 2011.

- Ficino, Marsilio. *The Philebus Commentary. A critical edition and translated by Michael J.B. Allen.* Tempe, 2000.
- Figal, Günter. *Ist das Leben tragisch?* in Hühn, Lore und Schwab, Philip (Hrsg). *Die Philosophie des Tragischen.* Berlin, 2001.
- , Martin Heidegger. *Phänomenologie der Freiheit.* Weinheim, 2000.
- Frank, Manfred. *Kaltes Herz. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne.* Frankfurt am Main, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. *Kleine Schriften II. Interpretationen.* Tübingen, 1967.
- Gehlen, Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Wiebelsheim, 2009.
- Gombrich, Ernst. *Die Geschichte der Kunst.* London, 2000.
- Günters, Peter. *Prometheus: Modelle eines Mythos in der europäischen Literatur.* Weilerswist, 2016.
- Günther, Gotthard. *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik.* Baden-Baden, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Die befreiende Kraft der symbolischen Formen,* in: Frede/Schmücker (Hrsg). *Ernst Cassirers Werk und Wirkung.* Darmstadt, 1997.
- Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Frankfurt am Main, 2015.
- Heidegger, Martin. *Brief über den »Humanismus«,* in: *Gesamtausgabe Band 9.* Frankfurt am Main, 2004.
- , *Das Ding,* in: *Gesamtausgabe Band 7.* Frankfurt am Main, 2000.
- , *Die Frage nach der Technik,* in: *Gesamtausgabe Band 7.* Frankfurt am Main, 2000.
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Frankfurt am Main, 2005.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt am Main, 2010.
- , *Sein und Zeit.* Tübingen, 1927.
- Hochstetter/Greve/Gumin (Hrsg.). *Herrn von Leibniz' Rechnung mit Null und Eins.* Berlin, 1966.
- Hoeges, Dirk. *Niccolo Machiavelli. Die Macht und der Schein.* München, 2000.
- Horkheimer/Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt am Main, 1984.
- Horkheimer, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft.* Frankfurt am Main, 1967.
- Hubig, Christoph. *Die Kunst des Möglichen III. Macht der Technik.* Bielefeld, 2015.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Hamburg, 2015.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung.* Frankfurt, 2003.
- , *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung.* Frankfurt, 1996.

- Kant, Immanuel. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. Königsberg, 1768.
- , Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart, 1984.
- , Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg, 2003.
- , Kritik der Urteilskraft. Hamburg, 2009.
- Kapp, Ernst. Grundlinien der Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten. Braunschweig, 1877.
- Koelle, August. System der Technik. Berlin, 1822.
- Konersmann, Ralf. Die Unruhe der Welt. Frankfurt am Main, 2015.
- La Mettrie, Julien Offray. Die Maschine Mensch. Hamburg, 2009.
- Liepmann, Hugo. Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken. Berlin, 1905.
- Lukrez. Über die Natur der Dinge. Berlin, 2014.
- Mannheim, Karl. Das Problem der Generationen. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Berlin, 1964.
- Marx, Karl. Das Kapital. Köln, 2002.
- Mauss, Marcel. Die Techniken des Körpers, in: Soziologie und Anthropologie. Band 2: Gabentausch – Todesvorstellung – Körpertechniken. Wiesbaden, 2010.
- McLuhan, Marshall. Understanding Media. The Extensions of Man. New York, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin, 1966.
- Mesch, Walter. Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus. Frankfurt am Main, 2003.
- Mittelstraß, Jürgen. Leonardo-Welt. Frankfurt am Main, 1992.
- Müller, Oliver. Selbst, Welt und Technik. Eine anthropologische, geistesgeschichtliche und ethische Untersuchung. Berlin, 2014.
- Naso, Publius Ovidius. Metamorphosen. Herausgegeben von Michael von Albrecht. Stuttgart, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, in KSA 1. München, 1999.
- Nussbaum, Martha. Die Grenzen der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 2010.
- , The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge, 1986.
- Olschki, Leonardo. Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenschaften vom Mittelalter bis zur Renaissance. Vaduz, 1965.
- , Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur, Band III: Galilei und seine Zeit. Halle, 1927.
- Paechter, Heinz. Nazi-Deutsch. A Glossary of Contemporary German Usage. New York, 1944.

- Platon. Gorgias. Darmstadt, 1977.
- , Kratylos. Darmstadt, 1977.
- , Phaidros. Darmstadt, 1977.
- , Politeia. Darmstadt, 1977.
- , Politikos. Darmstadt, 1977.
- , Protagoras. Darmstadt, 1977.
- , Nomoi. Darmstadt, 1977.
- , Timaios. Darmstadt, 1977.
- Plessner, Helmuth. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur. Frankfurt am Main, 2003.
- , Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III. Frankfurt am Main, 2003.
- Pieper, Josef. Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß. Freiburg, 1980.
- Penrose, Roger. The Road to Reality. London, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques. Über Kunst und Wissenschaft, in: Schriften zur Kulturkritik. Hamburg, 1995.
- Scheler, Max. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern, 1962.
- Schöne, Albrecht. Der Briefschreiber Goethe. München, 2015.
- Seneca, Lucius Annaeus. Philosophische Schriften. Vierter Band, herausgegeben von Manfred Rosenbach. Darmstadt, 2011.
- Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Oxford, 1999.
- Shelley, Mary W. Frankenstein, or The Modern Prometheus. New York, 2007.
- Simmel, Georg. Philosophische Kultur. Leipzig, 1919.
- Simondon, Gilbert. Die Existenzweise technischer Objekte. Zürich, 2012.
- Steiner, Reinhard. Prometheus. Ikonologische und anthropologische Aspekte der bildenden Kunst vom 14. bis ins 17. Jahrhundert. München, 1991.
- Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Frankfurt am Main, 2006.
- Zschimmer, Eberhard. Philosophie der Technik. Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinnns über die Technik. Jena, 1914.

Eidstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die vorgelegte Arbeit in allen Teilen selbst und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln angefertigt habe.

Kurzzusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit *Der Geist der Technik* wird gezeigt, welche Rolle die Technik im Denken Ernst Cassirers bei der Bewältigung der Existenz des Menschen spielt. Dazu wird nach einer Rekonstruktion der systematischen und kulturphilosophischen Grundlagen der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen die Technik als eine symbolische Form herausgearbeitet und zu den anderen symbolischen Formen in Beziehung gesetzt. Der kontinuierliche Werkzeuggebrauch wird auf diese Weise als zentrales Mittel für die Konstitution menschlichen Selbstbewusstseins ausgewiesen. Eine Untersuchung des Cassirerschen Ansatzes zu einer Ethik zeigt, dass die selbstbestimmte Lebensführung und Ausbildung moralisch qualifizierter Individualität als Bestimmung des modernen Menschen zu gelten hat. Der Wert der Technik bemisst sich danach, wie gut sie diesem Ziel dient. Das problematische Selbstverständnis des modernen Menschen wird beleuchtet anhand Cassirers methodischem Beitrag zur philosophischen Anthropologie, wobei eine Auffächerung verschiedener Begriffe von Technik zeigt, wie Cassirers Analyse der nationalsozialistischen Herrschaftstechniken mit seiner Bestimmung der Kultur als einem Ort der Freiheit konsistent zusammen zu denken ist. Cassirers dialogische Philosophie der Technik deckt mit der Einbeziehung der Perspektive des Ingenieurs nicht nur den Sinn der technischen Gestaltung auf, sondern arbeitet darauf hin, einem ethisch fundierten Geist der Technik zur Geltung zu verhelfen. Ein Ausblick am Ende der Arbeit zeigt, dass die Methodik Cassirers auch für aktuelle Fragestellungen der Philosophie der Technik eine vorzügliche Grundlage bildet und damit geeignet ist, das analytische Niveau der Philosophie der Technik nachhaltig zu erhöhen.

Abstract

The analysis in *Der Geist der Technik* shows the role technology plays in the existence of man as viewed in Cassirer's thought. To that end, a reconstruction of the foundations of Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and the underlying conception of culture is followed by an elaboration of technology as a symbolische form and its relation to the other symbolic forms. The continual use of tools is thus revealed as central part of the constitution of human self-consciousness. An analysis of Cassirer's ethical approach shows that leading a self-determined life and the formation of morally qualified individuality is the purpose of modern man. The value of technology is measured by its service to that goal. The problematic self-understanding of modern man is illuminated via an analysis of Cassirer's methodological contribution to philosophical anthropology. A look at different concepts of technology and technique then shows how Cassirer's understanding of the techniques of masterhood employed by National Socialists can be made consistent with his conception of culture as a space of freedom. Cassirer's dialogical philosophy of technology, with its taking into account the perspective of the engineer, not only reveals the meaning of technological design, but helps bring an ethically grounded spirit of technology into existence. An outlook at the end of the analysis shows that Cassirer's method works well with respect to current issues in the philosophy of technology and is thus particularly suitable to sustainably enhance the debate in the philosophy of technology.