

Philipp Stoellger

Das Imaginäre der Philosophie  
der symbolischen Formen

Zum Imaginären als Figur des Dritten  
zwischen Symbolischem und Realem

1) Cassirers Sinn für das Imaginäre

In seinen Vorarbeiten für den vierten Band der Philosophie der symbolischen Formen notierte Cassirer: »[D]ie ›Kultur‹ ist [...] niemals eine reelle[,] sondern eine *komplexe* Größe (a+bi)[,] denn sie enthält eine ›imaginäre‹ (Sinn-) Einheit[.]«<sup>1</sup>

Dies dunkle Wort vom Imaginären findet sich im Zusammenhang des ›Schluß-Kapitels‹ im Abschnitt über ›Lebensphilosophie, Dingsphäre, Sinnsphäre‹. Die Schwäche organologischer Theorien (wie Spenglers Geschichtsphilosophie, die hier genannt wird<sup>2</sup>) sei es, den Übergang von der Lebenssphäre zur Bedeutungs- bzw. Sinn-Sphäre »nicht rein« zu vollziehen.<sup>3</sup> Kultur werde ›organologisch‹ nicht als Sinn-Einheit (geistiger Ordnungen) verstanden, sondern nur als Ding- und Lebens-Einheit. Der Übergang zur Bedeutungsfunktion und der Sphäre ›reinen‹ Sinns werde damit verfehlt. »Nicht rein« besagt, die Organologie erhebe sich nicht »zur rein ›symbolischen‹ (›sinnhaften‹) Betrachtung«. <sup>4</sup> Die Organologie schaffe es nicht, »das Reich des schematisierbaren *Daseins* u. des *Lebens* entschlossen [zu] verlassen«. Eben das sei aber nötig, um »in das Reich der reinen Bedeutung über|zu|gehen«<sup>5</sup>.

Das ›Reich der reinen Bedeutung‹ birgt offenbar das Geheimnis der Kultur und erst dieser Übergang erschließt daher die Pointe von Cassirers Kulturphilosophie gegenüber den Philosophien von Dasein und Leben. Erst im Reich der reinen Bedeutung zeige sich, daß und inwiefern Kultur »einen prinzipiell unanschaulichen Faktor in sich schließt – (einen reinen Sinnfaktor)«.

<sup>1</sup> Ernst Cassirer: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Hamburg 1995 ff. [im folgenden ECN], Bd.1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von John Michael Krois, 1995, 245.

<sup>2</sup> A. a. O., 244.

<sup>3</sup> A. a. O., 243.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> A. a. O., 245.

Nun heißt es allerdings: »[D]ie ›Kultur‹ [...] enthält eine ›imaginäre‹ (Sinn-) Einheit.«<sup>6</sup> Die Formulierung ist überraschend. Als maßgebliche Differenz zu einem metaphysischen, psychologischen oder naturalistischen ›Realismus‹, der die Symbolizität der Erkenntnis meine umgehen zu können, und den inkriminierten Organologen würde man eher erwarten, die Kultur ›enthält [oder ist] eine symbolische Sinn-Einheit‹. Die *Symbolizität* des Sinns wäre die eher zu erwartende Pointe. Warum führt Cassirer dann hier – seltsam plötzlich und unerwartet – den Begriff des *Imaginären* ein?

Es ist im Rahmen seiner Symboltheorie leicht nachvollziehbar, wenn Cassirer sich gegen die Philosophien von Dasein und Leben wendet, insbesondere gegen deren Stilisierung von Dasein und Leben als Geheimnis des Daseins, sei es der Existenz oder der Kultur. Das ist erwartbar und nicht eigens von neuem zu begründen. Daß er aber eine kulturtheoretische Version der ›Zwei-Reiche-Lehre‹ entwirft, ist überraschend: Das Reich des Daseins und Lebens gegenüber dem Reich des reinen Sinns – das hat beinahe mythische Qualität – und provoziert ein gewisses Staunen mit der Nebenwirkung von Verständnisproblemen.

Der entscheidende Mangel der Organologen sei, den strikt unanschaulichen Faktor der Kultur »noch ins anschauliche Gebiet hineinzuziehen«<sup>7</sup>. Demgegenüber insistiert Cassirer auf der Unanschaulichkeit des entscheidenden Faktors – dem reinen Sinnfaktor. In diesem Schibboleth zeigt sich ein bekanntes Problem seiner Kulturphilosophie: eine Nebenwirkung des Stufenmodells, in dem final ein ›reiner Sinn‹ und mit ihm das zweite Reich ›reinen Sinns‹ herrscht. Als würde prinzipiell und final der Sinn sich von aller Sinnlichkeit lösen müssen, um Kultur zu verstehen. Nicht mehr Substanz, sondern reine Relation wird zu einer Differenz, die alle Substantialismen final abstößt.

Daraus folgt nicht nur das, leicht etwas dogmatisch klingende, Postulat der Unsinnlichkeit reinen Sinns, es folgt auch eine Antisinnlichkeit und eine gewisse Antimetaphorizität<sup>8</sup> seiner kulturtheoretischen Sprache, zumindest ›im Letzten‹, wenn es um »die spezif[ische] Eigenart der ›Kultur‹ geht«<sup>9</sup>. Gegen Daseinshermeneutiker und Organologen ist dieser Einspruch noch nachvollziehbar. Aber als ›prinzipielle‹ These wirkt es ägonal übertrieben, als würde Cassirer von dem Überschwang einer Gegenbesetzung

getrieben – in der die Probleme *bestimmter* Schematisierungen (des Daseins, des Lebens) zu einer prinzipiellen Ablehnung von Schematisierung übersteigert werden, statt seiner Einsicht in die Sinnlichkeit *allen* Sinns zu folgen.

Nun könnte man in dieser Hinsicht mit Cassirer gegen Cassirer für die Sinnlichkeit allen Sinns argumentieren oder mit Blumenberg für die Absolutheit der Metaphorizität oder mit Goodman die Bildlichkeit jeder symbolischen Welterzeugung zur Geltung bringen. Das ist auch schon getan worden und braucht daher nicht wiederholt zu werden. Es wäre der systematische Einwand gegen Tendenzen einer Stufung und Teleologie, gegen eine Sprache der (mystisch gesagt) ›Entbildung‹ und ›Entbildlichung‹ oder des Sinns als ›Entsinnlichung‹. Die irreduzible Sinnlichkeit des Sinns der Kultur scheint mir weiterer Begründung zwar fähig, aber nicht unbedingt bedürftig.

Stattdessen sei im folgenden versucht, Cassirers überraschendes Wort vom *Imaginären der Kultur* etwas näher zu verstehen und systematisch weiterzudenken, genauer: dem *imaginären* Status ihrer ›Sinneinheit‹. Denn es könnte lohnend sein – für die Cassirerinterpretation wie für die Möglichkeiten einer an ihn anschließenden Kulturphilosophie – *das Imaginäre als Figur des Dritten zwischen Symbolischem und Realem* zu verstehen. Daß sich im Zeichen des ›Imaginären‹ auch Religion und Kunst anders verstehen ließen als allein im Verhältnis von Symbolischem und Realem, gehört zum Hintergrund dieses Interesses. Methodisch notiert sei vorab: Mit der besonderen Aufmerksamkeit auf das Imaginäre und der Formulierung ›als Figur des Dritten‹ etc. wird eine systematische Unterscheidung an Cassirer herangetragen – auch wenn sich dafür exegetische Evidenzen ergeben werden. Um nicht zuviel zu unterstellen, werden daher *andere* Theorien des Imaginären weitgehend ausgeklammert (Sartre, Lacan).<sup>10</sup>

Zur nominalen Klärung des Begriffs wird hier vorausgesetzt: Das Imaginäre ist: 1. eine Funktion des Subjekts oder des Geistes<sup>11</sup>; 2. im Horizont der Kulturtheorie allerdings eine ›objektive‹ Größe, die die ›Vermögen‹ des Subjekts überschreitet oder ihnen vorausliegt, etwa in den sprachlichen Vorgaben. Diese ›Transsubjektivität‹ scheint bereits die ›imaginäre Sinneinheit‹ anzudeuten. Das Imaginäre ist daher 3. eine Figur oder Größe ›sui generis‹, ein ›je ne sais quoi‹.

Phänomenologisch (im Anschluß an B. Waldenfels) läßt sich das Imaginäre nominal noch näher bestimmen: Das Imaginäre ist das, was nicht in Ordnung ist, was nicht in Ordnung geht und was außer der symbolischen

<sup>6</sup> Ebd. (Hervorhebung PS)

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Philipp Stoellger: »Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese«, in: Dietrich Korsch/Enno Rudolph (Hg.): *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Tübingen 2000, 100–138.

<sup>9</sup> Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN I, 245.

<sup>10</sup> ›Stattdessen‹ wird versucht, *Blanchots* Theorie des (starken) Imaginären hinzuzuziehen, um nicht zu große psychoanalytische Hypothesen einzutragen.

<sup>11</sup> Nicht nur ein Stadium der Subjektentwicklung (Spiegelstadium).

Ordnung ist und bleibt, das Außen der Ordnung der Symbole. Als solches ist es aber – nie neutral, sondern – zutiefst ambivalent: wohl oder übel, kulturproduktiv oder destruktiv.

In diesem Sinne ist es *wahr*, mehr als ein ›etwas‹. Mit Leibniz sind all diejenigen Möglichkeiten, die nicht kompossibel sind mit der Welt, in der wir leben, *irreale* Möglichkeiten, vorstellbar und denkbar also, etwa in Form der Literatur oder im Bild, aber nie wirklich im Sinne des ›nicht nur Vorgestellten‹.<sup>12</sup> Kultur lebt von diesen nicht kompossiblen Möglichkeiten, die *für uns* (bzw. für eine Kultur) Unmöglichkeiten sind. Das Imaginäre einer Kultur ist ein Horizont irrealer Möglichkeiten, die für unsere Welt *Unmöglichkeiten* sind. Und vielleicht noch mehr: Was *jenseits* dieses Horizontes liegt, nicht einmal denkbar oder vorstellbar ist: Absurditäten wie ein ›unendlich großer Kreis‹; das Chaos im Kosmos oder die Einheit von Natur und Freiheit. Es kann sein, daß manche Figuren des Imaginären nicht vorstellbar oder denkbar sind, aber doch sagbar.

## II) Antirealismus?

Cassirers Hinweis auf das Imaginäre als *differentia crucis* der Kulturtheorie – und damit die Einführung des Imaginären als signifikanter und symptomatischer Differenzbegriff seiner Philosophie der Kultur – ergibt sich auf dem Hintergrund einer Negation: Kultur *nicht* substantialistisch, sondern relational zu verstehen. Die Negation darin ist das Anstößige daran. Gelte es doch ›das Reich des schematisierbaren *Daseins* u. des *Lebens* entschlossen [zu] verlassen‹<sup>13</sup>. Wäre das nicht die Forcierung der ›Krisis der europäischen Wissenschaften‹? Die dezidierte und programmatische Abkoppelung der Kulturphilosophie von den Wirklichkeiten, in denen wir leben und denken? Eine schneidende Dezision, jede Lebensweltrückbindung final hinter sich zu lassen?

Damit würde genau das verspielt und verzerrt, was Cassirer von Heidegger unterscheidet: Nicht eine opake Distanz der Eigentlichkeit gegenüber der Verfallenheit in Szene zu setzen, um dann mit einer (nahezu) Privatsprache den eigentlichen Sinn des Seins zu verkünden. Cassirers Distanznahme von den Substantialismen einer Daseinsontologie zielt auf die Transparenz der Genese und Entwicklung der Kultur und damit auf den durchgehenden Zusammenhang der kulturellen Formen.

<sup>12</sup> Vgl. Philipp Stoellger: ›Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft. Leibniz' theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung‹, in: Ingrid U. Dallferth/Philipp Stoellger (Hg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems. Religion in Philosophy and Theology 1*, Tübingen 2000, 72–115.

<sup>13</sup> Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 245.

Damit ergibt sich aber dennoch eine ambivalente Kehrseite: ›Die wahre Konstitution des Kultur-Zusammenhangs‹ zeige sich erst im Begriff der Kultur als ›Relation‹.<sup>14</sup> So plausibel der Relationsbegriff hier eintritt, so prekär ist die zweiwertige Bestimmung als ›wahre Konstitution‹. Sein Entwurf eines relationalen und funktionalen Kulturbegriffs mag erhellender und plausibler sein, mehr und besser erschließen, wie Kultur entsteht und sich entwickelt. Aber ist ein derart überkomplexes Phänomen wie ›Kultur‹ sinnvoller Weise auf einen ›wahren‹ Begriff zu bringen im Unterschied zu den falschen? Wer wäre der Souverän, der über die Wahrheit oder Falschheit einer ›Konstitutionstheorie‹ der Kultur entscheiden könnte? Dieser skeptische Einwand ist nicht relativistisch misszuverstehen, sondern als Epoché gegenüber der Zweiwertigkeit von ›wahr/falsch‹ im Blick auf einen (holistischen) Kulturbegriff.

Problematischer noch klingt Cassirers folgende Verdichtung seiner These: ›Aller Sinn ist *ideal*, nicht real –‹<sup>15</sup>. Leibniz galt das Verhältnis von Ideal und Real bekanntlich als prästabil geordnet, und zwar unvor-denklich harmonisch. Das war keine metaphysische Behauptung, sondern eine ›nouvelle hypothèse‹, ein imaginäres Regulativ des Denkens. Schleiermacher folgte dem – nur nicht als basale Grundbestimmung, sondern als finale Orientierung des Prozesses der Kultur. Natur werde Vernunft, Vernunft werde Natur, Ideal und Real konvergierten (so gewiss wie hoffentlich) final.<sup>16</sup>

Cassirer jedoch setzt hier Sinn als ›ideal‹ ›real‹ entgegen. Das klingt nach einem zumindest latenten Antirealismus (wie sie etwa in den konstruktivistischen Tendenzen in Goodmans Symboltheorie zutage tritt). Verständlich ist diese Formulierung als *Antisubstantialismus* im Zeichen der Funktionsrelation als ›unanschaulicher‹ Metapher für die Relationalität der Kultur. Was aber soll die negative These ›nicht real‹ besagen?

Antirealismus gilt mittlerweile als philosophisches Erzübel. Es ist der polemische Ausdruck für die Gegner des Realismus. Und in dem Maße, wie die Realismustheorie etwa des späteren Putnam sich zu einem internen und pragmatistischen Realismus sublimiert hat, wird Antirealismus gemeinhin *ad absurdum* reduziert. Relativisten (wie angeblich Feyerabend) oder Konstruktivisten (wie angeblich Goodman) oder Fideisten (wie angeblich D.Z. Phillips) mögen dergleichen noch vertreten. Haltbar sei er nicht. Als wäre er der unglückliche Gegensatz zum metaphysischen

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Philipp Stoellger: ›Der Symbolbegriff Schleiermachers‹, in: Andreas Arndt/ Ulrich Barth/Wilhelm Gräß (Hg.): *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin. März 2006*, Berlin/New York 2008, 109–145.

Realismus, eine tragische Gegenbesetzung, die so falsch wäre, wie ihr Gegenteil.

Cassirer ist sicher kein Antirealist in diesem (polemischen) Sinne. Die These von ›ideal, nicht real‹ hat aber einen antirealistischen Aspekt – und das ist auch gut so. Denn die Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn – seine Prägnanzthese also – wird damit entlastet von einem Realismusanspruch, der Synthesis nur als Erkenntnis des (wie auch immer zu bestimmenden) ›Realen‹ anerkennen könnte. Als hätte aller Sinn sein Maß, sein Woher und Woraufhin, im Realen und das hieße in diesem Zusammenhang bei Cassirer in ›Dasein und Leben‹. Wären sie die *ultima ratio* rationaler Erkenntnis, wäre es nie und nimmer möglich, ihnen etwas entgegenzusetzen. Das Andere des in diesem Sinne ›Realen‹ wäre bloß ›antireal‹ und ›unreal‹ – und das hätte Kurzschlüsse zur Folge. ›Was dürfen wir hoffen?‹ bliebe eine hoffnungslose Frage. Denn sie triebe – unrealistisch – über ›Dasein und Leben‹ hinaus. Auch eine Eigendynamik des Sinns, seine produktive Selbstbeziehung und deren Sinneffekte – gar unter Absehung vom ›Realen‹ in Poesie und bildender Kunst – geriete unter Verdacht ›unrealistisch‹ zu sein, nicht empirisch gesättigt oder belegbar. Hier können einem die Geisteswissenschaften in den Sinn kommen – als ›nur ideal, nicht real‹.

Wenn ›Sinn‹ *ideal* ist – eine Kulturtheorie im Zeichen solchen Sinns nicht substantiell oder empirisch ›real‹ verfasst ist – dann wird damit eine *Irreduzibilität von Sinn auf Realität* vertreten, zumindest auf Realität als ›Dasein oder Leben‹ oder auf ›Empirie und Natur‹ (was immer das sei). Naturalistische oder empirische Reduktionen sind damit ebenso abgewiesen wie ›pragmatistische oder lebensweltliche‹ Reduktionen.

Diese starke Differenz des idealen Sinns gegenüber dem (wie auch immer bestimmten) Realen ist offensichtlich nicht ungefährlich, jedenfalls nicht unproblematisch. Der Vorwurf des ›Unrealistischen‹, wenn nicht des ›Antirealismus‹, liegt nur zu nahe. Aber diese Differenz eröffnet der Philosophie der Kultur die Möglichkeit, nicht nur am Realitätsbezug der symbolischen Formen interessiert zu sein, sondern auch an deren Eigendynamik, an den ›imaginären Sinneinheiten‹.

Als These formuliert: *Antirealismus ist die Kebrseite eines Sinns für das Imaginäre*. Allerdings ist Antirealismus in diesem Sinne nicht die schlechte Negation eines – wie auch immer gearteten – Realismus. Er ist vielmehr die Lizenz des Imaginären, sich an anderem zu orientieren als am ›Realen‹. Mitgesetzt ist hier die These der Irreduzibilität der Kultur auf das Reale (die Substanz oder Natur und Empirie) bzw. die These, daß Kultur zumindest auch aus der *symbolischen Energie des Imaginären* entsteht und lebt.

Wie und inwiefern dem so sein könnte, erfordert eine nähere Klärung, was mit dem Imaginären gemeint sein könnte – bei Cassirer und darüber hinaus. Die weitergehende Vermutung ist: Mit dem Imaginären zeigt sich eine Figur des Dritten zum Symbolischen und zum Realen. Diese Figur

eröffnet den Horizont des Irrealen und Unmöglichen. Daher ist sie ambivalent: sei es unsinnlich oder übersinnlich, qualifiziert oder wirr. Als Sinn für das, was nicht real ist und was nicht im Symbolischen aufgeht, ist das Imaginäre irreduzibel auf das Verhältnis ›symbolisch – real‹. Es könnte daher von prinzipieller Funktion sein für einen Begriff der Kultur als Relation. Die Relevanz dessen dürfte sich am klarsten zeigen in Fragen der philosophischen Eschatologie und Archäologie – aber nicht erst dort, im Ersten und Letzten.

### III) Formen und Funktionen des Imaginären bei Cassirer

#### 1. Imaginäres in der Mathematik

Wenn bei Cassirer vom Imaginären die Rede ist, dann nicht primär im kulturtheoretischen Zusammenhang, sondern zunächst begrenzter im Bereich der Mathematik, dort allerdings regelmäßig. Eine *›imaginäre Zahl‹* ist diejenige (postulierte, nicht reale) Zahl, deren Quadrat eine *›negative Zahl‹* ergibt (bzw. die Wurzel einer negativen Zahl). Das ist im Rahmen einer Mathematik natürlicher Zahlen schlicht Nonsense, eine Unmöglichkeit – daher heißen diese Zahlen *›imaginäre Zahlen‹*.<sup>17</sup> Dieser Begriff des Imaginären ist einerseits naheliegend, andererseits aber auch eine Restriktion auf eine sehr bestimmte und begrenzte Semantik des Begriffs.

Bemerkenswert ist, wie Cassirer dezidiert einen *›übertragenen‹* Gebrauch macht vom mathematischen Begriff des Imaginären. In der eingangs zitierten Bemerkung hieß es: ›[D]ie ›Kultur‹ ist [...] niemals eine reelle[,] sondern eine *›komplexe Größe (a + bi)‹*, denn sie enthält eine ›imaginäre‹ (Sinn-) Einheit[.]‹<sup>18</sup> In der Klammer (a + bi) ist mit *›bi‹* eine *›imaginäre Zahl‹* notiert – die hier metaphorisch verwendet wird für die ›imaginäre Sinn-Einheit‹ und damit für das Imaginäre der Kultur. Den hermeneutisch völlig zureichenden Grund für die übertragene Verwendung des Imaginären der Mathematik entfaltet Cassirer in den einschlägigen Ausführungen aus der ›Geschichte des Erkenntnisproblems‹: Die Entdeckung der imaginären Zahlen ist für ihn nicht nur ein epistemisches Avantgardephänomen. Es ist seines Erachtens wegweisend und maßgeblich für die symbolische Form der Wissenschaft und damit auch für die Philosophie der symbolischen Formen selbst:

<sup>17</sup> In der Mathematik ist eine imaginäre Zahl eine Zahl, deren Quadrat eine negative reelle Zahl ist. Diese Bezeichnung wurde vermutlich von Cardano geprägt. In seinen Augen konnten solche Zahlen nicht existieren, sie konnten also nur imaginär (eingebildet) sein.

<sup>18</sup> Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 245.

»Eine neue Weiterführung empfängt der Zahlbegriff sodann von seiten der Gleichungslehre, indem hier zuerst die Bedeutung des | Negativen und Imaginären sich deutlich darstellt. Freilich kann man gerade an dieser Stelle verfolgen, wie das philosophische Begreifen mit den Fortschritten der mathematischen Einzelerkenntnis nicht gleichen Schritt zu halten vermag; wie nur allmählich und schrittweise das logische Recht der neuen Gedanken erkämpft wird. Die negativen Zahlen gelten anfangs noch schlechthin als »absurde | Zahlen«; das Imaginäre wird dem »Unmöglichen« durchweg gleichgesetzt. Es ist – wie Cardano ausspricht – eine »sophistische Größe«: ein Gebilde, das lediglich auf formaler Logik beruht, »da man an ihm nicht, wie an den übrigen Größen, die Rechnungsoperationen ausüben, noch weiterhin fragen kann, was es ist und zu bedeuten hat.«<sup>19]</sup> Wäre die Anwendbarkeit der allgemeinen algebraischen Verfahren und Betrachtungsweisen für das Imaginäre ausgeschlossen, so wäre damit freilich das Verwertungsurteil notwendig, das hier gefällt wird. Die Geschichte der Mathematik aber weist einen anderen Weg: Es galt eine neue Gesamtauffassung des Begriffs zu schaffen, die dem neuen Inhalt gerecht würde. Der Zahlbegriff in seiner Weiterbildung vollzieht daher am klarsten den Bruch mit dem überlieferten Ideal des Erkennens. Wenn wir von den einzelnen Individuen und »Substanzen« ausgehen sollen, um sie in begrifflichen Merkmalen abzubilden, so müssen wir für jeden noch so allgemeinen Begriff zuletzt eine konkrete Entsprechung fordern, so muß jeder Gedanke, der sich nicht derart als mittelbares Abbild vorhandener Gegenstände beglaubigen kann, hinfällig werden. Die neue Denkweise indes lehrt von dieser Forderung abschen: Nicht als Erzeugnis der »Abstraktion« vom Einzelnen, sondern als Erzeugnis der Definition entsteht ihr der Begriff. Die Grundlegung kann vollzogen werden, die Geltung und der Eigenwert unserer ersten gedanklichen Relationen kann entwickelt und ausgebildet werden, unbekümmert darum, ob direkte Gegenbilder für sie in der Welt der dinglichen Wirklichkeit vorhanden sind. Das Beispiel des Imaginären lehrt deutlich, daß man sich den Gehalt der Mathematik nicht verständlich machen kann, wenn man in ihren Begriffen nur direkte oder vermittelte Beschreibungen von Eigenschaften des Wirklichen sieht, statt von der allgemeinen Charakteristik ihrer Erkenntnisfunktion auszugehen und sich von hier den Zugang zu den speziellen Methoden zu bahnen.<sup>[20]«<sup>21</sup></sup>

<sup>19</sup> »Cantor, Geschichte der Mathematik, Bd. II, 508. – Über die Bezeichnung der negativen Zahlen als »absurde Zahlen«, s. a. a. O. (Kap. 62), 442«, zitiert nach Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (1906, 1911, 1922), in: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. von Birgit Recki, Hamburg 1997 ff. [im folgenden ECW], Bd. 2, Hamburg 1999, 364 Anm. 42.

<sup>20</sup> »Zum Ganzen vgl. jetzt meine Schrift »Substanzbegriff und Funktionsbegriff« (bes. Kap. 2 u. 3), S. 35 ff. u. 88 ff.«, so der Hinweis von Cassirer in: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band*, ECW 2, 364 Anm. 43.

<sup>21</sup> Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* ECW, 2, 363 f. (Hervorhebung PS). – Vgl. auch: »Renouvier hebt wiederholt den symbolischen Sinn der mathematischen Grundbegriffe hervor: Die Begriffe des Unendlichen und des Unendlichkleinen, die negativen, irrationalen und imaginären Zahlen haben, wie er betont, keinen absoluten, gegenständlichen Sinn, sondern stellen lediglich methodische Ausdrücke zur Bezeichnung komplexer Beziehungen dar.« (Ernst Cassirer: *Aufsätze und kleine Schriften* (1902–1921), in: ECW 9, 113).

Wenn mathematische Begriffe nicht die Funktion eines »Abbilds vorhandener Gegenstände« haben – sind es Zeichen, die keine Abbildungsfunktion mehr haben, Zeichen einer Erkenntnis jenseits eines Realitätsbezugs. Damit wären die imaginären Zahlen auch eine Exemplifikation dessen, wonach Goodman sucht, wenn er einen Bildbegriff jenseits der Abbildtheorie sucht. Die Erfindung dieser seltsamen Zahlen ist offensichtlich eine freie Konstruktion der Erkenntnis jenseits der Aufgabe der »Gegenstandserkenntnis«. Das sollte man nicht konstruktivistisch nennen, es ist aber ein »reiner Sinn«, der nicht erst sinnvoll ist oder wird im Gegenstandsbezug, sondern gleichsam als »Urzeugung« des Geistes. Im Horizont der Ästhetik würde man dergleichen auf die Phantasie beziehen.

Wenn es derartig imaginäre Produkte des Geistes gibt, muß man wohl auch nicht nur von einer *symbolischen*, sondern auch von einer *imaginären* Energie des Geistes sprechen. Er erzeugt mittels dieser mathematischen Symbole (*bi*) etwas »bloß« Imaginäres, ohne jedes »fundamentum in re«, also ohne Anspruch auf einen wie auch immer gearteten »Realismus« dieser Erkenntnis. Für das Denken wird es auf diese Weise möglich, daß es »ohne durch die Schranken der sinnlichen Darstellbarkeit irgendwie beengt zu werden, insbesondere auch imaginäre und unendlich ferne Elemente, denen keine individuelle geometrische Existenz zukommt, in den Kreis ihrer Betrachtungen zieht«<sup>22</sup>. Dergleichen könnte man auch in Cusanus Gedankenexperimenten entdecken – etwa im unendlich großen Kreis<sup>23</sup> – also in den Versuchen, das so Unendliche wie »Unmögliches« zu denken, Gott.<sup>24</sup> Es

<sup>22</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, 454.

<sup>23</sup> Vgl. – ohne Verweis auf Cusanus: »In Wirklichkeit gibt es immer eine bestimmte Grenze und eine bestimmte Anzahl von Punkten und Intervallen: Im Möglichen dagegen zeigt sich nirgends ein Ende. Die abstrakte Betrachtung der Möglichkeiten ist es daher, die den Gedanken der Kontinuität und Unendlichkeit einer imaginären Linie in uns erzeugt. Da indessen diese Möglichkeit selbst etwas Ewiges und Notwendiges ist – denn es ist notwendig und ewig wahr, daß physische Punkte mit allen diesen Beschaffenheiten und Modi existieren können –, so ist auch der imaginäre, stetige und grenzenlose Raum etwas Ewiges und Notwendiges; nicht aber etwas Existierendes, sondern die bloße unbestimmte Annahme von etwas, das existieren kann.« (Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band* (1907, 1911, 1922), in: ECW 3, 433).

<sup>24</sup> »Wir sahen, wie von diesem Standpunkt aus auch das Paradoxon der imaginären und unendlich-fernen Punkte sich löste: Sowenig diese Punkte irgendeine geheimnisvolle »Wirklichkeit« im Raume für sich in Anspruch nehmen konnten, so sehr erwiesen sie sich andererseits als Ausdruck gültiger räumlicher Relationen. Ihr Sein erschöpfte sich in ihrer geometrischen Bedeutung und Notwendigkeit.« (Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910, 1923), in: ECW 6, 136).

Aber auch zur Konvergenz von Ethik und Religion: »Der Übergang der reinen Vernunftreligion in die reine Ethik ist gefordert, aber er ist in der Welt der geschichtlichen Erscheinungen niemals vollzogen; noch in ihr niemals tatsächlich vollziehbar. Der Vereinigungspunkt, den wir suchen und an dem wir festhalten müssen, liegt im Unendlichen. Aber er wird dadurch für uns keineswegs zum imaginären Punkt: Er be-

sind Urteile und Aussagen über ›Nichtwirkliches‹ jenseits des Seins, die hier dennoch einen bestimmten, unentbehrlichen Erkenntniswert für sich in Anspruch nehmen.<sup>25</sup>

Das führt Cassirer zu einer Präzisierung und modalen Bestimmung der Reihentheorie, genauer: der Reihe von Reihen (parallel zum ›Horizont von Horizonten‹): »Die Ableitung der Imaginärzahl beruht dann [...] darauf, daß die Gegenstände, die wir untersuchen, nicht mehr als in einer Reihe geordnet zu denken sind, sondern daß es zu ihrer Ordnung der Betrachtung einer Reihe von Reihen und damit der Einführung einer neuen Einheit (+i, -i) bedarf.«<sup>26</sup>

## 2. Übertragung: Das Imaginäre als Denken des Unmöglichen<sup>27</sup>

»Auf allen Einzelgebieten, in denen die Einführung idealer Elemente ihre Bedeutung erwiesen hat, läßt sich dieser charakteristische Prozeß der Ablösung, der logischen Emanzipation verfolgen. Das Denken durfte hier den Weg durch das scheinbar ›Unmögliche‹ nicht scheuen: denn nur durch ihn konnte es zu einem wahrhaft freien und allseitigen Überblick über seine eigenen, in ihm selbst zunächst verschlossenen Möglichkeiten geführt werden. Die Entdeckung des ›Imaginären‹ in der Mathematik und die verschiedenen Versuche, die zu seiner logischen Rechtfertigung unternommen wurden, stellen ein klassisches Beispiel für diese Grundrichtung des mathematischen Denkens dar. Das Imaginäre erscheint, wo es in der Geschichte der Mathematik zuerst auftritt, durchaus als Fremdling und als Eindringling – aber dieser Fremdling erlangt allmählich nicht nur völliges Bürgerrecht, sondern durch ihn wird nun erst ein weit tieferes Wissen von den Prinzipien und von den Fundamenten der mathematischen Staatsverfassung gewonnen.«<sup>28</sup>

zeichnet vielmehr streng und genau die | Richtung, von der die religiöse Entwicklung nicht abweichen darf, wenn sie nicht ihr Ziel verfehlen will.« (Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre* (1918), in: ECW 8, 370f.).

<sup>25</sup> Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ECW 6, 57. – Vgl. zu Kant: »Raum und Zeit besitzen kein unbedingtes Sein mehr; sie sind, wenn | man sie für sich betrachtet und sie von allen Bedingungen der Erkenntnis loslöst, bloß ›imaginäre Wesenheiten.« (Cassirer: *Das Erkenntnisproblem. Zweiter Band*, ECW 3, 528) – Vgl. auch: »Wie die Algebra das Symbol der imaginären Zahlen gebraucht, nicht um damit eine wirkliche Größe, sondern um die Unlösbarkeit bestimmter Aufgaben zu bezeichnen, so darf die transzendente Analyse in analogem Sinne den Symbolbegriff des ›Dinges an sich‹ verwenden. Aber eine Verkehrung des Standpunkts wäre es, diesem Symbol einen bestimmten positiven und realen Inhalt zu geben, ja von ihm die eigentliche Begründung und Bürgschaft jeder objektiven Inhaltlichkeit überhaupt zu erwarten.« (Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band* (1920, 1923), in: ECW 4, 80).

<sup>26</sup> Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ECW 6, 58.

<sup>27</sup> Vgl. Andreas Gelhard: *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, München 2005.

<sup>28</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, 453 (Hervorhebung PS).

Hier wiederholt sich nicht nur die außerordentliche Hochschätzung der Erfindung des Imaginären in der Mathematik. Es wird auch in seiner Modalität näher bestimmt: es *war* und *schien unmöglich* – jenseits des Horizonts denkbarer Möglichkeiten. Das ›Denken des Unmöglichen‹ ist (so formuliert) ein Oxymoron: scharfsinniger Unsinn oder eine ›kalkulierte Absurdität.<sup>29</sup> Denn das Unmögliche ist gerade dadurch bestimmt, unmöglich zu denken zu sein, also undenkbar zu sein. Ob nun die Wurzel einer negativen Zahl ›denkbar‹ wird, wenn sie als imaginäre Zahl bezeichnbar ist? Es könnte auch sein, daß hier die Sagbarkeit oder Bezeichnbarkeit die Denkbarkeit überholt (wenn nicht unterläuft). Aber wenn die Zeichen mehr vermögen, als das (sprachliche oder vorstellende?) Denken, spricht das nicht gegen die symbolische Energie des Imaginären. Umgekehrt zeigt sich in dieser Erfindung die Eigendynamik dieser eigenartigen Energie des Geistes. Denn kraft dieses Imaginären wird der Horizont der Möglichkeiten real verschoben, erweitert also. Wenn man – in Erinnerung an Leibniz – den Horizont der Möglichkeiten als mit zur Welt gehörig betrachtet, wird damit die Welt erweitert. So gesehen ist die symbolische Energie des Imaginären eine Welterweiterung (und kleine Welterzeugung) im Sinne einer nicht unerheblichen Horizonsverweiterung.

An dieser Wissenschaftsgeschichtlichen Urstiftung seitens der Mathematik wird von Cassirer die symbolische Energie des Imaginären *entdeckt* und für wegweisend erklärt. Ob diese Entdeckung allerdings der Mathematik vorbehalten war, wäre angesichts von Philosophie wie Theologie wissenschaftsgeschichtlich näher zu untersuchen. *Wenn* denn das Imaginäre solch eine welterweiternde Wirkung hat, kann die Kultur nie ohne das Imaginäre entstanden sein, geschweige denn, sich weiterentwickelt haben. Alles was einst unmöglich war, aber irgendwann für möglich gehalten wurde und teils sogar wirklich geworden ist, wäre eine Exemplifikation dieser Energie des Imaginären.

## 3. Übertragungen und Unterscheidungen

Die modale Bestimmung als Unmöglichkeit, die möglich wird – also von der Verschiebung des Möglichkeitshorizonts über das zuvor für möglich Gehaltene hinaus ins Reich des Unmöglichen – läßt sich dies- und jenseits der Mathematik zeigen: Die Kunst- und Technik- wie auch die Mediengeschichte sind in ihren weltbewegenden Entwicklungen eine Ermöglichung des (bis dahin) Unmöglichen. Der Drang zur Innovation, das Begehren des

<sup>29</sup> Vgl. Christian Strub: *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg u. a. 1991

Neuen, noch nie Dagewesenen, wird getrieben oder bewegt von dem Regulativ, Imaginäres zu realisieren, Unmögliches möglich zu machen. Das ist eine wohl unstrittig tragende Kraft kultureller Entwicklung. Das Neue ist das ultimative Objekt des Begehrens der Kultur.

Daß das nicht nur in neue Welten führt, sondern zutiefst ambig ist, sei hier nur notiert. So lebensdienlich die curiositas ist, sie kann auch in Abwege führen. Das jedenfalls meinten die Erfinder der Geschichte vom Sündenfall. Daß die Energie des Imaginären nicht nur kulturell wünschenswerte, sondern auch abgründige, gleichsam ›barbarische‹ Folgen hatte und hat, ist wohl kaum strittig. Das Imaginäre ist keine neutrale oder in jedem Fall *gutartige* ›Energie‹ der Kultur. Zwar gilt – mit Cassirer – das Imaginäre als notwendige Dimension von Kultur, ohne es also keine Kultur<sup>30</sup>, aber die Verfehlung oder Zerstörung von Kultur wäre nicht nur der Ausfall des Imaginären, es kann gerade *in dessen Zeichen* geschehen. Darin gründet die gängige Diskriminierung des Imaginären als ›gefährlich‹. Das Imaginäre ist daher nicht undifferenziert einzuführen als allein kulturproduktiv. Die nicht selten pauschale Ausschließung als ›phantastisch‹ oder ›schwärmerrisch‹ und gefährlich wäre jedoch kurzschlüssig. Es würde verkennen, daß Kultur von dieser *folie à l'impossible* lebt (und sei es, daß sie daran stirbe).

Im Begriff des Imaginären besteht noch weiterer Unterscheidungsbedarf. Zunächst sind auch hier *ergon* und *energeia* zu unterscheiden: das Imaginäre als *Energie* des Geistes und das Imaginäre als *ergon* dessen, wie zum Beispiel die Erfindung der ›imaginären Zahl‹.

Damit ist das Imaginäre auch zu unterscheiden von der verwandten *Einbildung* bzw. der entsprechenden *Kraft*. Wenn die reflektierende Urteilskraft als freies Spiel bestimmt wird, geht sie doch *aus* von einem bestimmten *Phänomen*, auf das sie mehr oder minder geschmackvoll bezogen bleibt. Das Imaginäre ist von der Einbildungskraft darin zu unterscheiden, daß es gewissermaßen ›noch freier‹ ist, überschießend und damit auch zutiefst ambivalent. Wenn im Englischen *fancy* und *imagination* auseinandertreten, zeigt das eine Differenz, die der von Imaginärem und Einbildungskraft verwandt scheint.

In metaphysischen Fragen wäre das Imaginäre mit Kant vermutlich ›Schwärmerei‹ zu nennen und somit ›jenseits‹, jenseits der Grenzen der kritischen Vernunft. Werden die Begriffe ›über die Grenzen der Sinnlichkeit‹ hinaus ausgeweitet<sup>31</sup>, gerät man damit in Gefahr, nicht nur Unsinnlich-

ches, sondern auch Übersinnliches auf den Begriff zu bringen – und damit nur zu phantasieren, und zwar (so die eigens zu prüfende Unterstellung) nur metaphysische Monster zu produzieren im ›Schlaf der Vernunft‹. Als würde man ›negative Größen‹ reifizieren, ›das nichtende Nichts‹ beispielsweise oder ›das Nichtigte‹.

Ohne diese Ambivalenz ist das Imaginäre allerdings nicht ›zu haben‹. Es ist für das Leben der Kultur unvermeidlich und notwendig, aber unreal und damit ›je und je‹ kritikbedürftig. Es ist nicht notwendigerweise unrealistisch, aber in bestimmter Hinsicht ›anti-realistisch‹. Denn das Imaginäre ist ein Nicht-Seiendes (nicht real), entweder Noch-nicht- oder Unmöglich-sein-Könnendes. Daher stehen die Symbole des Imaginären nicht für einen ›Gegenstand‹. Es tritt zwar nicht symbolfrei auf, ist aber nicht auf das Symbol reduzierbar.

#### 4. Focus imaginarius

Der andere Topos für die Figur des Imaginären bei Cassirer ist Kants ›focus imaginarius‹. Er ist ebenso wenig ›real‹ zu nennen wie die imaginären Zahlen. Und er wird auf vergleichbar prekäre Weise symbolisiert: in den Vernunftideen, die sc. keine Gegenstandsbezeichnung sind, sondern notwendige imaginäre Regulative für die symbolischen (und organisierenden) Vernunftprozesse.

Erstaunlicherweise wird der focus imaginarius bei Cassirer nur wenige Male erwähnt und dann fast ausschließlich im Kantzitat:

- a) erwartungsgemäß in Fragen des *Weltbegriffs* als focus imaginarius der Einheit der Erfahrung;
- b) übertragen auch im Blick auf ›das Atom‹ (mit derselben Zitation Kants);
- c) darüber hinaus in einer Andeutung zur Theorie des *Absoluten*;
- d) ferner als metaphorisches Modell der *imaginären Einheit der symbolischen Formen*;
- e) und schließlich als Topos der philosophischen Eschatologie: *für die Einheit von Freiheit und Natur*.

ad a) ›Gibt es nicht irgendeinen *Weltbegriff*, der von allen Partikularitäten frei ist, der die Welt so beschreibt, wie sie sich nicht vom Standpunkt dieses oder jenes, sondern – vom Standpunkt von niemand‹ ausnimmt?<sup>32</sup> Aber

<sup>30</sup> Darin liegt auch das prekäre Recht einer kulturtheoretischen Bonisierung des ›Sündenfalls‹ aus dem Anfang von Freiheit. Gershom Scholem veröffentlichte 1937 den erst 1992 im Deutschen erschienenen Band: *Erlösung durch Sünde*; Gershom Scholem: *Judaica*, Bd. 5: *Erlösung durch Sünde*, hg., aus dem Hebr. übers. und mit einem Nachw. vers. von Michael Brocke, Frankfurt/Main 1992.

<sup>31</sup> Zu Kant siehe Cassirer: *Das Erkenntnisproblem. Zweiter Band*, ECW 3, 527 ff.

<sup>32</sup> »In dieser Weise wird das logische Problem der Relativitätstheorie z.B. von Eddington gefaßt: Sie verfolgt nach ihm das Ziel »[t]o obtain a conception of the world from the point of view of no one in particular; vgl. Space, Time and Gravitation, S. 30 ff. [Zitat S. 30].«, so erläuternd Cassirers Fußnote in ders.: *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil, ECW 13, 555 Anm. 266.

sofern diese Frage überhaupt zulässig ist, so zielt sie doch in jedem Falle auf einen »unendlich fernen« Punkt hin, der auf keiner gegebenen Stufe der Wissenschaft erreichbar ist. Wir haben es in ihr mit einer echten »transzendentalen Idee« im Sinne Kants zu tun, der keine bestimmte Einzelerfahrung jemals kongruieren kann. Auch dieser Idee werden wir »einen vortrefflichen und unentbehrlichnothwendigen regulativen Gebrauch« zuschreiben müssen: »nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar *nur eine Idee (focus imaginarius)*, d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er *ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt*, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen.«<sup>33</sup>

Der mittlerweile nur noch als polemischer Topos bekannte *view from nowhere* tritt hier als imaginärer Standpunkt auf für einen integralen (oder holistischen?) Weltbegriff. Daß dergleichen metaphysisch für Gott behauptet und in dieser Behauptung selber prätendiert wurde, mag als schlechte Metaphysik der Vergangenheit angehören. Daß der imaginäre Entwurf solch eines Standpunktes denkbar ist und möglicherweise sogar gut und nützlich, wird hier bei Cassirer mit Kant immerhin erwogen. Literatur jedenfalls (auch religiöse) oder auch manche Technikphantasie operiert mit solch einer Figur des Imaginären. Wenn solches Phantasieren – ein imaginäres Konstruieren – zulässig wäre (das bleibt hier hypothetisch), operierte es wie die ästhetische Technik der Perspektivenkonstruktion mit einem »focus imaginarius«. Der ist selber kein Gegenstand möglicher Erfahrung, genausowenig wie die Welt »als ganze«. Aber er ist konstruierbar, denk-, vorstell- und sogar darstellbar – im imaginären Begriff. Nicht alles, was »außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung« liegt, ist also Nonsens, auch wenn es unreal sein mag. Es ist für das Denken potentiell notwendig, wenn auch für die Erfahrung unmöglich, für die Imagination allerdings möglich und in diesem Falle sogar wirklich, wenn auch hypothetisch.

ad b) »So ist das *Atom* der Chemie eine »Idee« in dem strengen Sinne, den Kant diesem Terminus gegeben hat – sofern es in der Tat »einen vortrefflichen und unentbehrlichnothwendigen regulativen Gebrauch« besitzt, »nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem

<sup>33</sup> Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil*, ECW 13, 555 Anm. 267. Hervorhebung PS. – Vgl. auch: Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. III, B 672.

er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen.« [218]<sup>34</sup>

Was im Großen und Ganzen für den Weltbegriff gilt, gilt *vice versa* für das Allerkleinste, die imaginäre Größe des Atoms. Auch wenn selbige mittlerweile zum »Gegenstand wirklicher Erfahrung« geworden sind, sind sie als Reflexionsfigur immer noch ein Jenseits möglicher Anschauung. Heute wären vielleicht stattdessen die (m.W. prinzipiell nicht visibilisierbaren) »strings« zu nennen – was immer diese sein mögen. Wieder macht Cassirer übertragenen Gebrauch der Figur des »focus imaginarius« als imaginärem Punkt, der nie »einzunehmen« sein kann, de facto also unmöglich bleibt, aber imaginär doch konstruierbar ist, also so möglich wie wirklich.

ad c) Zusammenfassend bestimmt der »focus imaginarius« sogar Cassirers Hinweise auf eine Theorie des Absoluten<sup>35</sup>:

»Der Begriff des »Absoluten« wird in der »Kritik der reinen Vernunft« als Grenzbegriff eingeführt und begründet: Er entsteht, indem wir den Gebrauch des Verstandes und einzelner seiner Kategorien von jeder Bedingtheit und Schranke, die ihm innerhalb eines | bestimmten Gebiets der Erfahrung anhaften, befreien und ihn ins Unbedingte erweitern. Aber eben weil das Absolute hier immer nur als Grenze einer unendlichen Reihe gedacht wird, weist es noch

<sup>34</sup> Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ECW 6, 230.

<sup>35</sup> »Damit aber hat der Gedanke des »Absoluten« in einem neuen Sinne eine durchaus positive Bedeutung zurückgewonnen. Was zuvor als ein ewig Unbegriffenes erschien, erscheint jetzt als ein Prinzip des Begreifens, als eine Maxime der empirischen Begriffsbildung selbst. Der Gedanke des »Unbedingten« darf nicht preisgegeben werden; aber er soll fortan nicht mehr eine Schranke der Erkenntnis, sondern ihr dauernd fruchtbares Motiv bedeuten. Was der Metaphysik als Endziel galt, das vor ihr lag und das sie doch trotz immer erneuter Versuche niemals wirklich zu ergreifen und festzuhalten vermochte, das erweist sich jetzt als die beständige Triebkraft der Erkenntnis, die sie zu immer neuen Ergebnissen spornet. Die Ideen haben »einen vortrefflichen und unentbehrlichnothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch-möglicher Erkenntniß läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betriegt,) ist gleichwol unentbehrlich nothwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Theile der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen.« (Cassirer: *Das Erkenntnisproblem. Zweiter Band*, ECW 3, 632; in Anm. 274 mit Bezug auf Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 672 f.).



die charakteristische Bestimmtheit auf, die der Reihe selbst zu eigen ist. Nur von den Reihengliedern aus und vermittelst ihrer spezifischen Eigentümlichkeit kann das Grenzglied gedacht werden. So gelangen wir nicht nur zu einer verschiedenen Fassung und Deutung des *Absoluten*, je nachdem wir es von der ethischen, von der ästhetischen oder theoretischen Sphäre aus erreichen; sondern auch innerhalb dieser letzteren selbst ist eine solche verschiedene inhaltliche Bestimmtheit möglich und notwendig, je nach der Besonderheit der Schlußform, mittels deren wir zu ihm aufsteigen. So ergibt die systematisch-unbedingte Anwendung der kategorischen Schlußform das *Absolute der Selenidee*, die der hypothetischen Schlußform das *Absolute der Weltidee*, die der disjunktiven Schlußform endlich das *Absolute der Gottesidee*. Diese qualitative Differenzierung des Absoluten widerspricht, vom Standpunkt der *Kritik der reinen Vernunft* aus gesehen, seinem Begriff keineswegs: Denn dieser ist eben nicht der Begriff von einem Dinge jenseits der Erfahrung, sondern von einem methodischen Verfahren der Vernunft, das jedoch an dem verschiedensten empirischen Material ausgeübt werden kann und demgemäß, unbeschadet der eigenen formalen Einheit, zu verschiedenen Ergebnissen führen muß. Schon die *Kritik der reinen Vernunft* selbst aber weist, indem sie diesen Weg der Ableitung des ›natürlichen‹ beschreibt, zugleich auf die ›natürliche Illusion‹ hin, die mit ihm unausweichlich verbunden ist. ›Die Vernunft‹ bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können [...]. Ich behaupte demnach: die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, daß man sie so versteht, sind es bloß vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlichnotwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch-möglicher Erkenntnis läge, ausgeschlossen [, PS] wären, (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion, (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt), ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (den Teil der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen.«<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Cassirer: *Das Erkenntnisproblem. Dritter Band*, ECW 4, 199–201 (Hervorhebung PS), mit Bezug auf Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 671 ff.; zum Ganzen vgl. Bd. II [ECW 3], S. 632 ff.

Es hängt am *Gebrauch* der *erga* der imaginären *energeia*: Sie können ›vortrefflich und unentbehrlichnotwendig‹ gebraucht werden oder aber auch täuschend und betrügend. Den *erga* selber, den Figuren des Imaginären, eignet eine intrinsische, irreduzible Ambivalenz, der man allerdings nicht blind ausgeliefert ist, sondern die kritisch unterschieden werden kann, um den ›rechten‹ Gebrauch von ihnen zu machen. Der Schein, die Amphibolie ist unvermeidlich, der Betrug allerdings schon. Das ist im Umgang mit Bildern in Kunst, Medien und Werbung bekanntlich nicht anders.

Bemerkenswert ist hier darüber hinaus, daß – in erneuter Übertragung des focus imaginarius – Cassirer soweit geht, eine ›dreifaltige‹ Theorie des Absoluten anzudeuten. Wenn auch in Auslegung Kants, so ist doch die *absolutheitstheoretische* Zuspitzung eine besondere Pointierung. Aber nicht ein großes ›Absolutes‹ ist hier Inbegriff des Imaginären, sondern ›absolut‹ wird prädikativ gebraucht. Es kennzeichnet den irreduziblen Status und die ›unvermeidlichnotwendige‹ Funktion der regulativen Ideen. ›Absolut‹ kennzeichnet bestimmte *erga* der imaginären *energeia*. Daß damit zugleich eben diese Energie nicht weniger absolut und notwendig ist, wird damit offenbar schweigend mitgesetzt.

ad d) Imaginärer Bildpunkt als Metapher für den Fokus der Philosophie der symbolischen Formen

›Fries' psychologisches Vernunftvermögen, das den Gesamthalt der möglichen Erkenntnis in sich schließen soll, ist nur der *imaginäre Bildpunkt*, der ›focus imaginarius‹ für die gedachte logische Einheit der reinen Vernunftgrundsätze. In dieser Hinsicht ist daher auch Fries, so energisch er den Standpunkt der reinen psychologischen Erfahrung vertritt, von der Grundtendenz bestimmt, die die gesamte nachkantische Spekulation beherrscht. Auch er bleibt bei der inneren Erfahrung nicht stehen, sondern sucht zu ihrem Grunde im Absoluten, im Gemüt und seiner unmittelbaren Erkenntnis vorzudringen.«<sup>37</sup>

<sup>37</sup> A. a. O., 462f. (Hervorhebung PS). – Vgl. dazu: ›Die Annahme unbewußter psychischer Tätigkeiten, die für Fries unvermeidlich wird, nachdem er einmal die Erkenntnis überhaupt als ›Tätigkeit unsers Geistes‹ definiert hat, gehört nicht mehr dem Gebiet der Kritik, sondern dem der Metaphysik an. Um hier den kritischen Standpunkt zu wahren, genügt es, sich gegenwärtig zu halten, daß die ›Erkenntnisse‹, von denen hier die Rede ist, nicht die Bedeutung von realen Geschehnissen, sondern von wahren Sätzen haben, daß sie nicht Tatsachen der inneren Erfahrung bezeichnen, sondern objektive Regeln, ohne welche ein Wissen von Tatsachen – von äußeren sowohl wie von inneren – nicht möglich wäre. In Fries' eigener Charakteristik der ›unmittelbaren Erkenntnis‹ fällt es auf, daß der Gegenstand, der hier bezeichnet werden soll, nur durch die logischen Relationen, in welchen er steht, nicht aber durch irgendeine bestimmte psychologische Qualität und Beschaffenheit bestimmt werden kann. Die empirische Psychologie weiß in der Tat von einer ›Erkenntnis‹, die weder Anschauung noch Urteil sein soll, nichts zu berichten: Sofern eine solche ›bestehen‹ und gelten soll, kann sie jedenfalls auf dem ihr eigentümlichen Wege empirischer Beobachtung nicht festgestellt werden.« (Ernst Cassirer: *Aufsätze und kleine Schriften* (1902–1921), in: ECW 9, 95f.; mit Bezug auf Anm. 28 ebd.)

In diesem imaginären Punkt wird etwas (unter bestimmten Bedingungen) Notwendiges symbolisiert, das aber trotz seiner Notwendigkeit *irreal* ist und bleibt. Es ist aber nicht nur, wie bei den imaginären Zahlen, eine Erweiterung des Kalkulierbaren, sondern »als Bildpunkt« von basaler und alles bestimmender Funktion. Die »Einheit der reinen Vernunftgrundsätze« ist nicht nur notwendig, sondern gewissermaßen »mehr als notwendig«: Sie ist die Bedingung der aus den Vernunftgrundsätzen folgenden Notwendigkeiten. Ohne die Einheit derselben würde das ganze Gefüge der (bei Fries »neuen«) Vernunftkritik zerfallen. Man kann folgern, dann würde auch die davon abzuleitende Einheit der Formen der Vernunftfunktionen zerfallen: also die Einheit symbolischer Formen nicht mehr anzunehmen sein.

Hier zeichnet sich »mehr« als ein übertragener Gebrauch des »focus imaginarius« ab: ein programmatischer und systematischer Gebrauch, indem diese Figur des Imaginären von Cassirer angeeignet und »unentbehrlich-notwendig« gebraucht wird *als Modell der imaginären Einheit der symbolischen Formen*.

Diese systematische Funktion läßt sich als Selbstkennzeichnung bei Cassirer auch belegen: In dem »Focus« (mit *c*, aber ohne *imaginarius*) treffen sich die »divergierenden Strahlen« alles symbolisierenden Handelns (wie Cassirer am Anfang des vierten Teils der Philosophie der symbolischen Formen zu »Geist« und »Leben« notiert).<sup>38</sup> Er kann daher – wie der

»Eine Erkenntnis aufweisen«, so liest man nunmehr in Nelsons letztem Aufsatz, »heißt: sich ihres Besitzes vergewissern; und dazu ist, wenn die Aufweisung durch Deduktion geschehen soll, Reflexion erforderlich. Nicht erforderlich aber ist es dazu, den Inhalt der aufzuweisenden Erkenntnis »zum Bewußtsein zu bringen«. Vielmehr genügt es für den Zweck der Deduktion, den psychologischen Ort des Ursprungs derjenigen Erkenntnisse zu ermitteln, die uns in den metaphysischen Grundurteilen zum Bewußtsein kommen, um so, vermittelt einer Art Topik, jeder dieser Erkenntnisse ihre Stelle im Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis zu bestimmen.« (Nelson, Inhalt und Gegenstand, 51). Hier tritt es deutlich hervor, daß es sich auch für die Friessche Methode im Grunde nur darum handeln kann, die einzelnen abgeleiteten Erkenntnisse einem idealen Zusammenhang von Wahrheiten einzureihen und ihnen innerhalb desselben ihren systematischen »Ort« anzuweisen. Diese ideelle »Topik« aber wird zuletzt mit der Aufweisung des realen »Sitzes« und Ursprungs einer Wahrheit im »Vernunftvermögen« verwechselt. Das psychologische Vernunftvermögen ist nur der imaginäre Bildpunkt, der »Focus imaginarius, für die geforderte logische Einheit der reinen Vernunftgrundsätze. Das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis ist – wengleich wir es uns, wie jeden anderen »Gegenstand« irgendeiner beliebigen Wissenschaft, nur vermittelt psychischer Inhalte zum Bewußtsein bringen können – selbst doch kein psychischer Gegenstand: Da aber – nach Meyerhof – »der Gegenstand einer Wissenschaft die Art ihrer Untersuchung bestimmt« (Der Streit um die psychologische Vernunftkritik, S. 438), so folgt, daß auch die kritische Untersuchung, die auf dieses Ganze gerichtet ist, nicht empirisch-psychologischer Art sein kann.«

<sup>38</sup> »Die Einheit, die die fertigen Produkte uns versagen, scheinen wir daher unmittelbar zurückzugewinnen, wenn wir statt ihrer selbst vielmehr die Art ihres Produzierens, ihres Hervorgehens ins Auge fassen. Es ist dieses Hervorgehen, es ist gewissermassen der Akt des Sich-Losreißens von dem einfachen Natur- und Lebensgrund, in dem sich das Wesen des menschlichen Geistes und sein in allen Gegensätzen mit sich selbst identisches

»blinde Fleck« der Perspektive – nur »umschrieben« werden. Es zieht Metaphern auf sich und setzt sie frei. Das zeigt sich, wenn der Focus umschrieben wird als »Brennpunkt der Subjektivität«<sup>39</sup>, den man so nicht vergegenständlichen oder anschauen könnte.

»Ideal, nicht real« hieß es oben zur »imaginären Sinn-Einheit« der Kultur. Daher heißt es auch: »Der Blickstrahl des Bewußtseins, der hier auf das Sein fällt und es zu erleuchten und zu durchdringen sucht, [...] ist ein rein ideeller Strahl [...] So wird in ihm über den Urgrund des »Lebens« zwar hinausgegangen – aber dieser wird damit weder zerstört, noch vergewaltigt«<sup>40</sup>. Daß das zu betonen ist, ist allerdings bezeichnend für die potentiellen dunklen Seiten des Imaginären.

Cassirer überführt die *Unmöglichkeit* der Gewärtigung des Ursprungs in eine *so metaphorproduktive wie apophantische »Archäologie«* der Kultur: »Wir können niemals zu dem Punkte zurückdringen, an dem der erste Strahl des geistigen Bewußtseins aus der Welt des Lebens hervorbricht; wir können nicht den Finger auf die Stelle legen, an der die Sprache oder der Mythos, die Kunst oder die Erkenntnis »wird«<sup>41</sup>. Dieser nur indirekt, metaphorisch zu symbolisierende »Ursprung« ist die Grundfigur des *gutartigen, kulturproduktiven* Imaginären – nicht selber Symbol, sondern die kreative Bedingung und Ermöglichung aller Symbolisierung.

Wenn dieser Fokus – der zentrale Topos einer philosophischen »Archäologie« – von derart basaler und umfassender Funktion ist, gerät in der Übertragung und Aneignung das *Imaginäre zum tragenden Grundbegriff der Kulturphilosophie*. Und die bestimmte Figur des Imaginären – der Bildpunkt – wird *zum imaginären Regulativ des Ganzen, der ominösen »Einheit der Kultur«*: Die geistige Welt »bildet ein in sich geschlossenes Kraftfeld, in welchem alle verschiedenen Einzelkräfte, so sehr sie zu divergieren scheinen, doch auf eine gemeinsame Mitte bezogen und in ihr vereinigt sind«<sup>42</sup>. Als diese »Mitte« gilt die »Harmonie innerhalb der Welt des Geistes [...], gemäß dem Heraklitischen Wort, als »doppelstrebige Harmonie, wie die der Leier und des Bogens«<sup>43</sup>.

So *valent* dieses Imaginäre also ist, so *latent* allerdings scheint es zu bleiben. Es wird nicht eigens in seiner Bestimmung *als Imaginäres* expliziert. Ist dieser zwielichtige Status *als valente Latenz* symptomatisch für

Sein am deutlichsten bezeugt. Die divergierenden Strahlen treffen sich wieder, sobald man sie auf diesen Fokus, auf diesen Brennpunkt der Subjektivität bezieht und sie in ihm sich sammeln läßt« (Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 7).

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> A. a. O., 28 (Hervorhebung PS).

<sup>41</sup> A. a. O., 36.

<sup>42</sup> A. a. O., 58 (Schwerpunkt).

<sup>43</sup> A. a. O., 59. – Diesen imaginär aufgeladenen paradoxalen Einheitsfiguren wäre metaphorologisch eigens nachzugehen.

den Latenzschutz der Philosophie der *symbolischen* Formen? Wird so der symbolproduktive Grund der Kultur (und ihrer Theorie) geschützt? Eine Philosophie der *imaginären Formen* oder des *Imaginären* der symbolischen Formen fehlt jedenfalls (bei Cassirer). Eine sich damit ankündigende *Trias von Realem, Symbolischem und Imaginärem* gehört allenfalls zur ungeschriebenen Lehre Cassirers.

Das ist so überraschend nicht, wie es erscheinen kann. Denn als *Bildpunkt* tritt dieses basale Imaginäre derart *zentral* auf, daß es wie der ›blinde Fleck‹ *unsichtbar* und daher (relativ) *unthematisch* bleibt. Als hermeneutische Hypothese formuliert: Könnte es sein, daß die *Latenz* des Imaginären in seiner *Valenz* als zentraler Bildpunkt gründet? Daß also unthematisch bleibt, was die ›Welt (der symbolischen Formen) im Innersten zusammenhält‹?

Das kann natürlich allenfalls mit Einschränkungen gelten: Selbstredend wird von der vorprädikativen Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn, von der symbolischen Prägnanz, immer wieder gehandelt. Aber das ›Daß von Kultur, die Unselbstverständlichkeit der Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn, lebt von der *ermöglichenden Bedingung* des Symbolprozesses: daß Sinnlichkeit Sinn wird oder Natur Vernunft oder Ding Sprache. Und diese Übertragung von Sein in Sprache lebt von einem Imaginären: von der ›imaginären Sinn-Einheit‹ der Kultur, oder anders: von der *symbolischen Energie des Imaginären*. So gesehen wird der *focus imaginarius* zum metaphorischen Modell für den Fokus der Philosophie der symbolischen Formen – und damit für die imaginäre Einheit der symbolischen Formen, also des ganzen der Kultur.

ad e) Imaginärer Bildpunkt als Metapher für die Einheit von Freiheit und Natur: Vom Wunder des Imaginären als Grund der philosophischen Eschatologie

Damit nicht genug. Cassirer wagt es noch darüber hinaus, sich seiner Imagination zu bedienen: »Wie die *Einheit des übersinnlichen Grundes* sich derart zu spalten vermag, daß sie uns das eine Mal in der Erscheinung der *Natur*, das andere Mal unter dem Bilde der *Freiheit* und des sittlichen Gesetzes sich | darstellt: darüber ist uns nicht einmal eine Mutmaßung, geschweige eine theoretische ›Erklärung‹ erlaubt. Aber wenn wir auch alle Spekulation hierüber zurückweisen, so bleibt doch immer ein nicht wegzuleugnendes *Phänomen* bestehen, in dem die Betrachtung der Natur und die der Freiheit ein völlig neues Verhältnis miteinander eingehen. Dieses Phänomen ist das der künstlerischen Auffassung. Jedes *echte Kunstwerk* ist völlig sinnlich bestimmt und scheint nichts anderes zu verlangen, als im Kreise des Sinnlichen zu verharren; und jedes reicht doch notwendig über diesen Kreis hinaus. Es enthält einen Ausschnitt aus einem rein konkreten und persönlichen Leben; und es geht nichtsdestoweniger in eine Tiefe

zurück, in welcher das Ichgefühl sich zugleich als Allgefühl erweist. Das mag, begrifflich betrachtet, ein *Wunder* heißen: Aber in allen höchsten Kunstschöpfungen (man braucht nur etwa an die höchsten Erzeugnisse Goethischer Lyrik zu denken) ist dieses Wunder wahrhaft vollbracht, so daß die Frage nach seiner ›Möglichkeit‹ verstummen muß. In dieser Hinsicht – aber auch nur in ihr – weist die Tatsache der Kunst, ohne daß wir sie in abstrakte Grübeleien auflösen, auf eine *neue Einheit von Sinnlichem und Intelligiblem, von Natur und Freiheit* hin; ja sie ist der Ausdruck und die unmittelbare Gewähr dieser Einheit selbst. Der Weg, auf dem wir hier zum Gedanken des *Übersinnlichen* gelangen, entspricht somit durchaus der allgemeinen kritischen *Richtschnur*: Denn wir beginnen nicht mit dem ›Wesen‹ des Übersinnlichen, um es sodann in seine einzelnen Äußerungen zu zerlegen, sondern seine Idee entsteht uns, indem wir die im Bewußtsein selbst gegebenen Grundrichtungen vereinen und sie in einem *imaginären Bildpunkt*, in einem *Punkte jenseit[s] der möglichen Erfahrung*, sich schneiden lassen.«<sup>44</sup>

Cassirers Kulturphilosophie hat bekanntlich ein Problem mit demjenigen ›Realen‹, das man Natur nennen kann. Denn Natur als Regulativ, wie in der bloßen Empirie, in der Organologie oder ›Daseinsanalyse‹, wäre eine Figur des Substantialismus, die für eine funktional-relationale Kulturtheorie nicht *terminus a quo* oder *terminus ad quem* der Symbolisierung sein kann.<sup>45</sup>

Hier aber wird dieses Problem aufgegriffen und zumindest therapiert – mit den Mitteln des Imaginären. Der ›imaginäre Bildpunkt‹ als ein *Je ne sais quoi* ›jenseits aller möglichen Erfahrung‹ ist kein erkennbares aliquid mundi, kein Gegenstand, daher auf ewig ›nicht-seiend‹, ›unmöglich-seinkönnend‹. Aber er ist eine für die Kultur und die Orientierung des Lebens und Denkens *notwendige* Orientierungsfigur, in der sich zeigt, *was wir (er)hoffen dürfen*: die Einheit des ›übersinnlichen Grundes‹, in der ›Natur und Freiheit‹ final konvergieren.

*Dieses finale Imaginäre* – der wohl entscheidende Topos seiner ungeschriebenen *philosophischen Eschatologie* – ist nicht mehr mathematischer oder epistemologischer Provenienz, sondern hat *ästhetische* Gestalt (also auch nicht religiöse, etwa biblische, wie in den Gleichnissen vom ›Reich Gottes‹). Die Lyrik vollbringt Wunder, die reale Vergegenwärtigung der verlorenen (?), jedenfalls erhofften Einheit von Natur und Vernunft. Insofern ist sie in Status und Funktion vergleichbar mit Leibniz' Gottesgedanken und der durch ihn getragenen ›nouvelle hypothèse‹.

<sup>44</sup> Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, ECW 8, 319 (Hervorhebung PS).

<sup>45</sup> Er hat dementsprechend auch ein Problem mit bestimmten Formen des ›Irrealen‹, seien es in der Tradition Leibniz die ›irrealen Möglichkeiten‹, oder im Zusammenhang der Literaturtheorie die ›Unmöglichkeiten‹ (Blanchot, Baudrillard, Derrida).

Während das mathematische Imaginäre und das dem entsprechende epistemische Imaginäre wesentlich Nicht-Reales, realiter Unmögliches darstellen, ist das ästhetische ein beinahe metaphysisches Imaginäres zu nennen: denn es *realisiert das Irreale und Unmögliche*. Von daher versteht sich die Emphase des »vollbrachten Wunders«. Was nicht *von* dieser Welt ist, aber *in* dieser, ist dasjenige Imaginäre, in dem nicht nur Religion und Ethik konvergieren und nicht nur die Einheit der symbolischen Formen sinnfällig wird – alles imaginäre Bildpunkte –, sondern in dem Vernunft und Natur so sinnlich wie sinnhaft eins werden. Hier zeigt sich Cassirers indirekte Antwort auf die Frage »Was dürfen wir hoffen?«. Die Pointe dieser eschatologischen Andeutung ist, daß im ästhetischen Symbol das Reale der Natur und ineins damit das Irreale des Imaginären wunderbarerweise »Gegenstand möglicher Erfahrung« werden. So gesehen bekommt die Lyrik Goethes hier eine Offenbarungsqualität ≠ die allerdings nur dem sich erschließen dürfte, der in dessen Lyrik Offenbarungen erwartet und entsprechend erfährt.

Damit wird jedoch ein Hinweis gegeben, der über den besonderen Fall »Goethe« hinaus relevant ist. War er doch auch für Cassirer nur ein Beispiel für das (ominöse) »echte Kunstwerk«. Das Imaginäre der Kunst ist real (nicht unbedingt »real gegenwärtig«) – und damit ein realisiertes Imaginäres oder eine *wirkliche* Unmöglichkeit. Die prekäre Differenz von »Realem und Imaginärem« wird darin nicht »aufgehoben«, sondern paradox nicht-identisch und nicht-indifferent.

Bleibt die imaginäre Zahl schlechthin *irreal*, bleibt der focus imaginarius ebenfalls *irreal*, aber für alles Symbolisieren maßgebliches Regulativ, so scheint das ästhetische Imaginäre eine *Realität* am Ort des außerordentlichen Symbols zu sein: eine Antizipation dessen, wovon die Philosophie der symbolischen Formen zu träumen wagt.<sup>46</sup>

### 5. Imaginäre Gegenprobe

Ob diese wunderbare Hochschätzung der Poesie seitens der Poetologie ratifiziert würde? Das läßt sich sicher nicht im Sinne realer Zahlen durchrechnen. Aber eine exemplarische Gegenprobe scheint möglich und angebracht zu sein. Der Literat und Literaturtheoretiker Maurice Blanchot entwarf

<sup>46</sup> Vgl. Kant im Kapitel »Von der unwillkürlichen ... vom Traume«: »Nun behaupte ich, daß bey jeder phantasie das Organ gerührt werden müsse, aber von innen; folglich ist das punctum imaginarium nicht ausser dem Körper, sondern in ihm; wird aber im schlaf der Mensch der äußeren Empfindung (des Körpers) unbewust, so [ist] gilt diese Vorstellung wie äusserlich. Wenn das punctum imaginarium äusserlich gekehrt ist (als hyperpresbyta), so ist der Mensch verrückt.« (Immanuel Kant: *Anthropologie*, Akademie-Ausgabe, Bd. XV, 157–159, Zitat 159).

seine Poetologie ausgehend von der Figur eines schlechthin Unmöglichen. Dazu unterschied er zwei Versionen des Imaginären<sup>47</sup>:

Das *schwache* Imaginäre ist möglich und realisierbar, etwa in der Vergewärtigungskraft einer Sage oder Erzählung. Es ist das potentiell *realisierbare* Unmögliche. Dazu würde auch Goethes Lyrik in Cassirers Lesart zählen: eine reale und realisierte Möglichkeit, die einmal unmöglich war, aber möglich und wirklich wurde. Darin liegt weniger Wunderbares als Erstaunliches und Bemerkenswertes – kein Grund zur Anbetung also, sondern zur wiederholten Lektüre und Interpretation.

Das *starke* Imaginäre hingegen ist definitiv und ewig unmöglich zu realisieren. Es bleibt eine nicht kompossible Unmöglichkeit, die nie wirklich werden wird. Ein prominentes Beispiel dafür ist bei Blanchot Mallarmés »absolutes Buch«, das poetische Buch der Bücher, ohne jeden Zufall, ohne Autor, unpersönlich, namenlos also – das ultimative Buch, nicht mehr der Natur, sondern der Kultur.<sup>48</sup> Es wäre diejenige Unmöglichkeit, die Friedrich Schlegel das unendliche oder absolute Buch nannte. Mit Mallarmé gesagt: eine »Chimäre, deren Auftauchen im Denken bezeugt, daß mehr oder minder alle Bücher die Verschmelzung einiger gezählter Wiederholungsansprüche in sich bergen, auch wenn es nur einen einzigen gäbe für die Welt als Satzung – Bibel nach der Vorgabe der Nationen«<sup>49</sup>. Als Buch ohne Autor – wäre es Kultur ohne Urheber, ohne souveränes Subjekt oder auch eine Gabe ohne Geber. Offensichtlich eine Absurdität – eine Unmöglichkeit, wie eine Chimäre –, aber eine *kalkulierte* Absurdität, eine Metapher, die den Horizont der poetischen Möglichkeiten sprengt und nie reale Gegenwart werden wird. Darin erinnert sie an Cusanus' Kreis mit unendlichem Durchmesser, dessen Radius zu einer Geraden würde und dessen Mittelpunkt überall wäre.

Dieses starke Imaginäre – im Unterschied zum realisierbaren schwachen – ist wohl *noch* wunderbarer, als die von Cassirer gepriesene Lyrik Goethes. Es bleibt auf ewig jenseits aller Möglichkeit und Wirklichkeit – und damit *der* Topos einer poetologischen Eschatologie, die nicht perfektische oder präsentische Eschatologie wäre, sondern uneinholbar futurische (wenn nicht messianische). Mit Blanchot gesagt: »Was die Sprache möglich macht, ist ihr Streben, unmöglich zu sein.«<sup>50</sup> Literatur erscheint dann als

<sup>47</sup> Vgl. Maurice Blanchot: »Les deux versions de l'imaginäre«, in: ders.: *L'espace littéraire*, Paris 2005, 341–355; ders.: »Le sommeil, la nuit«, in: ders.: *L'espace littéraire*, 357–362; bzw. auch ders.: *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt/M. u. a. 1988 (*Le livre à venir*, Paris 1986). – Vgl. Gelhard: *Das Denken des Unmöglichen*.

<sup>48</sup> Maurice Blanchot: »Das kommende Buch«, in: ders.: *Gesang der Sirenen*, 302–330, 306.

<sup>49</sup> A. a. O., 308.

<sup>50</sup> Maurice Blanchot: »Ich bin unglücklich«, in: Claudia Gehrke (Hg.): *Ich habe einen Körper*, München 1981, 295. Es heißt weiter: »Daher herrscht in ihr auf allen Ebenen ein

»die gefährliche Gabe, auf das, was ist, mit der unendlichen Vielzahl des Imaginären zuzugehen«<sup>51</sup>. Das Reale mit dem Imaginären zu konfrontieren, ist *gefährlich* für das Reale, weil das Imaginäre mehr zu wünschen übrig und anderes hoffen läßt, als sich das Reale träumen ließe.

Odysseus oder Ahab wäre Blanchots literarische Version des doppelten Umgangs mit dem Imaginären. In seinem Text »Die Begegnung mit dem Imaginären«<sup>52</sup> umschreibt er anhand der Odyssee, wie mächtig und verführerisch das Imaginäre wirkt – und wie gefährlich es ist. Der »Gesang der Sirenen« betört und lockt Odysseus unwiderstehlich auf die Klippen und damit in den Abgrund. Sie locken, den lebensnotwendigen Abstand, die Distanz zum Imaginären zu überschreiten.

Diesem Wunderbaren zu nahe zu kommen, hieße, in die gefährliche Nähe von »imaginären Mächten [...] Sang des Abgrundes« zu geraten, der dazu verführt, »in ihm zu verschwinden«.<sup>53</sup> Die Ankunft im Imaginären würde einen zum Verschwinden bringen – im Tod. Das ist doch noch etwas anderes als Musils Möglichkeitssinn oder Goethes Italien – es ist die »dark side« des Imaginären, die einem Unmöglichkeitssinn vielleicht noch vorstellbar wäre. Es ist eine Figur gefährlicher Transzendenz, in deren Ansicht man verginge. Dieses *starke* Imaginäre wäre tödlich, wenn nicht »der Tod«, das dunkle Jenseits. Das *schwache* Imaginäre hingegen ist eine ästhetische Figur, die der Normalisierung, Ordnung und letztlich der Neutralisierung des starken Imaginären dient. Es bannt und bändigt die abgründigen Seiten des starken Imaginären – und läßt einen im eigenen Horizont *secundum modum recipientis*: »Nach überstandener Prüfung findet sich Odysseus als derselbe wieder, der er gewesen ist, und die Welt findet sich wieder, vielleicht ärmer geworden, aber sicherer und fester.«<sup>54</sup> Odysseus »wird alles sein, wenn er eine Grenze einhält und jenen Abstand zwischen dem Wirklichen und dem Imaginären in Acht nimmt, den zu durchmessen ihn der Gesang der Sirenen gerade verlocken will. Das Ergebnis ist eine Art Sieg für ihn; für Ahab dagegen ein düsteres Verhängnis«. Kapitän Ahab in Melvilles Roman *Moby Dick* läßt sich vom ungeheuren Wal hinreißen, hinab in die Tiefe – weil er von ihm nicht lassen kann. Er wird

Verhältnis des Protestes und der Unruhe, von dem sie sich nicht lösen kann. Sobald etwas gesagt ist, drängt etwas anderes, gesagt zu werden. Und etwas wieder anderes muß dann gesagt werden, um der Neigung alles Gesagten zuvorzukommen, definitiv zu werden [...] Es gibt keine Rast, weder im Stadium des Satzes noch in dem des Werkes [...] Die Grausamkeit der Sprache rührt daher, daß sie ohne Unterlaß ihren Tod beschwört, ohne je sterben zu können.«

<sup>51</sup> Maurice Blanchot: »Das Unendliche, literarisch gefaßt: das Aleph«, in: ders.: *Gesang der Sirenen*, 130–134, hier: 134.

<sup>52</sup> Maurice Blanchot: *Gesang der Sirenen*, 11–21.

<sup>53</sup> Maurice Blanchot: *Gesang der Sirenen*, 9–40, hier: 12.

<sup>54</sup> A. a. O., 18.

in die Wirklichkeit des Imaginären hineingerissen und verliert darin sein Leben. Er »findet sich nicht wieder«, sondern verliert sich an den Abgrund, »in das Bild hinein«<sup>55</sup>.

In dieser – allzu kurzen – Gegenprobe wird die Pointe Cassirers etwas entsebstverständlich: die Poesie ist *nicht* (notwendigerweise) eine symbolische Gestalt »realer Gegenwart« der schönsten aller möglichen Welten, des Wunders der Einheit von Natur und Freiheit. Sie kann »noch unmöglicher« sein, keine Präsenzgestalt, sondern *Entzugserscheinung* bis in den tödlichen Selbstverlust. Das würde jedenfalls davon entlasten, »echte Poesie« unter den Druck »realer Gegenwart« zu setzen oder Offenbarungseignisse zu erwarten.

Mit Blanchots Worten: »Nicht das Ereignis der gegenwärtig gewordenen Begegnung«, sondern der »imaginäre Abstand, worin die Abwesenheit Gestalt empfängt und an dessen äußerster Grenze das Ereignis erst stattzufinden beginnt«.<sup>56</sup> Aber solch ein befremdlich gefährliches Imaginäres, wie Blanchot es andeutet, bleibt der symbolischen Formung seltsam entzogen – auch wenn es deren Gravitationszentrum wäre, das alle Symbolisierung bewegt und orientiert. Das derart starke Imaginäre ist von ungeheurer symbolischer Energie – Mallarmé wie Blanchot sind dafür exemplarisch.

Es ist selber aber befremdlich *asymbolisch*: nicht nur anti-realistisch, sondern auch nie und nimmer in symbolischer Gestalt »realpräsent«. Was man nicht symbolisieren kann, davon könnte man auch schweigen. Davon *nicht* schweigen zu können, zeigt die symbolische Energie dieses Imaginären – in aller Ambivalenz des Hinreißen.

#### IV) Ausblick: Das Imaginäre an den Grenzen der Symbolisierung

Davon nicht schweigen zu können – rührt an die vorletzten Fragen philosophischer Eschatologie, an Negativität und Tod.<sup>57</sup> Es geht schließlich um die »Grenzen der Symbolisierung« (Margreiter<sup>58</sup>) – angesichts der Realität des Negativen.<sup>59</sup> Barbara Naumann meinte so treffend: »Es scheint, daß die symbolische Lektüre nach Cassirer [...] mit Ausschließlichkeit den positiven, lebendigen Prozeß des Symbolischen als gelungener Darstellung

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> A. a. O., 20.

<sup>57</sup> Vgl. Georges Didi-Huberman: »Der Tod und das Mädchen. Literatur und Ähnlichkeit nach Maurice Blanchot«, in: *Trajekte* 9, 2004, 27–37, bes. 33 f.

<sup>58</sup> Reinhard Margreiter: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997.

<sup>59</sup> Das dunkle Asymbolische provozierte bei Cassirer wie bei Blanchot dunkle Symbolisierungen: den Mythos des Staates bei Cassirer, die Schrift des Desasters bei Blanchot.

in den Blick nehmen kann. Diese Perspektive erzeugt einen blinden Fleck in bezug auf die Negativität, auf die Sphäre jenseits des Symbolischen.«<sup>60</sup> Deswegen handelt ihre Studie zu Cassirer und Goethe final vom ›Asymbolischen‹.

Wenn der Symbolprozeß wesentlich lebendig ist, also die Lebendigkeit der Kultur ausmacht – wie kann er dann mit Tod und Negativität umgehen? In Goethes ›Wilhelm Meisters Wanderjahre‹ werde die Zeichenlosigkeit angesichts des Todes als A-Relationales dargestellt und führt zur Kritik an der Universalität des Symbolischen.<sup>61</sup> »Der Tod bringt das Symbolische zum Erliegen«<sup>62</sup>.

An diesem ›unmöglichen Gegenstand von Erfahrung‹ erhebt sich die dunkle Frage, wie Cassirer mit dem umzugehen verstand, was für Heidegger den ›Kern und Stern‹ seiner Daseinsanalyse bildete. Gegen Heideggers Vorschlag, aus der Not des Todes eine philosophische Tugend zu machen, entwirft Cassirer in dem kurzen Text zu »Heidegger und das Todesproblem« seine Antwort: 1. Die »antike Lösung« schätzt Cassirer höher als Heidegger: »Stoische Ethik: ataraxia als Gegensatz zur Angst«<sup>63</sup>, denn das heiße ›sterben lernen‹ – nicht im Sinne der christlichen Tradition, sondern der stoischen (die nicht zuletzt die christliche mitbestimmt hat). Aber das wäre ein Umgang mit dem Tod, der ihn zu einem erstaunlich schwachen Imaginären machte – zu einem ›Lernbaren‹. 2. Im Ausgang von Spinoza sei zwar nicht von einer individuellen Unsterblichkeit auszugehen, aber »wer gelernt hat, die Dinge sub specie aet[ernitatis] zu betrachten, der ist der Angst vor dem Tode überhoben.« Denn im »Wissen vom Tode« werde »die bloße Tatsäch[lichkeit] des Todes überwunden – das bloße ›Fatum‹ wird Notwendigkeit – die der Mensch weiß u. anerkennt«<sup>64</sup>. So wird der Umgang mit dem Tod nicht weniger normalisiert und der Reiß geglättet, »in Ordnung« gebracht – als etwas ›Wissbares‹.

Ob dieser Umgang mit dem Tod oder dem Tod der Kultur in der Barbarei plausibel und tragfähig ist, wäre eigens zu bedenken. Bemerkenswert ist aber, wie eminent imaginär die Antwort Cassirers gegen Heidegger ist: Die Ataraxie, die finale Seelenruhe, das imaginäre Ziel von Stoa wie Skeptis, ist nicht weniger ›Jenseits‹ als die Position *sub specie aeternitatis*: beides sind Figuren des *view from nowhere*. Beides sind ehrwürdige Topoi, die einen ›imaginären Standort‹ entwerfen, der nie realiter gegeben ist.

<sup>60</sup> Barbara Naumann: *Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe*, München 1998, 179; vgl. auch: 176 ff.

<sup>61</sup> A. a. O., 182.

<sup>62</sup> A. a. O., 183.

<sup>63</sup> Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 223.

<sup>64</sup> A. a. O., 224.

Anders gesagt: wenn das Reale abgründig wird, im Tod, oder alptraumatisch, wie in der Barbarei des zweiten Weltkriegs – dann gerät die Symbolisierung in die abgründigste aller möglichen Krisen. Es herrscht der *symboltheoretische Ausnahmezustand*. Angesichts des Abgrundes – des wirklich gewordenen Unmöglichen – lockt nicht, sondern schreckt das tödliche Imaginäre. Angesichts dessen bei einer Position der Souveränität zuflucht zu finden (Ataraxie und aeternitas), ist vermutlich mehr, als man hoffen darf. Es ist gleichwohl nachvollziehbar: Wenn das Reale selber imaginär wird – abgründig, alptraumatisch –, dann ist der Griff zu überschießenden Imaginationen plausibel, auch wenn deren Symbolisierung die Grenzen der kritischen Vernunft überschritte.

Die *symbolische Energie des Imaginären* ist ein passendes Antidot gegen die *traumatisierende Energie des Realen*. Es scheint, als gerieten hier Imaginäres und Imaginäres in Widerstreit – der am Ort der Symbolisierung ausgetragen wird. Wenn die Lebendigkeit des Symbolprozesses durch den Tod herausgefordert und durch Chaos gefährdet wird, bliebe nur ein Schweigen oder Ausweichen, wenn nicht das Imaginäre noch mehr und anderes hoffen ließe – sei es als ultima ratio oder als das, ›was höher ist als alle Vernunft‹.

Das Problem bleibt nur, daß dieser Überschwang des Imaginären die Regel und Ordnung des Symbolischen überschreitet, wenn nicht sogar gefährlich sprengt. Die Figur des Dritten – zwischen Symbolischem und Realem – bleibt ambivalent. Aber an den Grenzen der Symbolisierung wird sie unvermeidlich, wenn nicht Sprachlosigkeit das letzte Symbol sein sollte. Im symboltheoretischen Ausnahmezustand zeigt sich das Imaginäre in seiner doppelten Gestalt – nicht als Figur der Souveränität eines ›Genies‹, sondern im abgründigen Grauen wie im gegenläufigen Dennoch. In dieser Grenzlage könnte die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ selber ein Symbol des Imaginären werden – gegen Symboloklasmus und Aphasie.

## Literaturverzeichnis

- Maurice Blanchot: »Ich bin unglücklich«, in: Claudia Gehrke (Hg.): *Ich habe einen Körper*, München 1981
- *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt/M. u. a. 1988 (Original: Maurice Blanchot: *Le livre à venir*, Paris 1986)
- »Das kommende Buch«, in: ders.: *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt/M. u. a. 1988
- »Das Unendliche, literarisch gefaßt: das Aleph«, in: ders.: *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt/M. u. a. 1988
- »Les deux versions de l'imaginaire«, in: ders.: *L'espace littéraire*, Paris 2005

- »Le sommeil, la nuit«, in: ders.: *L'espace littéraire*, Paris 2005
- Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (1906, 1911, 1922), in: Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. von Birgit Recki, Hamburg 1997ff. [im folgenden ECW], Bd. 2, Hamburg 1999
- *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band* (1907, 1911, 1922), in: ECW 3
- *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band* (1920, 1923), in: ECW 4
- *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910, 1923), in: ECW 6
- *Kants Leben und Lehre* (1918), in: ECW 8
- *Aufsätze und kleine Schriften* (1902–1921), in: ECW 9
- *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13
- *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Hamburg 1995 ff. [im folgenden ECN], Bd. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von John Michael Krois, Hamburg 1995
- Georges Didi-Huberman: »Der Tod und das Mädchen. Literatur und Ähnlichkeit nach Maurice Blanchot«, in: *Trajekte* 9, 2004
- Andreas Gelhard: *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, München 2005
- Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. III
- *Anthropologie*, Akademie-Ausgabe, Bd. XV
- Reinhard Margreiter: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997
- Barbara Naumann: *Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe*, München 1998
- Gershom Scholem: *Judaica*, Bd. 5: *Erlösung durch Sünde*, hg., aus dem Hebr. übers. und mit einem Nachw. vers. von Michael Brocke, Frankfurt/M. 1992
- Philipp Stoellger: »Die Metapher als Modell symbolischer Präganz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Präganzthese«, in: Dietrich Korsch/Enno Rudolph (Hg.): *Die Präganz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Tübingen 2000
- »Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft. Leibniz' theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung«, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems. Religion in Philosophy and Theology 1*, Tübingen 2000
- »Der Symbolbegriff Schleiermachers«, in: Andreas Arndt/Ulrich Barth/Wilhelm Gräß (Hg.): *Christentum - Staat - Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin. März 2006*, Berlin/New York 2008
- Christian Strub: *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg u. a. 1991

Ralf Becker

## Dublette Mensch?

Ernst Cassirers Plädoyer für einen kritischen Anthropomorphismus

Der Vater der modernen wissenschaftlichen Nomenklatur für Lebewesen, Carl von Linné, hat den Menschen unter die *Anthropomorpha* eingeordnet. Bevor er das Taxon in der zehnten Auflage seines *Systema naturae* (1758) in *Primates* umbenannte, umfaßte es zunächst (1735) außer der Gattung *Homo* die Affen und das Faultier, zwischenzeitlich (1740) auch den Ameisenbären, um schließlich (1758) Menschen, Affen, Lemuren und Fledermäuse in einer Verwandtschaft zu versammeln. Linné sah auf der morphologischen Ebene eine so große Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und den Affen, daß er sie systematisch zu der einen Gruppe der *Menschenförmigen* zusammenfaßte. Dies erläuterte er näher in einer Abhandlung, die er für den aus Sankt Petersburg stammenden Studenten Christian Emmanuel Hoppe verfaßt hatte. Im akademischen Schweden des 18. Jahrhunderts war es üblich, daß die Hochschullehrer (»praesens«) kurze Dissertationen für die Graduierenden (»respondentes«) anfertigten, die diese dann verteidigen mußten. Der Titel der von Hoppe am 6. September 1760 disputierten Schrift lautet: *Anthropomorpha* (das schwedische Originalmanuskript hat Linné mit *Menniskans Cousiner* überschrieben). Dort erklärt Linné (ich zitiere aus der leicht gekürzten deutschen Übersetzung »Vom Thiermenschen« von 1776): »Zwar mögten viele glauben, der Unterschied des Menschen und Affen sey wie Tag und Nacht. Allein laßt sie eine Vergleichung zwischen dem größten Europäischen Helden, und dem Hottentotten auf dem Vorgebürge der guten Hofnung anstellen: so werden sie eben so schwer zu überreden seyn, daß beyde von einerley Ursprung sind; oder wenn sie eine geputzte artige Hofdame mit einem im Wald sich selbst überlassenen Menschen vergleichen: so würden sie kaum absehen können, daß jene und dieser zu einerley Gattung gehören. Der rohe Mensch, der keine Erziehung erhalten hat, macht mit dem gebildeten Menschen in seinen Sitten einen größeren Abstand, als der Holzapfel mit seinen Stacheln und herben Früchten, von dem Obstbaum, der umgraben im Garten anmuthsvoll grünet.«<sup>1</sup> Biologisch

<sup>1</sup> Carl von Linné: »Vom Thiermenschen«, in: ders.: *Des Ritters Carl von Linné Auserlesene Abhandlungen aus der Naturgeschichte, Physik und Arzneywissenschaft*, Leipzig 1776, 57–70, hier: 58; vgl. ders.: »Anthropomorpha, quae, praeside D.D. Car. Linnaeo, propositus Christianus Emmanuel Hoppius, Petropolitanus. Upsaliae 1760. Septemb. 6«, in: ders.: *Amoenitates academicae, seu dissertationes variae, physicae, medicae, botanicae*, Bd. 6,

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 15

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

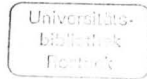
Birgit Recki (Hg.)

# Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens

Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG





2012.02211

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN print 978-3-7873-1974-9  
ISBN E-Book 978-3-7873-1975-6

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius, Hamburg.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: work.at:BOOK/Martin Eberhardt, Berlin. Druck: xPrint, Pribram. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

Einleitung der Herausgeberin ..... 9

ERSTER TEIL: ZEITLOSIGKEIT UND ZEITGENOSSENSCHAFT:  
NACHLEBEN UND AKTUALITÄT DER GESCHICHTE IM DIALOG

Dorothea Frede: Das Nachleben der Antike  
im Werk Ernst Cassirers ..... 19

Thomas Meyer: Spinoza in Weimar. Ein Nichtgespräch zwischen  
den Anwesenden Ernst Cassirer und Leo Strauss ..... 41

Reinhard Mehring: Antwort mit Goethe. Ernst Cassirer  
und Thomas Mann in ihrer Zeit ..... 67

John Michael Krois: Cassirer's Revision  
of the Enlightenment Project ..... 89

ZWEITER TEIL: ERKENNTNISPROBLEME  
UND DIE KULTUR DER WISSENSCHAFTEN

Oswald Schwemmer: Ernst Cassirer und die zwei Kulturen ..... 109

Reto Luzius Fetz: »Die metaphysische Formel muß sich  
uns in eine methodische wandeln«. Cassirers Transformation  
von Hegels Phänomenologie des Geistes ..... 131

Christian Möckel: Das Formproblem in Kulturwissenschaft  
und Biologie. Ernst Cassirer über methodologische Analogien ... 155

Martina Plümacher: Menschliches Wissen in Repräsentationen ..... 181

Hans Jörg Sandkühler: Kritik der Gewißheit. Zeitgenossenschaft –  
Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und  
Gaston Bachelards Épistémologie. .... 203

Detlev Pätzold: Ernst Cassirer und die Denkpsychologie seiner Zeit 233

Herbert Kopp-Oberstebrink: Konstellationen und Kontexte.  
Formen von Philosophiegeschichtsschreibung in  
Ernst Cassirers Philosophie. .... 255

Riccardo De Biase: Morphological Historicism and Ethical Destination. Ernst Cassirer's Conception of the History of Philosophy .....	277
Sebastian Ullrich: Der Status der ›philosophischen Erkenntnis‹ in Ernst Cassirers ›Metaphysik des Symbolischen‹ .....	297

DRITTER TEIL: ZU GRUNDLEGUNGSFRAGEN:  
KULTURPHILOSOPHIE UND ANTHROPOLOGIE

Ernst Wolfgang Orth: Kultur und kein Ende oder: Das Ende der Kultur. ....	323
Massimo Ferrari: Das Faktum der Wissenschaft, die transzendente Methode und die Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer .....	337
Gerald Hartung: Critical Monism. Ernst Cassirers sprachtheoretische Grundlegung der Kulturphilosophie .....	359
Ursula Renz: Rationalität und Symbolizität: Alternative oder ergänzende Bestimmungen des Humanum? .....	377
Philipp Stoellger: Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen. Zum Imaginären als Figur des Dritten zwischen Symbolischem und Realem .....	393
Ralf Becker: Dublette Mensch? Ernst Cassirers Plädoyer für einen kritischen Anthropomorphismus .....	421

VIERTER TEIL: DIE VIELFALT DER SYMBOLISCHEN FORMEN:  
SPRACHE, MYTHOS, RELIGION, KUNST, TECHNIK, RECHT

Esther Oluffa Pedersen: Cassirers Philosophie des Mythos – eine Erweiterung der Sphäre der kritischen Philosophie .....	439
Michael Bongardt: Wider die Sprachlosigkeit. Zur Bedeutung der Religion in Ernst Cassirers Kulturphilosophie .....	457
Edward Skidelsky: Cassirer on Science and Religion .....	483
Marion Lauschke: Scheitern des Synthesevermögens oder Kontinuum des Formbegehrens? Das Erhabene bei Ernst Cassirer .....	491
Fabien Capeillères: Filling a Gap. Cassirer's Interpretation of Wölfflin and Art as a Symbolic Form .....	511
Barbara Naumann: Versteckte Korrespondenzen. Ernst Cassirer als Leser der Literatur .....	529
Gert Mattenklott: Cassirer und die künstlerische Moderne .....	543
Brigitte Falkenburg: Wissenschaft und Technik als symbolische Formen .....	567

Christian Bermes: Technik als Provokation zur Freiheit. Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik .....	583
Volker Gerhardt: Menschwerdung durch Technik. Ernst Cassirers Theorie des Geistes .....	601
Michael Moxter: Recht als symbolische Form? .....	623

FÜNFTER TEIL: FRAGEN DES STILS?

Roger H. Stephenson: Ernst Cassirers Stilbegriff zwischen Philosophie und Literatur. ....	649
Oliver Müller: Eine Frage des Stils. Ernst Cassirers anthropologische Fundierung seiner Kulturphilosophie in Absetzung von Martin Heidegger. ....	675