

Philipp Stoellger

Leben in Form der Freiheit

Cassirers Philosophie des Lebens in symbolischen Formen

„Es gibt sowenig eine chemische Definition des Lebens,
wie es eine statisch-physikalische Definition gibt.
Das Leben ist Geschehen –
und demgemäß ist nur eine funktionelle Definition von ihm möglich.“
(Cassirer)¹

„Was im Begriff und in der Abstraktion notwendig
als Zweiheit, als Spaltung und Entgegensetzung erscheint:
das muß doch zuletzt in einer höchsten Lebenseinheit umschlossen sein.“
(Cassirer)²

I. Geist und Leben³

Im Kontext Cassirers war ‚das Leben‘ ein prekäres Thema, sei es aufgrund naturwissenschaftlicher Reduktion auf bloßes, ‚natürliches‘ Leben, sei es aufgrund philosophischer Entgegensetzungen zum ‚bloßen Leben‘ oder dessen Aufhebungen im Begriff; oder aber ‚das Leben‘ wurde zum Kandidat überschwenglicher Zuschreibungen. Prekär erschien das Leben, wenn es

¹ E. Cassirer, ECW 5, S. 221.

² ECW 4, S. 187.

³ Die folgende Skizze verdankt vieles der umfassenden und für das Thema maßgebenden Studie von C. Möckel, *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Hamburg 2005. Vgl. ECW 8, S. 341: „Die Idee des Zweckes und die des organischen Lebens gibt unserer Erfahrung und unserer Naturerkenntnis erst die ihr eigentümlich zugehörige, immanente Unendlichkeit: Sie schafft die bedingten und vereinzelt Erfahrungen zur Totalität, zur Anschauung eines lebendigen Ganzen um, aber sie weist zugleich die Grenze dieses Ganzen auf, indem sie es als ein Ganzes von Phänomenen kennen lehrt. ‚Wenn ich mich bei‘m Urphänomen zuletzt beruhige‘, so sagt Goethe einmal, ‚so ist es doch auch nur Resignation; aber es bleibt ein großer Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere oder innerhalb einer hypothetischen Beschränktheit meines bornierten Individuums.‘ Für Kant ist die Erscheinung des organischen Lebens und die Idee des Zwecks, in der sie sich für unsere Erkenntnis ausdrückt, ein solches Urphänomen.“

‚nur‘ als naturales Leben zum Objekt der Biologie und anderer Naturwissenschaften genommen wurde. Dann war Leben ‚bloß‘ Selbsterhaltung, Kampf ums Dasein und damit diesseits von Kultur, Geist und Sinn. Die Naturalisierung war die eine Seite; deren Gegenspieler eine Philosophie des Geistes die andere. Auch dann erschien ‚Leben‘ als prekär, als ärmlich und ‚nur natural‘. Der Antinaturalismus idealistischer Tradition zielte auf die Reduktion des Natürlichen in der Steigerung des Lebens als und im Geist.

In dieser Fronstellung konnte Nietzsche als subversive Option attraktiv werden: der beide Seiten irritierende Naturalismus seiner ‚großen Vernunft des Leibes‘ war eine maximale Herausforderung der Tradition Hegels oder eher des Populärhegelianismus. Nietzsche vermochte mit seinem Willen zur stärkst möglichen Deutung andererseits ebenso die Naturalismen herauszufordern: Selbsterhaltung allein wäre des Lebens nicht würdig. Selbststeigerung sei die Aufgabe des Menschen, der er sich nicht entziehen dürfe. Darwins Evolutionstheorie erschien so gesehen als Unterinterpretation des Lebens. Leben ist mehr, will mehr und erreicht mehr als nur sich selbst zu erhalten. Passenderweise konnte Nietzsche daher zum mehr oder minder klandestinen spiritus rector derjenigen Philosophien werden, die das Leben zum ‚absoluten Begriff‘ steigerten, der sogenannten Lebensphilosophien.

Diese Problemlage fanden so unterschiedliche Figuren wie Husserl, Rosenzweig, Heidegger, Wittgenstein und Cassirer vor – aber sie antworteten auf sehr verschiedene Weisen darauf. Heidegger beispielsweise galt (anfangs) die Daseinsorge als basale Bestimmung humanen Daseins, und damit eine Variante der Sorge um die Selbsterhaltung. Leben ist und bleibt prekär, solange es sich nicht in seiner Eigentlichkeit ergreift und entscheidet.

Anders hingegen Cassirer: Weder Naturalismus noch Antinaturalismus, weder Biologie noch Philosophie des Geistes allein formieren seine ‚Arbeit am Lebensbegriff‘, sondern – stets eine eigenwillige Art des ‚sowohl als auch‘.⁴ ‚Leben im Geist‘ und ‚Geist im Leben‘ wäre seine Antwort auf die schlechte Alternative beider Fronten. Leben wie Geist sind beide in der Differenz von Form und Werden bestimmt und werden so dialektisch aufeinander beziehbar.⁵ Daher ist Geist stets lebendig und Leben stets geistiges Leben. Das heißt nicht, vom Leben als solchem begeistert zu sein, auch nicht das Leben für geistlos zu halten oder den Geist für leblos – sondern Geist ist Geist als Geist des Lebens, und Leben ist lebendig als geistvolles Leben.

⁴ Genauer – und dialektisch interessanter – wäre zu formulieren: sowohl ‚weder noch‘, als auch ‚sowohl als auch‘. Darin zeigt sich ein Zug zur dialektischen Logik der Vermittlung und Aufhebung, aber vermutlich unter Verzicht einer (populär)hegelianischen Aufhebungs- und Steigerungslgik.

⁵ ECW 17, S. 200f; Möckel, *Das Urphänomen des Lebens*, a.a.O., S. 55.

Leben ohne Geist wäre ‚nur‘ natural; aber Geist ohne Leben wäre nicht mehr Kultur, sondern ein lebloser Geist:

„Die Zusammenschau, die Synopsis des Geistigen kann sich nirgend anders als an seiner Geschichte vollziehen, aber sie bleibt in dieser einen Dimension des Geschichtlichen nicht stehen. Die Beziehung des Seins auf das Werden gilt als echte Korrelation auch in umgekehrter Richtung. Wie das geistige Sein nicht anders als in der Form des Werdens angeschaut werden kann, so wird andererseits alles geistige Werden, sofern es philosophisch erfaßt und durchdrungen wird, damit in die Form des Seins gehoben. Soll das Leben des Geistes sich nicht in die bloße Zeitform, in der es sich abspielt, auflösen, soll es nicht in ihr zerfließen, so muß sich auf dem beweglichen Hintergrunde des Geschehens ein anderes, Bleibendes reflektieren, das in sich Gestalt und Dauer hat.“⁶

Man mag an das Verhältnis von Substanz und Form erinnert sein oder an das von Leib und Seele in aristotelischer Tradition: keine Seele ohne Leib, aber auch kein Leib ohne Seele kann lebendig sein.⁷ Dieses In- und Miteinander der Differenz ist eine These über die Genese und Funktion von *Kultur*: Sie entsteht und ‚lebt‘ in, mit und aufgrund dieser Differenzen, die sie daher gar nicht auflösen oder aufheben (wollen) kann. Zugleich sind diese Differenzen nicht lebensfeindlich, sondern gerade die Lebendigkeit der Kultur, in der wir leben.

Damit erscheint Cassirers Philosophie von ihren Anfängen (seit dem Leibnizbuch 1902) als Gegenentwurf zu den Lebensphilosophien mit ihrem tragischen Gegensatz verlorener Einheit des Lebens und dessen Zersplitterung in die Formen der Reflexion oder des Geistes.⁸ Zugleich aber ist dieser ‚Gegen‘entwurf eine Aufnahme des Problems, wie die *Gegebenheit* des Lebens – das Ur- oder Grundphänomen – in seiner Faktizität und philosophischen Unableitbarkeit verstanden, in seinen Formen beschrieben und (teleologisch?) kritisch und im Aufbau geordnet dargestellt werden kann. Seine Kulturphilosophie ist daher ‚Arbeit am Leben‘, am Verstehen des Lebens, nicht, wie er mit Bergson anführt, in begrifflicher *Entdifferenzierung*, sondern in symboltheoretischer *Differenzierung*.

„Wie können wir hoffen, uns dem Wesen des Lebens dadurch zu nähern, daß wir sein Fließen und Fluten künstlich unterbrechen, daß wir es in Klassen und Gattungen abteilen? Dieses Wesen spottet aller unserer begrifflichen Einteilungen: Denn statt der Gleichartigkeit, die überall vorausgesetzt werden muß, wenn Verschiedenes unter die Einheit einer Gattung

⁶ ECW 16, S. 75f.

⁷ Vgl. S. Schaede, Grundlagen I: Aristoteles, in: P. Bahr/S. Schaede (Hg.), Das Leben I. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs, Band 1, Tübingen 2009.

⁸ Vgl. Möckel, Das Urphänomen des Lebens, a.a.O., S. 383.

gestellt und ihr subordiniert werden soll, treffen wir hier vielmehr auf eine durchgängige Heterogenität“⁹

– so notierte er in seiner Bergsoninterpretation. Daraus würde eine abwegige ‚Feindschaft‘ von Leben und Form folgen: „In diesem Sinne erscheint für Bergson alsbald jede ‚geprägte Form‘ als der Feind des Lebens; denn die Form ist wesentlich Begrenzung, während das Leben wesentlich Grenzenlosigkeit ist“¹⁰ – eben diese schlechte Alternative teilt Cassirer *nicht*:

„Die Formen, in denen sich das Leben äußert und vermöge deren es seine ‚objektive‘ Gestalt gewinnt, bedeuten für dasselbe ebensowohl Widerstand, wie sie seinen unentbehrlichen Widerhalt bezeichnen. Wenn sie ihm Schranken setzen, so sind es doch solche, an denen es seiner Kraft erst bewußt wird und vor denen es seine Kraft erst gebrauchen lernt. Die scheinbare Gegenkraft wird damit selber zum Impuls der Gesamtbewegung.“¹¹

Darauf läßt sich Cassirers Arbeit am *Formbegriff* beziehen: als Abbau der Abstraktion von Leben versus Form (oder versus Geist) – im Zuge dessen auch als Abbau der ‚Abstraktionstheorie – und Umbau in eine *Medientheorie* der Vermittlung durch die symbolischen Formen und des befriedeten Agons in einer symbolischen Ordnung (bzw. offenen Konstellation der symbolischen Formen). Als *epistemische* Grundfigur dieser Vermittlung dient die präprädikative Synthesis der Wahrnehmung wie sie verdichtet wird in der ‚symbolischen Prägnanz‘. Als ‚ontologische‘ Grundfigur dient das Modell der Funktionsrelation, so dass Differenzen *als Relationen* konzipiert und in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt werden können. Als semiotische oder *medientheoretische* Grundfigur dient sc. der Symbolbegriff, in dem Leben und Geist (wie die übrigen Differenzen) als geformte Freiheit verstanden oder ‚Freiheit in Form‘ gebracht werden.¹²

Leben ist damit nicht ein ‚Nostalgicum‘, das neuromantisch ersehnt wird als Refugium der Unmittelbarkeit. Es ist nicht die erstrebte oder sehnsüchtig zurückgewünschte ursprüngliche Einheit. Leben ist nur, was es ist – d.h. im philosophischen Horizont stets *menschliches* Leben – in, mit und unter

⁹ ECW 13, S. 42.

¹⁰ A.a.O., 42f. Im Grunde erscheint Bergson (und mit ihm die Lebensphilosophie) als *mythisches* Bewusstsein. Vgl. a.a.O., S. 79 (zum Mythos): „Das Leben ist hier noch ein einziger stetiger Strom des Werdens; ein dynamisches Fließen, das sich erst ganz allmählich in sich selbst teilt und sich in einzelne Wellen absetzt.“

¹¹ A.a.O., S. 46, gegen Bergson.

¹² Vgl. ECW 14, S. 217: „Denn der Prozeß, in dem das Leben – als geistiges, nicht als bloß biologisches Leben verstanden – sich formt, und der, in dem es sich selbst begreift und weiß, muß schließlich eine Einheit bilden: Ist doch dieses Begreifen nicht das bloß äußerliche Umgreifen einer fertigen, an sich vorhandenen Form, in welche das Leben gepreßt wird, sondern die Art und Weise, in der es sich seine Form gibt, um sie in ebendiesem Akt des Gebens, der tätigen Gestaltung zu verstehen.“

Zeichenprozessen. So wie ein Leben ohne, diesseits oder gegen die Zeichen abstrakte Gegenbesetzung wäre, so sind Zeichen und ihre kulturellen Formen nicht ein Gegensatz dazu, sondern gerade die kulturelle Lebensgestalt – Gestalt des Lebens. Daher gilt ihm jede Unmittelbarkeit als stets schon vergangen, auch wenn dergleichen psychologisch erlebt werden mag. Die Ausdrucksunmittelbarkeit des ‚Erlebens‘ ist daher *nicht* Grund genug, ‚Leben‘ als Unmittelbarkeitsphänomen, gar als schlichte Gegebenheit zu begreifen. Psychologisch erscheint das Erleben als Form der Unmittelbarkeit: sei es das Selbsterleben oder die Erlebnisse, in denen etwas ‚unmittelbar‘ widerfährt, sei es Gutes oder Übles, so wie Lust und Unlust. Daher waren in den Lebensphilosophien Figuren der Unmittelbarkeit so beliebt wie epistemisch fundamental: Erleben und Intuition galten als ursprünglicher Zugang zu sich selbst wie zum Erkannten. Das war bereits Tradition im Sensualismus bis in die Romantik. Dagegen argumentiert Cassirer dreifach: Das subjektive Erleben in Empfindung oder Wahrnehmung habe keinen epistemischen Wert in Geltungsfragen. Für die Genesis von Erkenntnis hingegen wird das psychische Erleben nicht bestritten oder diskreditiert, aber in neukantianischer Tradition ist diese Genesis nicht geltungsrelevant.¹³ Der naive Realismus unmittelbarer Gegebenheit ist damit epistemisch abgewiesen. Gleichwohl ist das individuelle Erleben des Subjekts ein ‚Urphänomen‘, wie Cassirer im Leibnizbuch bereits anerkennt.¹⁴ Nur sei die unmittelbare Evidenz nicht mit begrifflich distinkter Erkenntnis zu verwechseln.¹⁵

Damit positioniert Cassirer seinen Erkenntnisbegriff im Gegensatz zu Mach, Positivismus und Phänomenologie (in schlichtem Verständnis). Die neukantianische Differenz von Genesis und Geltung destruiert das Erleben und die Evidenz als Geltungsgrund. Hier liegt der Ansatz seines Einspruchs gegen die Lebensphilosophie: sofern sie den Begriff als Bruch mit dem Fluss unmittelbaren Erlebens kritisierte, wendet Cassirer die Perspektive anders. Die Differenz des Begriffs gegenüber Anschauung und Erleben ist notwendiges Moment des dialektischen Erkenntnisprozesses, der ohne diese Distanzierung nicht fortschreiten könne.¹⁶ Denn jede ‚Unmittelbarkeit‘ wie die des ‚Erlebens‘ kann nur in epistemischer Distanz und symbolischer Vermittlung thematisch und explizit werden. Das heißt *nicht*, dass es solche Erlebnisse nicht gebe, sondern dass die größte Nähe immer schon ein Moment der Distanz in sich trägt, oder jede Wahrnehmung bereits eine Reflexion. Diese Distanz ist indes nicht ein völliger Verlust des Phänomens (oder dessen konstruktivistische Erzeugung), sondern ihrerseits bezogen auf sie.

¹³ Vgl. Möckel, Das Urphänomen des Lebens, a.a.O., S. 44ff.

¹⁴ ECW 1, S. 352ff.; Möckel, Das Urphänomen des Lebens, a.a.O., S. 46f.; vgl. ECW 13, S. 93f.

¹⁵ ECW 1, S. 363f.

¹⁶ Vgl. SuF 352; ECW 6, S. 286.

Darin wird eine These über das Verhältnis von ‚Nähe und Distanz‘ in der Thematisierung ‚des Lebens‘ in Anspruch genommen: Ohne Distanz bliebe man blind; aber die Distanz für ‚zersetzend‘ oder als Abwesenheit des Phänomens zu verstehen, wäre ein Missverständnis.

„Jetzt müßte sich zeigen, daß uns dort, wo wir das Leben selber zu fassen und zu gewinnen glaubten, nur ein Idol des Lebens zuteil geworden ist.“¹⁷ Leben ist nicht als unmittelbare Gegebenheit zu verstehen. Das geformte Leben ist immer Leben in Selbstdistanz. Es ist daher menschlich nur, wenn es *in sich different* ist, wie es Plessners Figur der ‚Exzentrizität‘ auf ihre Weise entfaltet. Der Umweg der Symbolisierung ist unhintergebar. Die Sehnsucht nach unberührten Paradiesen, diese Neoromantik, ist nicht nur verschlossen,¹⁸ sie ist selbstwidersprüchlich. Es ‚gibt‘ solche Paradiese nicht nur nicht; auch sofern es sie ‚gibt‘ als imaginäre Größen, sind sie erzeugt durch einen Überschwang des Geistes, der sich nach einer nie gegebenen Unmittelbarkeit sehnt. Der Mangel an Unmittelbarkeit wird erzeugt in der imaginären Energie des Geistes, der darin sich selbst widerspricht.¹⁹

II. Geist und Leben – im Blick auf Religion

Diese Voraussetzungen gelten – *ceteris paribus* – auch für das Verhältnis von Leben und Geist wie Freiheit und Form in Kontexten der Religion (wie auch des Mythos und der Kunst): Der Symbolprozess *ist* das Leben in geformter Freiheit, was für Rituale, Institutionen bis in Amtsfragen hinein reflektiert werden kann. Die Formen sind nicht Antagonisten der Freiheit des Lebens, sondern deren Lebensform.²⁰ Dabei ergibt sich die religionstheoretische, auch in der Cassirerforschung bereits erörterte,²¹ zwiefältige Möglichkeit, Religion als eigene ‚symbolische Form‘ zu verdichten, oder aber als Formfunktion, die (wie die Sprache) gleichsam ‚transversal‘ konzipiert wird, als formierende Kraft der Kultur, die auch ‚in, mit und unter‘ anderen Formen wirksam ist. In beiden Fällen unterscheiden sich die Konsequenzen,

¹⁷ ECW XIII, S. 94.

¹⁸ Vgl. Möckel, Das Urphänomen des Lebens, a.a.O., S. 385.

¹⁹ Dabei *entdifferenziert* Cassirer nicht das Verhältnis von Geist und Leben. Vgl. „Diese Problematik der modernen Biologie, die in den Schriften Uexkülls in sehr eigenartiger Weise aufgewiesen und in höchst fruchtbarer Weise durchgeführt worden ist, vermag uns auch einen Weg zu weisen, in dessen Verfolgung wir zu einer klaren und bestimmten Grenzsetzung zwischen ‚Leben‘ und ‚Geist‘, zwischen der Welt der organischen Formen und der der Kulturformen gelangen können“ (ECW 380).

²⁰ Darin wäre Cassirer im Gespräch mit Wittgenstein weiterzuführen.

²¹ D. Korsch/E. Rudolph (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000; vgl. M. Moxter, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000.

aber es bleibt gemeinsam, dass die schlechte Alternative ‚spontaner Unmittelbarkeit‘ in formloser Freiheit ebenso obsolet ist wie die ‚heteronomer Mittel‘, mit der die Form die Freiheit überwältigte. Diese Differenz ist *sc. nicht* mit reformatorischen oder römisch-katholischen Optionen zu identifizieren, sondern durchzieht als kritische Grenzwerte alle Religionen. Religion als Lebensform ist die Grundbestimmung einer Weise zu leben, in der bestimmte Symbolisierungen das Leben formen und eine Weise zu leben die Symbolisierungen bestimmt. Leben ohne Form wäre blind, Form ohne Leben leer. Das ist beinahe trivial; untrivial hingegen ist die symboltheoretische These, dass die Symbolpraxis das Medium ist, in dem beide auf kultivierte Weise zusammen leben. Nicht das ‚nackte Leben‘, auch nicht Geist oder Begriff sind ‚das‘ Medium, sondern die symbolischen Formen.²² Damit erscheint Cassirers Symboltheorie als Medientheorie, in der die Medien die tragende und formierende Kraft der Kultur darstellen. Nicht Wort oder Schrift allein, sondern *alle* symbolischen Formen werden zu den kulturproduktiven und -tragenden Medien. Für das Leben einer Religion birgt das eine These über die *Mehrdimensionalität* der Medien religiöser Lebensform.

Auch in Fragen der Religion indes ist mit Cassirer geltend zu machen, dass sie nicht als Feier einer wie auch immer bestimmten Unmittelbarkeit recht zu verstehen ist; denn dergleichen ist (allenfalls) stets vergangen. Das ‚religiöse Erleben‘ ist wie das psychologische nur im Durchgang durch die Arbeit der Reflexion zu thematisieren und muss thematisiert werden. ‚Making it explicit‘ gilt auch für den Glauben und sein Leben. Denn andernfalls würde die Aufgabe der reflexiven Darstellung (der Ausdrucksphänomene) und der Verantwortung für deren Bedeutung unterschritten und das Leben der Religion bliebe opak. Eben dagegen die Unvermeidlichkeit der reflexiven Arbeit an den symbolischen Formen zu begründen, bleibt für das Verstehen einer Religion eine religionsphilosophische Herausforderung, an die die Theologie anschließen (können) muss, wenn sie nicht ihre Explikations- und Reflexionspflichten unterschreiten will.

Cassirer war der christlichen Tradition gegenüber allerdings bemerkenswert zurückhaltend. So sei der Rationalitätsstandard der Sokratischen Antwort auf die Frage nach dem Menschen und dem ethischen Sinn seines Lebens von der christlichen Theologie unterschritten, wenn nicht verspielt worden: „Christian thought, the thought of Augustine and Pascal, destroyed this unity of man and this harmony of the world. It made audible the deep dissonances of human life and it made visible the two abysses, beside which man lives: the abyss of the infinitely great and the infinitely small, of being

²² Deswegen scheint vorzuziehen, Religion *nicht* als eigene symbolische Form zu verstehen, sondern als symbolproduktive Formfunktion.

and nothingness“.²³ Ist dieses ‚Zerstören‘ einer Harmonie (genauer: einer Harmonie these aus theoretischer Perspektive) nicht besser als Manifestation, Explikation oder Einsicht in das, was der ‚Fall‘ ist, zu verstehen? Wenn die Tradition von Augustin über Luther bis Pascal hörbar und sichtbar machte, wie dissonant das menschliche Leben ist und wie abgründig, ist das nicht ein hamartologischer Realismus, der gerade zu den lebenshermeneutischen Potentialen der Theologie zählt – auch wenn die Kulturphilosophie davon ‚gestört‘ würde?²⁴

III. Leben in symbolischen Formen

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen ist *auch* eine Philosophie des *Lebens*, indes des *Lebens in symbolischen Formen*, und sie ist zugleich eine Philosophie des *Geistes in den symbolischen Formen des Lebens*. Damit entwirft er eine Art dialektischer bzw. ‚holistischer‘ Sicht des Verhältnisses von Geist und Leben, die ursprünglich zusammenhält, was nicht nur der Lebensphilosophie in prekäre Gegensätze zerfiel. Darin folgt Cassirer auf seine neukantianisch inspirierte Weise der Tradition Brunos und Goethes:²⁵ das Leben wird konzipiert in aufeinander irreduziblen Bewegungen von Sympathie und Antipathie, Streben und Gegenstreben, Expansion und Kontraktion.²⁶ Und darin *unterscheidet* sich *seine* Philosophie des Lebens von der des Mythos und der damals akuten Remythisierung des Lebens in den Lebensphilosophien.

²³ E. Cassirer, An Essay on Man. A philosophical Anthropology (zit. nach G. Hartung, Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Weilerswist 2004, S. 330). Dieser These Cassirers widerspricht vermutlich jede genauere theologische Lesart von Augustin und Pascal; sowohl darin, dass hier mitnichten die Rationalitätsstandards unterschritten würden, als auch darin, ob diese ontologische Generalität von ‚Sein und Nichts‘ die Pointe christlicher Anthropologie trifft.

²⁴ Cassirers Ablehnung scheint sich eher auf die ‚kultur- und humanismuskritische‘ Tradition des Christentums zu beziehen, die man bei den beiden genannten Theologen finden kann. Die Renaissancetheologie von Cusanus beispielsweise wird von ihm emphatisch affirmiert (wie später auch von Blumenberg). So griff er zur Darstellung der (regulativ gesetzten) ‚Einheit‘ des Lebens auf die ‚coincidentia oppositorum‘ von Cusanus zurück.

²⁵ Vgl. P. Stoellger, Immanenzlust. Zur Entdeckung und Intensivierung der Immanenz des Lebens. Von Bruno über Spinoza zu Goethe, in: Bahr/Schaede (Hg.), Das Leben 1, S. 385–430. Vgl. ECW 18, S. 414 (Goethe und Platon), zu Goethe: „Denn an Stelle der Antithetik zwischen Vernunft und Werden tritt bei Goethe ihre unlösliche Korrelation; an Stelle des Widerstreits tritt die reine Wechselbeziehung. Die Vernunft erfährt nicht nur das Werdende; sondern dieses bezeichnet das ihr eigentümliche, das ihr allein wahrhaft zugänglich und von ihr beherrschbare Gebiet. Wo das Werden aufgehört hat – wo sie nur noch dem starren und festen Sein gegenübersteht, da ist auch ihre Kraft beschränkt und gebrochen.“ Vgl. auch ECW V, S. 171f. und S. 193 (zu Goethe).

²⁶ Vgl. ECW 2, S. 232; vgl. Möckel, Das Urphänomen des Lebens, a.a.O., S. 56.

Cassirer vertritt dagegen die Korrelation von symbolischer Form und ‚Lebensform‘ – und daher ist die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ eine der *Lebensformen*.²⁷ Die dem Leben als (menschlichem!) Leben ursprünglich eigene Doppelbewegung entspreche derjenigen des Geistes, der in Freiheit und Form Expansion und Kontraktion, Streben und Gegenstreben vereint. Somit wird a limine die Relation von Leben und Geist dialektisch konzipiert. Beide können und müssen entsprechend aufeinander bezogen werden, in der Form die Cassirer immer wieder ‚Korrelation‘ nennt:²⁸ der konstruktiven Bezogenheit irreduzibler Differenz, oder der formbildenden Differenz einer agonalen Beziehung. Ihm war nur zu klar vor Augen, wie Geist und Leben oder Kultur und Natur antagonistisch gegeneinander ausgespielt werden könnten. Daher sah er die Aufgabe der Philosophie darin, ebendiese Differenzen nicht als Gegensätze eskalieren zu lassen, auch nicht auf eines der beiden Glieder zu reduzieren, und schließlich ebenso wenig eine dritte Aufhebungsgestalt zu entwerfen, in der die Differenzen vergehen, sondern eine Vermittlungsform zu entwerfen, in der das konstruktive Miteinander des Differenten denkbar wurde und als Modell der Kulturanalyse deskriptiv hilfreich werden konnte. Korrelation ist der Programmbegriff für dieses Vermittlungsdenken. Die Aufgabe ist damit klar: Leben *als Differenzgeschehen* zu begreifen, ohne es als ‚Kampf‘ zu schematisieren, in dem nur einer der beiden (oder ein Dritter) gewinnen könnte.

Das ‚Symbol‘ symbolisiert die Differenzeinheit von Geist und Leben. Die die Lebensphilosophie quälende ‚Antinomie‘ von Geist und Leben ist dagegen *abstrakt*. Sie entspringt einer theoretischen Konstruktion, in der das Problem erst entsteht – aber daher auch in der Arbeit an der Theorie gelöst werden muss.

„Das Leben als solches mag sich, als absolutes *Sein*, zugleich in sich selber spalten; es mag in die drei schlechthin divergierenden Richtungen der pflanzlichen Dumpfheit, des tierischen Instinkts, des menschlichen Intellekts auseinandergehen, – so genügt es doch für eine *Metaphysik* des Lebens niemals, dieses Auseinander einfach festzustellen und darzustellen. Denn die Metaphysik, die *Philosophie* des Lebens, steht *als Philosophie* unter einer neuen Einheitsforderung.“²⁹

²⁷ Vgl. ECW 13, S. 82: „Die ‚Denkform‘ des Mythos zeigt sich auch hier mit seiner ‚Lebensform‘ aufs engste verknüpft; sie spiegelt nur wider und sie stellt nur in gegenständlicher Form vor uns hin, was in einer ganz konkreten Weise des Wahrnehmens enthalten und gegründet ist.“

²⁸ Von hier aus ist Tillichs ‚Methode der Korrelation‘ konzipiert. Vgl. *Moxter*, Kultur als Lebenswelt, a.a.O., S. 19ff.

²⁹ ECN 1,46.

Eben das leistet Cassirers Symboltheorie: die symbolische Form als *Medium* vermittelt, was theorieinduziert auseinanderzufallen und zu widerstreiten scheint. Als Medium ist die symbolische Form nicht eine ‚Substanz‘, ein ‚etwas‘, in der reifiziert die Einheit von Geist und Leben ‚gegeben‘ ist. Sein ist Werden – nicht bloßes Leben und bloße Form, sondern „Werden zur Form“.³⁰ Daher sind Geist und Leben in diesem Werden auch nicht „einander entgegengesetzte substantielle Wesenheiten“, sondern in ihrem „reinen Vollzugssinn“.³¹ Symbolische Form als Medium ist ein *Funktionsbegriff*, der die Relation von Geist und Leben begreifen lässt. Diese Funktion ist nicht räumlich zu verstehen, als gäbe es ‚zwei Reiche‘ von Geist und Leben, und ein drittes, ein ‚Zwischenreich‘ der symbolischen Formen, in denen beide zusammengefügt werden oder überbrückt.³²

Diese Vorstellung von zwei je eigenen Sphären oder Reichen wäre bereits eine Abstraktion von der lebendigen Einheit von Geist und Leben in der Kultur. Das „Begreifen‘ ihrer selbst und ihrer eigenen Bedingtheit ist in sich selber schon wieder ein ‚Umgreifen‘ und ein ‚Übergreifen‘: ein Erblicken der *Totalität* des Lebens vom ‚Standpunkt‘ der Intelligenz“.³³ Die Einheit ist indes nicht als ‚Einsheit‘, als Indifferenz oder fugenlose Identität zu verstehen. Das würde die Reflexionsdifferenz von Geist und Leben unterschreiten. Es ist eine „Korrelation“ als „das primär-Gegebene“.³⁴ Denn weder im „Reich des organischen Werdens“ noch im „Reich des geistigen Schaffens“ sei „ein schlechthin formloses Leben“ oder eine „schlechthin leblose Form“ anzutreffen.³⁵ „Der Geist kann die Formen, in denen er lebt und ist, in denen er nicht nur denkt, sondern auch empfindet und wahrnimmt, anschaut und bildet, nicht gleich Schlangenhäuten von sich abstreifen [...] Aber so wenig er sich jemals real seiner Grundform entäußern kann, so ist er doch andererseits in ihr nicht schlechthin festgebannt, nicht wie in den Wänden eines Kerkers eingeschlossen“.³⁶ Der Geist ist Freiheit in Form – und Form in Freiheit. „Wenn in seiner unmittelbaren Lebendigkeit alle seine Energien auf den *Aufbau* der einzelnen Formwelten gerichtet waren, so kann jetzt eine Art ‚Abbau‘ derselben versucht werden“.³⁷ Nur, das Verhältnis muss man nicht als ‚Vernichtung‘ und ‚Neuaufbau‘ allein begreifen. Formzerstörung zum Formaufbau ist nur *ein* Schema für diese Korrelation. *Formvarianz* wäre eine plastischere, flexiblere Fassung in der

³⁰ ECN 1, 15.

³¹ ECW 17, 201

³² Vgl. so *Möckel*, Das Urphänomen des Lebens, a.a.O., S. 244f.

³³ ECN 1, 47

³⁴ *Cassirer*, ECN 1, 13f.

³⁵ ECN 1, 14f.

³⁶ ECN 47f.

³⁷ ECN 1, 52.

weniger gewaltsam die lebendige Veränderung im Verhältnis von Geist und Form verstanden werden kann.

Das Problem daran ist, dass hier kein Kausalprozess unterstellt werden kann: als würde in Kausalanalyse fassbar, ‚wie Geist aus Leben entsteht‘ oder umgekehrt. Denn in der Figur der *Kausalität* würde Cassirers Interpretationsmodell der *Korrelation* aufgelöst in eine Kausalrelation. Aktueller würde man vermutlich von Koemergenz sprechen, aber damit nicht mehr klären als durch Korrelation. Daher kann Cassirer auch nicht eine ‚Beschreibung einer kulturellen Sinngeneese aus dem Übergang vom Leben zum Geist‘ bieten.³⁸ Es wird deskriptiver Analyse nicht zugänglich, was als Interpretationshypothese jeder solcher Beschreibung vorausliegt: das Modell einer Korrelation, in der Differenz und Zusammenhang von ‚Geist und Leben‘ begriffen werden. Das kann man als Spätform einer ‚nouvelle hypothèse‘ kritisieren, wenn man es mit Leibniz kurzschließen würde (wozu es seit Cassirers Leibnizbuch von 1902 Anlass genug gibt). Es ist aber mehr als die rationalistisch-fromme Setzung einer Harmoniethese. Es ist ein Interpretationsmodell, in dem dialektisch begriffen wird, wie die Differenz von Geist und Leben konzipiert werden kann, ohne ihren vitalen Zusammenhang aufzulösen (in einen Gegensatz) oder zu unterschreiten (in einer Unmittelbarkeitsunterstellung). Damit wird aber nicht in der Logik einer spekulativen Aufhebung die symbolische Form zum ‚absoluten Begriff‘, sondern die Differenz wird gewahrt und *als Differenz* tritt die Korrelation auf und bleibt bestehen, mehr noch: gerade von der Differenz lebt das Verhältnis von Geist und Leben und als Differenz wird es erkennbar. Andernfalls bliebe dem Geist das Leben fremd und das Leben bliebe ursprünglich geistlos, opak und unerkennbar. Jede Reduktion von Geist auf Leben (oder umgekehrt) ist damit ausgeschlossen. Cassirer zeigt sich als antiidealistischer und antinaturalistischer Denker: beide Reduktionsmodelle werden vermieden kraft seiner Symboltheorie.

Cassirers Philosophie ist demnach insofern eine Lebensphilosophie, als Erkennen stets auf ‚das Leben‘ bezogen ist und Leben stets in (mehr oder minder) intelligiblen Formen sich ereignet: elementar in der Dreidimensionalität von Ausdruck, Darstellung und Bedeutung. Aber Cassirer ist nicht einfach ‚eine‘ Lebensphilosophie wie manche anderen, sondern eine Antwort auf die Aporien ‚der‘ Lebensphilosophie. Die immer schon verlorene Einheit des Lebens³⁹ angesichts von dessen Zerfall in die Vielfalt der Formen des Geistes wird von Cassirer so konstruktiv wie kritisch *als Kultur* synthetisiert: Leben lebt in einer bestimmten Vielfalt von kulturellen For-

³⁸ U. Renz, Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer, Hamburg 2002, S. 270f.

³⁹ So seine Abgrenzung zur Lebensphilosophie, die diese Einheit als ‚Objekt des Begehrens‘ ursprünglich und final ersehnte.

men,⁴⁰ stets geformt von der ‚symbolischen Energie des Geists‘. Daher ist der Geist kein ‚Widersacher‘ des Lebens, sondern Geist formt das kulturelle Leben, das seine Formen findet kraft des Geistes. Dementsprechend ist das Leben bereits ‚geistig‘ und der Geist ‚lebendig‘: beide widerstreiten einander nicht eigentlich, sondern sind korrelativ aufeinander bezogen, ‚inexistieren‘ einander, wie Cassirer in dialektischer Weise entfalten wird. Leben ‚zersplittert‘ daher nicht in eine zusammenhangslose Vielfalt, sondern wird geordnet in den symbolischen Formen. Leben ist *Werden* zur Form:

„Geht man von dem ‚Gegenüber‘, von Unbegrenztem und Grenze, von Leben und Idee aus, so ist nicht mehr verständlich zu machen, wie beide sich nichtsdestoweniger wechselseitig bestimmen, wie sie zu einander korrelativ werden sollen. Und doch ist eben diese Korrelation das primär-Gewisse und primär-Gegebene, während die Sonderung ein bloss-Nachträgliches, eine Konstruktion des Denkens ist. Die Frage, wie das Leben zur Form, wie die Form zum Leben ‚gelangt‘ – diese Frage ist daher freilich unlösbar – aber sie ist es nicht darum, weil zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft befestigt ist, sondern wie die Hypostase der ‚reinen‘ Form wie die Hypostase des ‚reinen‘ Lebens bereits einen inneren Widerspruch in sich birgt. So tief wir in das Reich des organischen Werdens hinabsteigen, und so hoch wir uns in das Reich des geistigen Schaffens erheben mögen: wir finden niemals jene beiden Subjekte und gleichsam jene beiden Substanzen, nach deren ‚Harmonie‘, nach deren metaphysischem Zusammenhang hier gefragt wird. Wir treffen so wenig auf ein schlechthin formloses Leben, wie wir auf eine schlechthin leblose Form Treffen. Die Trennung, die unser Gedanke zwischen beiden vollzieht ... betrifft gewissermassen nur zwei *Accente*, die wir im Fluss des Werdens setzen. Das Werden ist seinem Wesen nach weder blosses Leben, noch bloss Form, sondern es ist Werden *zur* Form – γένεσις εἰς οὐσίαν [,] wie Platon sagt.“⁴¹

Leben lebt in symbolischen Formen – und die symbolischen Formen sind lebendig, so lebendig wie die Energie des Geistes. Geist und Leben leben auf kultivierte Weise zusammen – daraus entsteht und darin besteht die Kultur, in der wir leben. Nur, *wie* wird ‚Kultur‘ verstanden, wenn sie als Einheitsfunktion des Lebens konzipiert wird?

„Solange wir beim anschaulichen Einzeldasein stehenbleiben, ist uns nur das Spiel der derivativen Kräfte gegeben: eine Folge von Energiesystemen, die sich gegenseitig ablösen und verdrängen. Um diesen Prozeß als Entwicklung eines individuellen Lebens zu verstehen,

⁴⁰ Vgl. ECW 17, S. 417: „Wie der Seinsbegriff die Einheit als Korrelat verlangt – ens et unum convertuntur, wie die Scholastik es formuliert hat –, so besteht eine analoge Korrelation zwischen Vielheit und Ordnung.“

⁴¹ Cassirer, ECN 1, 14f.

müssen wir den reinen Vernunftbegriff einer Identität, die in immer gleicher Weise den Gesamtfortschritt richtet und regelt, in die Reihe hineindenken.“⁴²

Dieses ‚Hineindenken‘ ist seinerseits ein ‚Symbolisieren‘ (mit Schleiermacher zu sprechen), kraft dessen die Philosophie der symbolischen Formen des Lebens ‚organisiert‘ wird.⁴³ Dazu dient basal das Modell ‚symbolischer Prägnanz‘.

IV. Telos: ‚Leben im Sinn‘

„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. [...] Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation‘ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfü- gung angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben ‚im‘ Sinn.“⁴⁴

Das regulative Ideal des kulturellen Lebens wird in Cassirers Explikation dieses locus classicus der Definition symbolischer Prägnanz artikuliert, und zwar in bemerkenswerter Prägnanz als ‚Leben ‚im‘ Sinn‘. Kritisch erscheint das als ‚entelechische‘ Einschreibung dieses ‚Mehr‘ namens ‚Sinn‘ – ohne das geklärt wäre, woher dieses Telos stammt, wenn es nicht extrinsisch zugeschrieben sein soll. Das Modell Prägnanz unterstellt, dieses Ziel sei bereits in jedem Ausdruckserleben und jeder Wahrnehmung bereits präsent und wirksam, aber das ist eine große und riskante Wette auf die Zukunft, etwa dergestalt: Kultur hat nicht nur, sie *ist* die Zukunft des Lebens (im Unterschied zur abgründigen Barbarei, die dem späten Cassirer vor Augen steht).

„Die Zukunft stellt sich vielmehr in einer völlig eigenartigen Weise der ‚Sicht‘ dar: Sie wird von der Gegenwart her ‚vorweggenommen‘. Das Jetzt ist ein zukunfterfülltes und zukunfts- gesättigtes Jetzt: praegnans futuri, wie Leibniz es genannt hat.“⁴⁵ Daß diese Art der Prä-

⁴² ECW I, S. 368.

⁴³ Vgl. P. Stoellger, Der Symbolbegriff Schleiermachers, in: A. Arndt/U. Barth/W. Gräß (Hg.), Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006, Berlin/New York 2008, S. 109–145.

⁴⁴ ECW XIII, S. 231, kursiv P. S.

⁴⁵ Vgl. P. Stoellger, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese, in: D. Korsch/E. Rudolph (Hg.), Die Prä-

gnanz sich durch unverkennbare Charaktere von jeder bloß quantitativen Anhäufung einzelner Wahrnehmungsbilder, sowie von ihrer assoziativen Verbindung und Verkoppelung, unterscheidet und daß sie ebensowenig durch die Rückführung auf rein ‚diskursive‘ Akte des Urteilens und Schließens erklärt werden kann – dies hat sich uns allenthalben gezeigt. Der symbolische Prozeß ist wie ein einheitlicher Lebens- und Gedankenstrom, der das Bewußtsein durchflutet und der in dieser seiner strömenden Bewegtheit erst die Vielfältigkeit und den Zusammenhang des Bewußtseins, erst seine Fülle wie seine Kontinuität und Konstanz zuwege bringt.“⁴⁶

Als wäre der Symbolprozess das, was die kulturelle Welt im innersten zusammenhält, wird er als ‚Strom‘ vorgestellt, der nicht nur alles mit sich führt, sondern auch stets gerichtet ist – nur wohin? Wird damit gewettet, gehofft oder gar behauptet, alles sei immer schon ‚in Ordnung‘?⁴⁷ Dieses Telos symbolischer Formung hat einen unartikulierten, latenten Gegenbegriff. Das Antonym des Symbolischen wäre das Diabolische: gegenüber der symbolischen Ordnung das diabolische Chaos. Dessen beunruhigende Relevanz wird noch zu erörtern sein im Zusammenhang des ‚Mythos des Staates‘, also in Cassirers Spätphilosophie.

Der Grundbegriff von Cassirers Philosophie – die symbolische Prägnanz⁴⁸ – benennt die forma formans des kulturellen Lebens, aus der die formae formatae der symbolischen Formen der Kultur hervorgehen. Als forma formans ist die Prägnanz *Potenz*:

gnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, S. 100–138.

⁴⁶ XIII, 231.

⁴⁷ Vgl. P. Stoellger, Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels – und das Übel der Ordnung. Ordnung und Außerordentliches in theologischer Perspektive, in: B. Boothe (Hg.), Ordnung und Außer-Ordnung. Zwischen Erhalt und tödlicher Bürde, Zürich 2008, S. 111–141.

⁴⁸ Vgl. dazu P. Stoellger, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz, S. 100ff; vgl. ECW I, S. 358: „Durch die Erfüllung mit dem Inhalte des individuellen Selbstbewußtseins hat sich der Begriff der Monade zum Begriff des Lebens erweitert. [...] Die physische Voraussetzung des Lebens ist die Organisation. Die Grundlagen der Mechanik müssen daher eine derartige Vertiefung und Erweiterung erfahren, daß sie zureichend werden, dem Problem des Organismus zu genügen.“ Vgl. a.a.O., S. 366f: „Das entscheidende empirische Ergebnis, das aus der Anwendung des Monadenbegriffs auf das biologische Problem hervorgeht, liegt im Gedanken der Präformation. Alle mechanischen Bedingungen, so notwendig sie zur Erklärung der Lebenserscheinungen sind, bezeichnen nur den Anlaß für die Selbstentfaltung des Inhalts, der in den organischen Keimen vorgebildet ist. Die bestimmte Form der Leibnizischen Präformationslehre ist durch die Fortschritte der empirischen Erkenntnis überwunden worden. Dennoch kann man sagen, daß diese Theorie ein notwendiger Durchgangspunkt war, wenn der Begriff des Lebens, der von Descartes aus der Naturbetrachtung entfernt worden war, wiederum zu philosophischer Anerkennung gebracht werden sollte. In Leibniz‘ System zuerst gelangte der Begriff des Organismus zu seiner modernen Gestalt, in der er – durch die Vermittlung des achtzehnten Jahrhunderts – bis heute wissenschaftlich wirksam ist.“

„so muss die Philosophie der symbolischen Formen zwischen der ‚*forma formans*‘ und der ‚*forma formata*‘ unterscheiden. Das Wechselspiel zwischen beiden macht erst den Pendelschlag des geistigen Lebens selbst aus. Die ‚*forma formans*‘, die zur ‚*forma formata*‘ wird, die um ihrer eigenen Selbstbehauptung willen zu ihr werden muss, die aber nichtsdestoweniger in ihr niemals gänzlich aufgeht, sondern die Kraft behält, sich aus ihr zurückzugewinnen, sich zur ‚*forma formans*‘ wiederzugebären – dies ist es, was das Werden des Geistes und das Werden der Kultur bezeichnet.“⁴⁹

Leben lebt nicht einfach, wie in Pflanze oder Tier. Sondern menschliches Leben erfährt seine ungeahnte Horizonterweiterung durch den *Geist*. Während Leben ‚per se‘ auf Wirken und Wirkung aus ist, seinen Wirkungskreis hat, wird dieser Horizont überschritten durch den Geist – der auf Erkenntnis und Ideen aus ist. Leben will leben. Aber *Geist* will *mehr* als leben. Das ist keine Antinomie, sondern ‚via eminentiae‘ eine Entschränkung des Lebens: geistiges Leben will mehr als ‚nur‘ leben und wirken. Es will erkennen, formen und gestalten – und ist daher stets auch Selbststeigerung – nur nicht mit dem Willen zur Macht, sondern im Willen zur Kultur. Und diese Differenz wird in prägnanter Weise von der Religion markiert:

„[D]en höchsten religiösen Konzeptionen ist es gegeben, daß sie, in ein und demselben geistigen Akt, diese Bindung eingehen und sie zugleich überwinden. Sie sind formzerstörend und formaufbauend in einem – sie begeben sich in die Bedingtheit der religiösen Formensprache, indem sie sich innerlich von ihr lösen, indem sie sie als Bedingtheit kenntlich machen [...] Sie zerschlagen die *forma formata* – aber eben in diesem Vernichtungswillen und in diesem Vernichtungsakt machen sie den Weg zur ‚*forma formans*‘ wieder frei.“⁵⁰

Wie aber kommt es von der Prägnanzpotenz zum Akt, von der Formpotenz zu deren Aktualisierung – zur Aktualität von kulturellem Leben in seiner (wohlgeordneten?) Pluralität? Und wozu und zu welchem Ende führt diese Potenz? Wie zu erwarten *nicht* in einen ‚Kulturrelativismus‘, sondern in eine symbolische Ordnung. Zunächst ergibt sich Unterscheidungsbedarf. Wenn das ‚Wahrnehmungserlebnis‘ bereits in seiner Sinnlichkeit ‚nicht-anschaulichen ‚Sinn‘‘ in sich fasst, wird *sinnvolles* Leben von sinnlosem unterscheidbar oder von sinnwidrigem. Nicht Sinn allein ist das Telos des Lebens, sondern gerade die Koemergenz von Sinnlichkeit und Sinn. Damit wird eine klassische Teleologie unterlaufen oder überschritten: die von natürlicher Sinnlichkeit hin zum kulturellen Sinn – auf dass die ‚sinnliche Gewissheit‘ als ausgebrannte Endlichkeit auf der Strecke der Kulturentstehung bleibe. Solch ein Populärhegelianismus ist unerschwinglich und ob-

⁴⁹ Cassirer, ECN I, 18.

⁵⁰ Cassirer, ECN I, 19.

solet, wenn der Sinn in der Sinnlichkeit gründet – und umgekehrt Sinnlichkeit damit selber stets sinnvoll oder zumindest auf Sinn angelegt ist. Das ist eine kulturhermeneutische *Wette*, oder eine nicht ganz ‚nouvelle hypothèse‘, die ein Setzen, wenn nicht ein Vertrauen auf den Sinn in aller Sinnlichkeit zeigt. Das bringt eine andere Stelle zur ‚Prägnanzthese‘ zum Ausdruck, ‚praegnans futuri, wie Leibniz es genannt hat‘.⁵¹ Darin zeigt sich das Vertrauen auf die Sinnfülle der Zukunft und die ‚Antizipation‘ derer in der Gegenwart.⁵²

Entscheidend für diese nachmetaphysische Teleologie des Lebens ist für Cassirer das Phänomen der Bedeutung – so dass die Bedeutungsfunktion das Leben in eine neue Form bringt, die genuin menschliche Form sprachlicher Bedeutung:

„Die sprachliche Symbolik erschließt eine neue Phase des seelisch-geistigen Lebens. An die Stelle des bloß triebhaften Lebens, des Aufgehens im unmittelbaren Eindruck und in den jeweiligen Bedürfnissen, tritt das Leben in ‚Bedeutungen‘. Diese Bedeutungen sind ein Wiederholbares und Wiederkehrendes; ein Etwas, das nicht am bloßen Hier und Jetzt haftet, sondern das in unzähligen vielen Lebensmomenten und in der Aneignung und dem Gebrauch von seiten noch so vieler verschiedener Subjekte als ein sich selbst Gleiches, Identisches gemeint und verstanden wird. Kraft dieser Identität des Meinens, die sich über der Buntheit und Verschiedenheit der momentanen Eindrücke erhebt, tritt, allmählich und stufenweise, ein bestimmter ‚Bestand‘, ein ‚gemeinsamer Kosmos‘ hervor.“⁵³

Hier zeigt sich mehr, als direkt gesagt wird, eben auch, dass für Cassirer die symbolische Form der Sprache einen kommunikativen Kosmos erzeugt, als

⁵¹ ECW, 13, S. 231; vgl. 14, S. 339ff. Vgl. i.d.S. zu Schelling: „In jeder geprägten Form, die sich lebend entwickelt, tritt die Macht eines reinen gestaltenden Prinzips über den bloßen Stoff, die Macht einer ‚geistigen‘ Einheit über die Vielheit der materiellen Bildungen hervor. Was Leben hat, das können wir nicht als von außen gebildet ansehen, sondern wir müssen in ihm eine individuelle Kraft der Selbstbildung wirksam denken, die alle äußeren Reize in einer bestimmten spezifischen Richtung umprägt“ (ECW 4, S. 221).

⁵² Vgl. mit Herder in ECW 1, S. 374. „Herders ‚Ideen‘ bilden die umfassende und einheitliche Entwicklung dieses Motivs. „Die Regel, die Weltsysteme erhält und jeden Krystall, jedes Würmchen, jede Schneeflocke bildet, bildete und erhält auch mein Geschlecht: sie machte seine eigne Natur zum Grunde der Dauer und Fortwirkung desselben, solange Menschen seyn werden. [...] Mit diesem Leitfaden durchwandte ich das Labyrinth der Geschichte und sehe allenthalben harmonische göttliche Ordnung: denn was irgend geschehen kann, geschieht: was wirken kann, wirkt.“ So ist auch die Unsterblichkeit die allgemeine Grundregel des organischen Lebens. „Keine Kraft kann untergehn; denn was hieß es: eine Kraft gehe unter? Wir haben in der Natur davon kein Beispiel, ja in unsrer Seele nicht einmal einen Begriff. Ist es Widerspruch, daß Etwas Nichts sei oder werde: so ist es noch mehr Widerspruch, daß ein lebendiges, wirkendes Etwas, in dem der Schöpfer selbst gegenwärtig ist, in dem sich seine Gotteskraft *einwohnend* offenbaret, sich in ein Nichts verkehre [...] Was der Alllebende ins Leben rief, lebet: was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhange ewig.“

⁵³ ECW 24, S. 371.

wäre Sprache von demiurgischer Kraft.⁵⁴ Das ist nicht ohne Überschwang formuliert – aber genau diese Kraft wird die Prägnanz in *seiner* Sprache entfalten in den (unten zu erörternden) Symbolen von Bogen und Leier, Chaosdrachenkampf und coincidentia oppositorum als Grundfiguren für die gespannte Einheit des Lebens.

V. Vermittlung von Leben und Form – von wo und für wen?

Hermeneutisch erhebt sich im Rückblick die Frage, ‚für wen‘ das gilt, ‚wer‘ das so sieht und ‚von wo aus‘ Kultur so konzipiert wird. Darin ist sc. bereits ein ‚Logos‘ am Werk, der die korrelative Einheit des kulturellen Lebens in einem Modell schematisiert, das Grund und Gewähr zu übernehmen hat für diese teils irenische, teils arg harmonische Sicht der Wirklichkeit. Damit wird eine ‚präprädikative Synthesis‘ wirksam, in der Cassirer der philosophischen Optik eine Art zu Sehen einschreibt, die ‚Kultur‘ auf bestimmte Weise sehen lässt. Das birgt einen Wahrnehmungsgewinn und auch das kritische Potential, Reduktionismen oder falsche Gegensätze zu identifizieren und zu kritisieren. Aber es so zu sehen, birgt auch das Risiko, einer prästabilen Harmonisierung der Differenzen im Modell der allumfassenden Korrelation. Gerade hier scheint sein Grundsatz zu gelten:

„Diesen Streit können und sollen wir nicht vermeiden, noch dürfen wir ihn vorzeitig abbrechen – wir müssen ihn bestehen und durchführen in dem Gedanken, daß die wahre Harmonie, nach dem Worte Heraklits, gegenstrebige Harmonie, wie die des Bogens oder der Leier ist: παλίτροπος ἁρμονία ὡςπερ τόξον καὶ λύρη.“⁵⁵

Christian Möckel kam zu dem Ergebnis, dass Cassirer zufolge der Widerstreit von unmittelbarer Gegebenheit und dieselbe „zerlegender“ Reflexion „als ein dialektischer Prozeß unaufhebbar“ bleibe, dass dieses „Dilemma in einem umfassenden Ansatz aber wenigstens zum Ausgleich gebracht wer-

⁵⁴ Eine Version der Entfremdungsproblematik zwischen Bedeuten und Bedeutung, Sagen und Gesagtem entdeckt Cassirer in der Interpretation Simmels: „Je weiter der Kulturprozeß fortschreitet, um so mehr erweist sich das Geschaffene als der Feind des Schöpfers. Das Subjekt kann sich in seinem Werk nicht nur nicht erfüllen, sondern es droht zuletzt an ihm zu zerbrechen. Denn was das Leben eigentlich und innerlich will, ist nichts anderes als seine eigene Bewegtheit und seine strömende Fülle.“ (ECW 24, S. 468). Wenn dem so wäre, ist nicht zu erwarten (allenfalls zu hoffen), dass die symbolischen Formen des Lebens aus- und wiederum treten, nicht zuletzt wider den sich in ihnen formierenden Geist. Wäre das ein Ansatz zu einer philosophischen ‚Hamartiologie‘? – Cassirer jedenfalls vertraut hier auf die Synthesis der Kultur: „Der Lebensprozeß der Kultur besteht eben darin, daß sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen und Übergänge unerschöpflich ist“ (a.a.O., S. 469).

⁵⁵ ECW 17, S. 359, vgl. 12, S. 160; 16, S. 331, 362.

den kann“.⁵⁶ Das ist zum einen zweideutig: Ist der ‚dialektische Prozess‘ eine ontologische These über den intrinsischen Zusammenhang von Unmittelbarkeit und Reflexion bzw. Leben und Form; oder ist dieser Prozess erst Produkt einer ‚Art zu sehen‘, genauer einer Weise zu thematisieren und dialektisch zu denken? Letzteres ist epistemisch wie hermeneutisch gesehen ‚der Fall‘ – mit dem Problem, dass die Reflexionsform den Phänomenen bzw. ‚dem Prozess‘ zu- und eingeschrieben wird. Daher ist auch der Ausgleich eine Leistung der Reflexion, nicht einer intrinsischen Harmonie ‚der Wirklichkeit‘.

So trivial diese hermeneutische Bemerkung ist, sie hat zur Folge, dass die Leistungs- oder Tragfähigkeit dieses Ausgleichs sehr fragil bleibt, wenn nicht fraglich. Denn es geht darin um eine Leistung der Reflexion, mehr nicht. Indes auch nicht weniger: denn als kulturelle Leistung ist sc. Sprache und Wissenschaft in Gestalt der Philosophie Arbeit an der Kultur, in der die Kultur an der Arbeit (an sich selbst) ist. Nur – kann eine symbolische Form (der Philosophie *als Sprache* oder *als Wissenschaft*) für den Ausgleich aller symbolischen Formen untereinander ‚sorgen‘? Umgekehrt gefragt, wer oder was könnte das, wenn nicht die Selbstbeziehung der Kultur? Nur gilt bei Cassirer (anscheinend fraglos) das Vertrauen in die Leistungsfähigkeit ‚des Logos‘ bzw. der Philosophie für die Selbstregulierung der Kultur, als könnte kraft der Reflexion ‚zum Ausgleich gebracht‘ werden, was de facto durchaus einander widerstrebt. – Wenn in der Spätphilosophie im ‚Mythos des Staates‘ die chaotischen Chaosdrachen aus dem Untergrund der Kultur ihr Haupt erheben, wird sich die Fragilität und Fraglichkeit der Vermittlungsleistung philosophischer Reflexion zeigen. Aber, selbst dann noch gilt, was könnte sonst letztlich die Selbstkritik und -stabilisierung der Kultur leisten, wenn nicht die denkende Arbeit an den symbolischen Formen?

Heinz Paetzold meinte:

„Cassirer hat die Möglichkeit, daß die theoretische Arbeit den *Mythos* bändigen kann, nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen. Für die Ansicht, daß die menschliche Vernunft zu reiner Instrumentalität verkümmert und damit ihre Resistenzkraft gegen den Mythos einbüßt [...], findet man keine Anhaltspunkte in Cassirers Philosophie“.⁵⁷

Cassirer orientiert sich mittels eines Telos der Symbolkultur. Formal ist das die Geschichte als Objektivation des Objektivationsprozesses, in der ein kulturelles Selbstbewusstsein entsteht; materialiter ist es die Humanität des Lebens im Zeichen der Freiheit.⁵⁸ Aber beides, die Form der kulturellen

⁵⁶ Möckel, Das Urphänomen des Lebens, a.a.O., S. 385.

⁵⁷ H. Paetzold, Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext, Darmstadt 1994, S. 136.

⁵⁸ Vgl. Hartung, Das Maß des Menschen, a.a.O., S. 352ff.

Selbstreflexion wie das materiale ‚Ideal‘ leiden an einer gewissen Vollendungsverzögerung. Und beide, Geschichte wie Humanität, sind selber in die kulturellen Differenzen und Gegensätze verstrickt. Das vermögen weder Philosophie noch Religion zu überwinden.

Wie sollte dann aus der Dialektik der Gegensätze eine höhere Einigkeit hervorgehen? Das fiele leicht entweder durch die Verbindung in einer *höheren* Einheit (mit diesem Rest-Hegelianismus scheint Cassirer gelegentlich zu denken); oder durch die teleologische Durchsetzung *einer* der beiden Seiten – und zwar der Moderne gegen ‚Unmündigkeit‘ und andere Formen der Unfreiheit (mit diesem Rest-Kantianismus scheint er auch zu operieren). Wenn das nicht durch eine Logik der Aufhebung zu denken ist, dann legt sich die neukantianische Logik der Stufen, der sukzessiven Selbstbefreiung des Menschen nahe. Schwemmer meinte, bei dieser Stufenlogik handle es sich um einen „Rest-Neukantianismus“, der „nicht mit dem Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen als solchem verbunden“ sei.⁵⁹ Allerdings kann man hier zweifeln, ob dieser Rest nicht noch grundierend wirkt: „Wir brauchen nicht zu fragen, woher das Leben stammt, wenn wir nur die Gesamtheit seiner Formen und ihre stufenweise Gliederung in anschaulicher Klarheit und in begrifflicher Ordnung vor uns sehen.“⁶⁰ Gilt das auch für Cassirers Symbolisierungen der Einheit des Lebens?

VI. Symbolisierungen der gespannten Einheit kulturellen Lebens

Die These, die Philosophie der symbolischen Formen sei eine Pluralität wahrende und ordnende Kulturphilosophie, gerät aber in eine Krise, wenn die Harmonie der symbolischen Formen nicht durch eine Stufenlogik prästabilisiert ist. Die Hoffnung, die Philosophie der symbolischen Formen könnte als Regulativ für einen auseinanderdriftenden und konfligierenden Pluralismus in einer Kultur und zwischen verschiedenen fungieren, erscheint dann als vergeblich. Es ist allerdings fraglich, ob das zu bedauern ist, oder umgekehrt: Ist eine theoretisch angelegte Regulation interner und externer Pluralität und Konflikte der symbolischen Formen überhaupt wünschenswert? Um es am Beispiel zu verdeutlichen: Gäbe es innerhalb der

⁵⁹ O. Schwemmer, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin 1997, S. 40. Man könnte auch meinen, es handle sich um einen Rest-Leibnizianismus oder auch um eine Renaissanceintuition. Dass diese Stufenlogik nicht zu ‚dem Projekt als solchem‘ gehöre, scheint mir exegetisch fraglich. Eher ist Schwemmers These eine systematische Option, die allerdings die Aufgabe impliziert, entweder eine Umbesetzung oder eine Vakanz derartiger Stufenlogik zu entfalten.

⁶⁰ ECW 8, S. 345 (in der Kantinterpretation).

symbolischen Form der Wissenschaft eine ‚kosmische Ordnung‘, in der klar wäre, dass sich alles um die mathematisch konzipierten Naturwissenschaften drehte, der gegenüber die Kulturwissenschaften ein Planet in der Ferne und die Theologie vielleicht ein fast unbewohnbarer Trabant wären, würde hoffentlich strittig sein, ob wir eine solche Ordnung wünschen könnten. Und gleiches gilt sc. auch für den auf diese Weise gegenbesetzten Hintergrund, als noch der Theologie die zentrale Stellung im Wissenschaftskosmos zukam. Es ergibt sich daher die (exegetische wie systematische) Frage nach einer alternativen Schematisierung des Verhältnisses der symbolischen Formen und deren interner Strukturierung.

Was aber vermag die Spannungen kulturellen Lebens zu befrieden und zusammenzuhalten? Die symbolische Energie des *Geistes*, die ‚Metaform‘ der *Geschichte*, deren Steigerung in einer Kulturphilosophie wie die Cassirers – oder am Ort der Vollzüge etwa die symbolische Energie des Geldes, der Macht und der Medien (Aufmerksamkeit)? Oder in der Perspektive der Religion die symbolische Energie des *heiligen* Geistes, in dem sie Gott gegenwärtig glauben? Es sind symbolische Energien, die die Spannungen provozieren, sie auch aufeinander beziehen und darin zusammenhalten; aber es sind auch symbolische Energien der Kultur, die so gravierend differieren (interner und externer Pluralismus), dass sie nicht auf die des einen *Geistes* reduziert und vereinigt werden können. Um diese Einheit ohne Aufhebung und ohne große Teleologie zu denken und von ihr sprechen zu können, riskiert Cassirer einige *prägnante Symbole*. Die überschießende *coincidentia oppositorum* ist eines. Eine paradoxe Eigenschaft Gottes, die mehr sagt, als man kulturtheoretisch hoffen dürfte. Ein anderes prägnantes Symbol, das sich durch Cassirers Werk zieht,⁶¹ sind *Bogen und Leier* als imaginäres Regulativ für die Konflikte der *symbolischen* Formen des Lebens. Die folgenden drei metaphorischen Figuren sind in diesem Sinne *Lebenszusammenhangsmetaphern*, in denen die Synthesis des kulturellen Lebens vorgestellt wird. ‚Synthesis‘ ist hier nicht primär ein Erkenntnis-, sondern ein Lebensprozess, allerdings in der Besonderheit *kultureller* Synthesis. Wie Cassirer im Zusammenhang seiner Kantinterpretation notierte:

„Denn das eben bezeichnet den Begriff des Lebens: dass in ihm eine Art der Wirksamkeit angenommen wird, die nicht von der Vielheit zur Einheit, sondern von der Einheit zur Vielheit, nicht von den Teilen zum Ganzen, sondern vom Ganzen in die Teile geht. Ein Naturgeschehen wird uns zum Lebensprozess, wenn wir es nicht als bloßen Ablauf verschiedenartiger Einzelheiten denken, deren eine sich an die andere reiht, sondern wenn alle diese

⁶¹ *Bogen und Leier* finden sich nicht erst im *Essay on Man*, sondern bereits in seinem Beitrag zu *M. Dessoir*, *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. 1, *Die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1925, S. 23–25; vgl. *J. M. Krois*, Cassirer, *Symbolic Forms and History*, New Haven/ London 1987, S. 175, 243.

Besonderheiten für uns Ausdrücke eines Geschehens und eines ‚Wesens‘ sind, das sich in ihnen nur in mannigfachen Bildungen offenbart.“⁶²

Das gilt mutatis mutandis auch für Cassirers eigene philosophischen ‚Bildungen‘.

1. Bogen und Leier

Am Ende seines „Essay on Man“ blickt Cassirer zurück vom „Ende unseres langen Weges her“⁶³ auf seinen Anfang. An dem stand die „Annahme, daß die menschliche Kultur nicht bloß ein Konglomerat lockerer, unverbundener Tatsachen“ sei, sondern „ein organisches Ganzes“.⁶⁴ Diese hermeneutische Hypothese sei nicht der empirischen oder historischen (!) Betrachtung der Kultur zu entnehmen. Die philosophische Analyse habe im Unterschied zu denen ihren „Ausgangspunkt und ihre Arbeitshypothese“ in der Überzeugung, „daß sich die vielfältigen, scheinbar zerstreuten Strahlen zusammenbringen und in einen gemeinsamen Brennpunkt lenken lassen. Hier werden die Tatsachen auf ihre Form reduziert, und von den Formen selbst wird angenommen, daß zwischen ihnen eine innere Einheit besteht“.⁶⁵

Nun sei diese ‚Arbeitshypothese‘ – Cassirers Version der ‚nouvelle hypothèse‘ – nicht ontologisch oder metaphysisch zu verstehen. Denn dann müsste ein ‚Wesen‘ des Menschen erwiesen werden – was sich angesichts der „radikalen Heterogenität der Kultur“⁶⁶ schwer plausibel machen ließe. Nur in *kritischer* Perspektive lasse sich die Einheit des Menschen und damit der Kultur erfassen und zwar als ‚funktionale Einheit‘,⁶⁷ als Regulativ der Wahrnehmung und Darstellung also. Als formales Prinzip ermögliche, ja erfordere sie die Heterogenität des von ihr geordneten ‚Materials‘. Dessen Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit stehe zu ihr nicht im Widerspruch. Denn Cassirers hypothetische „Einheit ist eine dialektische: die Koexistenz von Gegensätzen“.⁶⁸

An dieser Schlüsselstelle enthüllt Cassirer seine Urimpression der höheren Einheit der Kultur, und zwar in Form der genannten Grundmetapher, die er sich von *Heraklit* leiht: „Die Menschen“, sagt Heraklit, „verstehen

⁶² ECW VIII, S. 323.

⁶³ E. Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg 1996, S. 336.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ So die Gegenthese, ebd.

⁶⁷ A.a.O., S. 337.

⁶⁸ Ebd.

nicht, wie es, auseinander getragen, mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier“.⁶⁹

Was mag das bedeuten und besagen? Warum Bogen und Leier? Im vierten Gesang seiner *Ilias* erzählt Homer, wie Athene auf Geheiß des Zeus vom Olymp herabsteigt, um die Trojaner zum Bruch des Waffenstillstands mit den Achaern zu überreden und den ersten Pfeil zu schießen. Im trojanischen Heer gewinnt sie dafür den Pandaros:⁷⁰ „Auf denn, schnelle den Pfeil und triff Menelaos, den Recken. Aber gelobe Apollon, dem lichtgeborenen Schützen, später ein festliches Opfer [...] zu weihen“. Schon „dröhnte die Sehne und sprang der geschärfte Pfeil [...] dahin, voller Gier, in die feindliche Menge zu fliegen“.⁷¹ Agamemnon sieht seinen verwundeten Bruder; der aber spricht ihm Mut zu: „Faß doch Mut und schrecke mir nicht das Volk der Achaier. Nicht an tödlicher Stelle steckt ja der Pfeil, denn es schirmte vorn mich der Gürtel von schillernder Pracht und die Schürze darunter, ferner die ehrene Binde, von Schmiedemeistern gefertigt“.⁷² Menelaos ist nicht tödlich getroffen. Denn Apoll hat den Pfeil nicht ins Ziel kommen lassen.

Apoll ist bekannt als Gott der Künste wie der Musik, der Mantik und der Dichtung, sowie der Reinheit und des Maßes, dargestellt oft mit seinem Attribut der Leier (die er übrigens von deren Erfinder eintauschte, dem Hermes). Aber außer seinen Liebschaften und dem Agon mit dem Hirtengott Pan werden von ihm vor allem Geschichten der Gewalt erzählt. Seine erste Tat war die Tötung der Schlange Python, der Feindin seiner Mutter Leto. Er tötete den Riesen Tityos, weil er seine Mutter vergewaltigen wollte; er tötete den Satyr Marsyas, von dem gesagt wurde, dass er besser musiziere als Apoll. Orest erhielt von ihm den Befehl, seine Mutter zu töten, um den Mord an seinem Vater zu rächen. Das bevorzugte Mittel und Emblem seiner Rache war der gezielte Bogenschuss. Die sirrende Sehne des silbernen Bogens, mit dem er den scharfen Pfeil schießt – das ist die polemische Verwendung der Leier, dem Symbol des Friedens und der Muße. Ein und dasselbe in grundverschiedener Verwendung und in entsprechend antagonistischer Symbolfunktion.

Heraklits Apollo-Metaphorik hat eine bestimmte Resonanz. „Der Name des Bogens ist ‚Leben‘ [Bios], seine Tat der Tod“ (B 48). Insofern symbolisiert der Bogen die paradoxe Einheit von Leben *und* Tod – die in der Differenz von Bogen und Leier auseinandertritt. In dieser Einheit zeigt sich ein

⁶⁹ Ebd. Oder anders: „Sie verstehen nicht, wie Sichabsonderndes sich selbst beipflichtet: eine immer wiederkehrende Harmonie, wie im Fall des Bogens und der Leier“ (DK 22 B 51). (mit Heraklit): „The disonant is in harmony with itself; the contraries are not mutually exclusive, but interdependent: ‚harmony in contrariety, as in the case of the bow and the lyre““ (Cassirer, *An Essay on Man*, a.a.O., S. 228)

⁷⁰ Homer, *Ilias* IV, übers. von Hans Rupé, München 1961.

⁷¹ A.a.O., IV, S. 100ff.; a.a.O., IV, 125f.

⁷² A.a.O., IV, S. 184ff.

Kosmosvertrauen, von dem auch Cassirer zeitweise noch zehrte. Mit Heraklit gesagt: „Das Widerstrebende zusammentretend und aus dem Sichabsondernden die schönste Harmonie“ (DK 22 B 8), und: „Verbindungen: Ganzheiten und keine Ganzheiten, Zusammentretendes – Sichabsonderndes, Zusammenklingendes – Auseinanderklingendes; somit aus allem eins wie aus einem alles“ (B 10) Und es folgt bei Heraklit: „Krieg ist von allem der Vater, von allem der König, denn die einen hat er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien gemacht“ (B 53).

Die Antwort auf die Frage nach der *Einheit* (von Bogen und Leier) ist demnach *nicht* die gespannte Seite allein,⁷³ auch *nicht* die höhere Einheit von Leben und Tod.⁷⁴ E. Fink wies auf die widerstrebende Funktion des Bogens als Kriegs- und Todesmetapher, und der Leier als Lebens- und Friedensmetapher hin.⁷⁵ Dieser Spur folgt Krois mit Charles Kahns Deutung der Metapher: „The music of Apollo’s favorite instrument and the death-dealing power of his customary weapon must be taken *together* as an expression of the ‚joining‘ that characterizes the universal pattern of things“.⁷⁶

Die symbolische Prägnanz dieser Grundmetapher ist ihre ‚Janusköpfigkeit‘. Sie symbolisiert eine (nicht *drei-*, sondern *zweistellige*) Einheit des einander Widerstrebenden. Die Einheit von Bogen und Leier ist vordergründig die Ähnlichkeit beider: Die gespannte Saite, die einmal schwingt, um Musik zu erzeugen, einmal sirrt, um den Pfeil abzuschließen. Die Einheit der widerstrebenden Enden von Leier und Bogen in der gespannten Saite ist der Anlass ihrer attributiven Analogie. Die Einheit des von ihnen symbolisierten, kulturelles Leben und Tod, liegt hingegen in ihrem Herrscher, Besitzer und Verwender: in Apoll. Damit scheint *ein paradoxes Attribut (eines) Gottes* zur Grundmetapher der Kulturtheorie zu werden.

Mit der Erinnerung an Heraklits Kriegsmetaphorik überrascht es nicht, wenn Cassirer diesem Akzent der Metapher folgt: „Wenn es in der menschlichen Kultur ein Gleichgewicht gibt, dann läßt es sich nur als dynamisches, nicht als statisches Gleichgewicht beschreiben; es ist das Ergebnis eines Kampfes zwischen gegensätzlichen Kräften“.⁷⁷ Diese *polemische* Sicht der Kultur autorisiert er nochmals mit Heraklit „Dieser Kampf schließt jene ‚unsichtbare Harmonie‘ oder ‚Fügung‘ nicht aus, die nach Heraklit ‚stärker

⁷³ So G. S. Kirk (Hg.), Heraclitus. The Cosmic Fragments, Cambridge 1954, S. 208, 216: „*harmonia*“ „refers primarily to the string of the bow and the strings of the lyre“. Vgl. Thomas Manns Gebrauch der Metapher als Emblem der Stockholmer Ausgabe: *G. Potempa*, Bogen und Leier. Eine Symbolfigur bei Thomas Mann, Oldenburg 1968.

⁷⁴ So P. Wheelwright, Heraclitus, Princeton 1959, S. 108.

⁷⁵ M. Heidegger/E. Fink, Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67, Frankfurt a.M. 1970, S. 256.

⁷⁶ C. H. Kahn, The Art and Thought of Heraclitus, Cambridge 1979, S. 198.

⁷⁷ Cassirer, Versuch über den Menschen, a.a.O., S. 337.

als die sichtbare‘ ist“.⁷⁸ Auf diesem Hintergrund sind die letzten Worte des ‚Essay on man‘ zu lesen: „Das Dissonante steht im Einklang mit sich selbst; die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander: ‚gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier““.⁷⁹

Cassirers ‚Begründung‘ seiner ‚nouvelle hypothèse‘ bricht hier ab. Es bleibt bei der unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung, die Kultur sei „a dialectical unity, a coexistence of contraries“ (EM 222); „the result of a struggle between opposing forces“, aber in „hidden harmony“ (EM 223). Dieser Abbruch überrascht in seiner Form nicht. Denn wie sollte ein so gewagter Horizontvorgriff – in Form einer geliehenen Metapher – weiter ‚begründet‘ werden. Wie die Ordnung des Symbolischen in dieser prägnanten Imagination gründet, so kann das Imaginäre seinerseits nicht weiter begründet werden. Es fungiert als imaginärer Grund und hat in dieser Funktion seine Legitimität und Grenze. Cassirers Credo „Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander“⁸⁰ wie Bogen und Leier muss imaginär bleiben. Denn wie sollte diese harmonische Verträglichkeit der ‚Gegensätze‘ sonst als Regulativ einer symbolischen Ordnung denkbar sein?⁸¹ Sie ist das, was die Philosophie der symbolischen Formen *zu hoffen wagt* – und mit Goethe zu sagen vermag: „denn alle lebendigen Glieder / Widersprechen sich nie und wirken alle zum Leben.“⁸²

2. Chaosdrachenkampf

In seinem letzten Werk ‚Vom Mythos des Staates‘⁸³ ist Cassirer allerdings nicht so apollinisch auf- oder abgeklärt geblieben.⁸⁴ Die schockierende Urimpression des Zweiten Weltkriegs erschütterte das Vertrauen in die stabilisierende Kraft der Kultur. Wie Högrefe treffend notierte: „Der so wunderbar strukturierte Kosmos kann von den blinden Energien seiner Voraussetzung her wieder verschlungen werden, wenn das Regellose alles, auch

⁷⁸ Heraklit: „Nichtoffenkundige Harmonie ist stärker als offenkundige“ (DK 22 B 54).

⁷⁹ Cassirer, Versuch über den Menschen, a.a.O., S. 346.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Das Verhältnis des Symbolischen und des Imaginären sei hier nicht eigens erörtert. Nur soviel zeigt sich daran: Die Ordnung des Symbolischen ist nicht aus sich selbst geordnet, sondern *wird* in einer *Perspektive* geordnet, bei Cassirer derjenigen der Symboltheorie. Diese Reflexionsordnung findet allerdings ihr Regulativ nicht im Material und nicht aus dessen Ordnung, sondern diese – oft kritisierte – Ordnung lebt von einer Grundmetapher: dem prägnanten Symbol. Damit zehrt die Philosophie von einer Figur des Imaginären, das außerordentlich überschießend ist und mehr zu hoffen wagt, als aus dem Thematisierten ersichtlich ist.

⁸² ECW 5, S. 237, mit Goethe, Die Metamorphose der Tiere.

⁸³ Zürich 1949, original: The Myth of the State, New Haven 1945.

⁸⁴ Allerdings findet sich auch hier wieder (an weniger prominenter Stelle) der Verweis auf Heraklits Fragment 51: Die Einheit des griechischen Denkens sei dialektisch, wie Heraklits Harmoniehese von Bogen und Leier darstelle.

sich selbst vernichtend, hervorbricht“.⁸⁵ Eine der symbolischen Formen geriet deswegen unter Generalverdacht: die erste und unheimlichste, der *Mythos*.⁸⁶ Er galt Cassirer als der stets gegenwärtige Abgrund des menschlichen Lebens, mit dem die Kultur begonnen hat, von dem sie allerdings auch wieder verschlungen werden kann.

„In der Politik haben wir noch keinen festen und zuverlässigen Boden gefunden. Hier scheint keine klar verankerte kosmische Ordnung zu bestehen; wir sind immer vom plötzlichen Rückfall in das alte Chaos bedroht“.⁸⁷ Daher fragte er: „Was kann die Philosophie tun, um uns in diesem Kampf gegen die politischen Mythen zu helfen?“⁸⁸ Schon die Frage weckt vergebliche Erwartungen, als könnte ein Aristoteles Alexander den Großen retten – im Kampf gegen mythische Gestalten.

Um die Beziehung des Mythos zu den anderen kulturellen Mächten (symbolischen Formen) zu kennzeichnen, greift Cassirer auf die babylonische Mythologie zurück. Er erzählt eine Kurzversion des Anfangs vom Enuma Elish, dem babylonischen Schöpfungsmythos:

„Es wird uns erzählt, daß Marduk, der höchste Gott, bevor er mit seinem Werk beginnen konnte, einen schrecklichen Kampf bestehen mußte. Er mußte die Schlange Tiamat und die anderen Drachen der Finsternis besiegen und unterjochen. Er erschlug Tiamat und fesselte die Drachen. Aus den Gliedern des Ungeheuers Tiamat bildete er die Welt und gab ihr ihre Gestalt und Ordnung. Er schuf Himmel und Erde, die Gestirne und die Planeten, und legte ihre Bewegungen fest. Sein letztes Werk war die Schöpfung des Menschen. Auf diese Weise entstand die kosmische Ordnung aus dem Urchaos, und sie wird für ewig erhalten bleiben. ‚Die Welt des Marduk‘, sagt das babylonische Schöpfungspos, ‚ist ewig; sein Befehl ist unabänderlich; kein Gott kann ändern, was aus seinem Munde kommt.‘

Die Welt der menschlichen Kultur kann mit den Worten dieser babylonischen Legende beschrieben werden. Sie konnte nicht entstehen, ehe die Finsternis des Mythos besiegt und überwunden war. Aber die mythischen Ungeheuer waren nicht endgültig vernichtet. Sie wurden für die Schöpfung eines neuen Universums verwendet, und sie leben noch fort in

⁸⁵ W. Högrefe, Lassen sich philosophische Gedanken visualisieren? Ein Versuch zur Frage: Wie kommt das Böse in die Welt?, in: G. Boehm/H. Bredekamp (Hg.), Ikonologie der Gegenwart, München u.a. 2009, S. 67–82, hier: 81.

⁸⁶ Vgl. zum Mythos als Lebensform: ECW 12, S. 186: „Wie das Leben als ungeteiltes Ganzes im Ganzen des Leibes wohnt, so ist es auch in jedem seiner Teile gegenwärtig. Nicht nur sind es bestimmte lebenswichtige Organe, wie das Herz, das Zwerchfell, die Nieren, die in diesem Sinne als ‚Sitz‘ des Lebens angesehen werden, sondern jeder beliebige Bestandteil des Körpers, selbst wenn er mit der Gesamtheit des Leibes in keiner ‚organischen‘ Verbindung mehr steht, kann noch als Träger des ihm inwohnenden Lebens gedacht werden. Auch der Speichel eines Menschen, seine Exkremente, seine Nägel, seine abgeschnittenen Haare sind und bleiben in diesem Sinne Lebens- und Seelenträger: Jede Wirkung, die auf sie geübt wird, trifft und gefährdet unmittelbar die Gesamtheit des Lebens.“

⁸⁷ E. Cassirer, Vom Mythos des Staates, Zürich 1949, S. 386.

⁸⁸ A.a.O., S. 387.

diesem neuen Universum. Die Mächte des Mythos wurden durch höhere Kräfte besiegt und unterworfen. Solange diese Kräfte, intellektuelle und moralische, ethische und künstlerische, in voller Stärke stehen, bleibt der Mythos gezähmt und unterworfen. Aber wenn sie einmal ihre Stärke zu verlieren beginnen, ist das Chaos wiedergekommen. Dann beginnt mythisches Denken sich von neuem zu erheben und das ganze kulturelle und soziale Leben des Menschen zu durchdringen“.⁸⁹

Cassirer erzählt einen Mythos der Überwindung des Mythos, durchaus verwandt mit Gen 1. Demnach wird hier nicht ‚der Mythos‘ als Urquell des Barbarischen (miss)braucht (dass er das nicht ist, wäre mit Vico und Blumenberg zu zeigen), sondern mit hohem Sinn und Geschmack für das Symbol argumentiert Cassirer ‚nur mit dem Mythos gegen den Mythos‘ (besser: er erzählt). Es ist nicht ‚der Mythos‘, der hier *im* Mythos überwunden wird, sondern die *chaotischen* Kräfte, der Chaosdrache. Das kulturelle ‚Immunsystem‘ besteht in den Abwehrkräften der symbolischen Formen *gegen* das Chaotische im Mythos. Diese Kräfte werden ihrerseits *gerichtet* und *mobiliert* durch mythische Erzählungen – die daher schon eine Kulturform des Mythos sind – wie sie noch in Cassirers Reprise des Enuma Elish nachklingt.

Daraus ergibt sich die feine Pointe, dass diese Überwindung des Chaos keine Vernichtung auf ewig ist, sondern eine Unterwerfung, die das Unterworfene untergründig präsent bleiben lässt. Auch das verhält sich durchaus analog zur ‚Zionstheologie‘, in deren Geiste die biblische Urgeschichte verfasst ist. Unter dem Berg Zion wogen auf ewig die chaotischen Urfluten, die jederzeit hervorbrechen würden, wenn Gott sie nicht zurückhielte.⁹⁰

Das Problem dieser Sicht der ‚Dinge‘ ist allerdings, dass Cassirer im Schema von Ordnung und Chaos denkt, wodurch alles unter, neben und außer der Ordnung als *gegen* die Ordnung, als feindliche Chaosmacht erscheint. Sollte man sich so zum Mythos stellen – agonal bis in den abgründigen Polemos? Damit würde man einen tiefen Riss, einen Widerstreit *in* und *zwischen* die symbolischen Formen setzen – wie es Schelling im spekulativen Blick in den Abgrund formuliert hatte:

„Nach der ewigen That der Selbststoffbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende

⁸⁹ A.a.O., S. 389f.

⁹⁰ Man kann daher fragen, warum Cassirer ausgerechnet auf die babylonische Mythologie zurückgreift, statt auf die biblische.

Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil“.⁹¹

Wurde oben der theologischen Tradition die ‚Zerstörung‘ der Einheit der Kultur nachgesagt, erscheint nun die Einsicht in die Fragilität kulturellen Zusammenlebens als ‚Antinostalgicum‘.

‚Harmonie‘ jedenfalls ist *als Polemos* nicht mehr denkbar, will man nicht die Ruhe nach dem Krieg mit der Befriedung der Kultur verwechseln. Die Ruhe und Ordnung des Marduk ist jedenfalls *nicht* mehr eine ‚coincidentia oppositorum‘. Diese Hoffnung scheint vergangen, zu Recht. Marduk herrscht auch nicht wie Apoll, in einem mehr oder minder harmonischen Götterhimmel der Olympier. Der Kampf wird nicht mit Bogen und Leier geführt – sondern mit allen Mitteln der Gewalt. Die olympische Lizenz zur Pluralität, deren Kabale und Liebe, wird von Cassirer – zumindest angesichts des Chaoskampfes im Zweiten Weltkrieg – aufgegeben mit dem Rekurs auf den Höchsten im babylonischen Götterhimmel. Man könnte darin eine *symboltheoretische Notstandsgesetzgebung* sehen: Im Ausnahmezustand hilft gegen die Unordnung chaotischer Mächte nur der Höchste aller möglichen Götter (aber warum dann Marduk und nicht Jahwe?). Die Darstellung seiner Hoffnung wird zu einer Ausdrucksgeste für die *Labilität* der Kultur.

Den Kampf gegen die politischen Mythen stellt Cassirer unter das genannte Regulativ, das er sich von Cusanus leiht: Wie der Chaosdrachenkampf von Marduk und Tiamat zielt er auf eine ‚coincidentia oppositorum‘.⁹² „Self-liberation is the struggle for a harmony between the mythic and critical forces in culture, a coincidentia oppositorum“.⁹³ Aber, damit wird *zuviel* erwartet, zumal von der Kultur als Form des Lebens. Als könnte im Kampf von Kultur und Barbarei eine Harmonie der Gegensätze erreicht werden. Von der Kultur ist das *zuviel* erwartet, „weil diese Koinzidenz nicht ‚von dieser Welt‘ ist“. Cusanus gebrauchte diese paradoxe Figur als Hoheitsprädikat Gottes. Das aber auf die Welt der Kultur zu übertragen, ist eine derartige Übererwartung, dass sie nur Enttäuschung und gefährliche Grenzreaktionen provozieren kann. Cassirer scheint darin eine *Umbesetzung* zu verfolgen, und zwar *der eschatologischen Ordnung Gottes durch*

⁹¹ F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), in: *ders.*, Schriften von 1806–1813, S. 275–360, hier: 303f.

⁹² Krois, Cassirer, a.a.O., S. 186, mit E. Cassirer, Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935–1945, ed. by D. Ph. Verene, New Haven 1979, S. 246ff.

⁹³ Krois, Cassirer, a.a.O., S. 186.

die Kultur (als präsentischer Eschatologie?). Als wäre von ihr zu erwarten, was von Gott nicht mehr zu erhoffen sei. Der final versöhnte Einheit aller Gegensätze des Lebens. Zuviel Erwartung an die Kultur wird Enttäuschungen provozieren, der späte Cassirer zeigt das.

3. *Coincidentia oppositorum*

Die Moderne bleibt bestimmt von diesem Widerstreit. Gegenüber den Intuitionen der Aufklärung und des Idealismus (wie noch des Neukantianismus) gewärtigte Cassirer die *Labilität* der Kultur bis in deren Moderne hinein. Ihm steht keine prästabile Harmonie vor Augen, auch keine stabile Harmonisierung mittels einer Wesenslogik der Geschichte, sondern er ist *auf der Suche nach dem verlorenen Regulativ für eine Kultur humanen Zusammenlebens*.

In einer Moderne ohne ‚letztbegründetes‘ Zentrum mit entsprechender Perspektivenvielfalt⁹⁴ ist eine Orientierung nicht einfach gegeben, sondern zu suchen. Damit findet sich die Krise der Moderne zuinnerst in der Symboltheorie: Wenn die Symbolfunktion die ‚Welterzeugung‘ ermöglicht, wird die Pluralität von Symbolwelten (intern und extern) zum Problem. ‚Sprache, Erfahrung und Denken‘ „schaffen eine Welt“,⁹⁵ nicht zuletzt in ‚der‘ Religion, die als positive Religionen nur im Plural existieren.

Wenn Cassirer auf der Suche sich mittels dem normativen Regulativ der Moderne als Befreiungsgeschichte orientiert, folgt er allerdings insofern noch der Aufklärungsteologie, als er die Moderne als vorläufigen Endpunkt eines Objektivationsprozesses sieht, in dessen Verlauf sich der Mensch aus den Fesseln vorgegebener Weltbilder befreit hat. Das Pathos der ‚Selbstbefreiung‘, von Angst und Ungerechtigkeit (gegen den Absolutismus der Wirklichkeit), von Barbarei (in Mythen, Krieg etc.) oder auch von selbstmächtig werdenden kulturellen Kräften wie der Technik zeigt die ‚Weltbildhaltigkeit‘ von Cassirers Theorie der Kultur.

So offensichtlich das ist, so unvermeidlich scheint das. Nur die Kultivierung und Zivilisierung dieses überschießenden Moments, das sich einstellt, wenn es um die Frage geht, was der Mensch sei und was wir hoffen dürfen, bedarf einer eigenen Kultivierung.

Die Selbstbefreiung von Weltbildern scheint einem *kulturellen Naturgesetz* zu folgen: dem horror vacui. Nicht nur, dass die völlige Weltbildlosigkeit ein horror werden würde, sondern die Kultur erträgt kein Vakuum in diesen Fragen. Blumenberg fasste das mit seiner Regel der *Umbesetzung*:

⁹⁴ Hartung, Das Maß des Menschen, a.a.O., S. 344.

⁹⁵ A.a.O., S. 346.

Überkommene Fragen bleiben nicht ohne Antworten. Bestimmte Topoi der Kultur können und werden nicht *unbesetzt* bleiben.

Daher wäre ein Pathos der Befreiung *von* diesen Fragen vermutlich vergeblich – und das wird von Cassirer auch nicht betrieben. Denn was er zu *hoffen* wagt, ist klar und deutlich. Aber es ist einerseits von der fraglos paganen Vorgabe des Neuhumanismus geprägt, andererseits zuviel. Zuviel, sofern er von der Kultur eine ‚coincidentia oppositorum‘ erwartet, die die Theologie (Cusanus) allenfalls am Ende der Zeiten zu erhoffen wagte. Zudem sei nur angemerkt, dass die cusanische finale Identität für eine Symboltheorie erhebliche Probleme aufwerfen würde: da in Gott alle Unterschiede koinzidieren, wird es final keine Alterität mehr geben. Dass Gott dereinst ‚alles in allem‘ sei (1Kor 15,28), heißt, dass am Ende der Zeiten das Ende aller Zeichen droht. Der Preis wäre jedenfalls zu hoch: keine Symbole mehr. Das Regulativ der Koinzidenz suggeriert demnach zuviel und ist weder nötig noch wünschenswert. Es ist final differenzlos, und daher auch nicht geeignet für den politisch motivierten Rückgriff darauf. Daher träge es auch *nicht* das ‚Lebensgefühl‘, von dem Cassirer spricht: „Wir sahen, wie dieses Lebensgefühl sich vor allem als ‚Phasengefühl‘ äußert – so daß es das Ganze des Lebens nicht als einen schlechthin einheitlichen und stetigen Prozeß nimmt, sondern es durch ganz bestimmte Einschnitte, durch kritische Punkte und Zeiten unterbrochen sein läßt.“⁹⁶ Leben ist Synthese (in seiner kulturellen Form) gerade *aufgrund* der Unterbrechungen und Einschnitte, von denen es gezeichnet bleibt.

VII. Selbsterhaltung und -steigerung des Lebens als Kultur

Die Hoffnung auf eine höhere Einheit von Konflikt und Eintracht des Lebens zieht sich (nicht erst) seit Augustins Ordnungstheorie über Leibniz bis zu Cassirer und darüber hinaus, beispielsweise zu Ricoeur. Bei ihm war die stets wiederkehrende dialektische Formel dafür die ‚Konkordanz von Diskordanz und Konkordanz‘, letztlich eine an Hegel erinnernde Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung. Cassirers Intuition der Konfliktbearbeitung im Zeichen höherer (finaler oder vorausgesetzter) Harmonie zehrt von seiner Leibniz- oder Hegeltradition. J.M. Krois machte plausibel, dass diese Linie für die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ und den ‚Essay on Man‘ bestimmend ist.⁹⁷

⁹⁶ ECW 12, S. 192.

⁹⁷ Krois, Cassirer, a.a.O., S. 172ff.

Darüber hinaus führt allerdings die andere Linie, der Theorie konfligierender sozialer Kräfte, die bestimmt ist vom Antagonismus Mythos versus Nicht-Mythos (die im Mythos des Staates bestimmend wird). Die *interkulturellen* Differenzen seien nie so gravierend wie die ‚intersymbolischen‘, also die zwischen den symbolischen Formen (die daher auch stets ‚intra-kulturelle‘ Konflikte bedeuten). Krois meint „they are irreconcilable in principle“.⁹⁸ Daher ist Cassirer hier wohl (statt übel) auch nicht im Sinne der Aufklärungs-Teleologie eines steten Fortschritts in der Geschichte der Freiheit zu interpretieren.⁹⁹ Das wäre so überschießend wie vergeblich – nicht zuletzt 1943/44.¹⁰⁰

Die Stufenlogik wird allerdings vom späten Cassirer korrigierend erweitert durch die Einsicht in die *nicht stufenlogische Dialektik* symbolischer Formen des Lebens, die nicht als progressive Aufhebung, sondern als Antagonismus von Aufbau und Abbau strukturiert ist. Besonders deutlich wird das anhand der technisch erzeugten modernen Mythen (vgl. MS). Aber auch diese Dialektik kennt gegenüber dem teleologischen Aufbau kulturellen Lebens den *Abbau* nur als kulturellen *Verfall* – verständlicherweise, angesichts der Entwicklung der 30er und 40er Jahre.¹⁰¹ Die Verfallsthese zeigt sich dabei als das negative Pendant der normativen Teleologie.

So kann man bei Cassirer vermuten, dass er der Hoffnung folgt ‚wo die Gefahr ist, wächst das Rettende auch‘ (Hölderlin) – wobei sich indes stets die Kehrseite einstellt: Wo das Rettende ist, wächst die Gefahr auch, zumindest die Gefahrentoleranz. Die bei noch so großer Diskordanz immer noch größere Konkordanz ist (wie auch bei Ricoeur) keineswegs naiv gemeint, sondern ein dezidiertes ‚Gegensatz‘ gegen Krieg und Vernichtung. Es ist keine leerer Wunsch, sondern eine *Selbstbehauptung der Kultur* gegen die Barbarei des Zweiten Weltkrieges. *Diese* Selbstbehauptung ist *nicht* mehr diejenige Spinozas (gegen jede transitive Fremderhaltung), sondern sie ist ein Gegensatz zur Fremdvernichtung. Die Selbstbehauptung der Kultur gegen die Fremdvernichtung (und darin auch gegen die Vernichtung der Kultur) bildet *keinen* Gegensatz mehr von Selbst- und Fremderhaltung. Sie ist ein Gegensatz gegen von Menschen gemachte Inhumanität – gegen

⁹⁸ A.a.O., S. 173.

⁹⁹ So auch a.a.O., S. 175.

¹⁰⁰ Krois' Interpretation hingegen versteht Cassirers höhere Harmoniethese im Geiste Goethes als Bildung der Humanität mit dem Telos einer Befreiung der Menschheit im Sinne *Fausts*. Ob das viel plausibler ist? Cassirer-exegetisch ist das zwar möglich, aber wäre doch zuwenig, um in der Spätzeit der Symboltheorie, in den 40er Jahren, noch tragfähig zu scheinen, und das gilt a fortiori für die Zeit nach 1945.

¹⁰¹ Es erscheint mir daher als retrospektive Überinterpretation, Cassirers spätes Gewahrwerden des Konflikts der symbolischen Formen (im Versuch über den Menschen und im Mythos des Staates) bereits in der Philosophie der symbolischen Formen in gleicher Klarheit zu finden.

die Zerstörung des Lebens, vor allem des Lebens ‚der Anderen‘. Daher kann diese Selbstbehauptung auch nicht als Gegensatz zu Natur und Gott verstanden werden, sondern nur als Gegensatz zur Perversion der Humanität. Ihr wird daher a limine und normativ die Tendenz zur Fremderhaltung eingeschrieben. Sie ist eine Selbstbehauptung humaner Kultur als *Fremderhaltung*, einerseits intrakulturell als Miteinander der symbolischen Formen in ihrer Pluralität (auch Mythos?), andererseits *daher* auch interkulturell, a maiore ad minus. Diese Selbsterhaltung als *Fremderhaltung* (die man auch den Anderen *inkludierende*, also *inklusive* Selbsterhaltung nennen könnte) ist auch als *sinnvoll* zu verstehen, nicht als nackte Selbsterhaltung, die keinen semantischen Gehalt hat und daher für eine Ethik nicht tauglich wäre, sondern als kulturell imprägnierte ist sie Selbsterhaltung von Kultur gegen Barbarei. Daher kann sie auch getrost der (von Nietzsche eingeklagten) Neigung zur Selbststeigerung folgen. Denn Steigerung der Kultur ist Kultivierung menschlichen Zusammenlebens und kein Kampf aller gegen alle.

Die Kultur, die den Anderen nur als Feind wahrnehmen könnte, wäre auf kurz oder lang barbarisch. Das zeigt eine bemerkenswerte Parallelaktion. Ungefähr zeitgleich mit Cassirers Arbeit am ‚Essay on Man‘ hielt Heidegger seine Freiburger Vorlesung im Sommersemester 1943 ‚Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit‘.¹⁰² Im Abschnitt über ‚Leier, Bogen und Fackel‘ führt er die paradoxe Metapher auf Artemis zurück. Die Jägerin Artemis suche das Lebendige, damit es den Tod fände. Sie „trägt die Zeichen von Spiel und Tod – Leier und Bogen“.¹⁰³ So sehr man diese Interpretation bestreiten kann (wie oben geschehen), findet Heidegger dennoch eine bemerkenswerte Bestimmung dieses Paradoxes: „Artemis ist eine Bringerin des wesenhaften Streitens, der $\xi\rho\iota\varsigma$. Dieser Streit ist nicht nur unaufhebbar, sondern zum Wesen des Streitens gehört es, jeder Aufhebung und jedem Versuch zu einer solchen zu widerstreiten“.¹⁰⁴ *Widerstreit*, so Heidegger (als Lyotard avant la lettre?), ist gegenüber allen Versuchen einer Aufhebung *resistent*. Als Heidegger gegen Ende seiner Vorlesung auf ‚Bogen und Leier‘ zurückkommt, erörtert er die offene Frage nach deren ‚Harmonie‘.¹⁰⁵ „Die $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\acute{\alpha}$ besteht also nicht bloß im Zusammenspannen, so daß das Auseinanderstreben in die Entspannung von ihr unterschieden und höchstens das Gefügte bleibt, sondern zur $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\acute{\alpha}$ gehört das Auseinanderge-

¹⁰² M. Heidegger, Heraklit. 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Frankfurt a.M. 1979/²1987.

¹⁰³ A.a.O., S. 24ff, hier: 26.

¹⁰⁴ A.a.O., S. 26.

¹⁰⁵ A.a.O., S. 147, übersetzt das Fragment 51: „Nicht zusammenbringen sie, wie das Sichauseinanderbringen wesen soll, in dem es (im Auseinanderbringen seiner selbst) sich mit sich zusammenbringt; zurückspannend (-weitend) (nämlich das Sichauseinanderbringende) west die Fügung, wie es (das Wesen) im Anblick von Bogen und Leier sich zeigt“.

henlassen in die Entspannung“.¹⁰⁶ Statt Bogen und Leier in Spannung zu halten, scheint Heidegger die Harmonie in einer Auflösung zu sehen. Wie das mit der ‚Unaufhebbarkeit‘ des Widerstreits vereinbar sein soll, bleibt offen.

Mit dem Sitz im Leben von 1943 zu lesen sind so die Worte „Jeder Kampf und jeder Krieg ist eine Art und Abart der hier genannten $\xi\rho\iota\varsigma$ des Streitens, aber niemals ist dieser in seinem Wesen und notwendig wesensgleich mit ‚Kampf‘ und ‚Krieg““.¹⁰⁷ Damit wird Politik gemacht, auch Ökonomie; nicht selten wird Geschichte noch so geschrieben oder auch Wissenschaft organisiert: als exklusive Selbsterhaltung und -steigerung, auf Kosten Anderer. Statt mit ihnen, von ihnen und im Grenzwert (auch) für sie zu leben, wird die Erhaltung des Selbst auf Kosten der Anderen konzipiert und damit einerseits kurzatmig, andererseits im Grenzwert barbarisch. Was bei Heidegger als Selbstbehauptung in der Verfallenheit ‚Fremdvernichtung und Selbststeigerung‘ war, wurde von Cassirer unterlaufen durch seine Transformation des Selbstbehauptungstheorems. Seine Neigung zum Apollinischen (mit Verdrängung des Dionysischen) steht im Dienste der Selbsterhaltung der Kultur gegen die Barbarei, akut gegen die Fremdvernichtung im Zeichen neugermanischer Mythen. Seine Argumentation für die Selbsterhaltung der Kultur hat allerdings eine verschattete Kehrseite: die scharfe Exklusion im Namen der Toleranz (oder der Humanität), d.h. die Exklusion der Feinde der Kultur. Nur ist *diese* Exklusion so nötig wie wünschenswert – wenn man damit nicht die *Natur* ausschließt – die Natur, die wir sind und die unser Leben prägt.¹⁰⁸

Literaturhinweise

Cassirer, Ernst: An Essay on Man. A philosophical Anthropology, zit. nach G. Hartung, Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Weilerswist ²2004. Ders.: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Hamburg 1999ff. (zit. als ECW).

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd., 26.

¹⁰⁸ Daran wäre eigens zu arbeiten (etwa im Sinne der Naturphilosophien G. Böhmes und J. L. Nancys). Vgl. Hartung, Maß des Menschen, 363: „Cassirer bekommt *Leben* als das Andere des *Geistes* und die Naturseite des Menschen als die Vorgeschichte und Kehrseite seiner kulturellen Existenz aufgrund seiner erkenntnistheoretischen Prämissen nicht in den Blick. Er denkt den Menschen als Kulturwesen immer schon in Distanz zu seinen natürlichen Lebensbedingungen“.

- Ders.*: Nachgelassene Manuskripte und Texte, hg. von Klaus Christian Köhnke, Hamburg 1995ff. (zit. als ECN).
- Ders.*: Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935–1945, ed. by *Donald Phillip Verene*, New Haven 1979.
- Ders.*: Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon, in: *Max Dessoir*, Lehrbuch der Philosophie, Bd. 1, Die Geschichte der Philosophie, Berlin 1925, S. 7–138.
- Ders.*: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg 1996.
- Ders.*: Vom Mythos des Staates, Zürich 1949 (original: *The Myth of the State*, New Haven 1945).
- Heidegger, Martin*: Heraklit. 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Frankfurt a.M. 1979/²1987.
- Ders./Fink, Eugen*: Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67, Frankfurt a.M. 1970.
- Hogrebe, Wolfram*: Lassen sich philosophische Gedanken visualisieren? Ein Versuch zur Frage: Wie kommt das Böse in die Welt?, in: *Gottfried Boehm/Horst Bredekamp* (Hg.), Ikonologie der Gegenwart, München u.a. 2009, S. 67–82.
- Homer*: Illias IV, übers. von Hans Rupé, München 1961.
- Kahn, Charles H.*: *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.
- Kirk, Geoffrey Stephen* (Hg.): *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954.
- Korsch, Dietrich/Rudolph, Enno* (Hg.): *Die Präganz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Tübingen 2000.
- Krois, John Michael*: *Cassirer, Symbolic Forms and History*, New Haven/London 1987.
- Möckel, Christian*: *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Hamburg 2005.
- Moxter, Michael*: *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen 2000.
- Paetzold, Heinz*: *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Darmstadt 1994.
- Potempa, George*: *Bogen und Leier. Eine Symbolfigur bei Thomas Mann*, Oldenburg 1968.
- Renz, Ursula*: *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg 2002.
- Schaede, Stephan*: *Grundlagen I: Aristoteles*, in: *Petra Bahr/Stephan Schaede* (Hg.), *Das Leben I. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Band 1, Tübingen 2009.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph*: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, in: *ders.*, *Schriften von 1806–1813*, S. 275–360.

- Schwemmer, Oswald*: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997.
- Stoellger, Philipp*: *Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels – und das Übel der Ordnung. Ordnung und Außerordentliches in theologischer Perspektive*, in: *Brigitte Boothe* (Hg.), *Ordnung und Außer-Ordnung. Zwischen Erhalt und tödlicher Bürde*, Zürich 2008, S. 111–141.
- Ders.*: *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, S. 109–145.
- Ders.*: *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, S. 100–138.
- Ders.*: *Immanenzlust. Zur Entdeckung und Intensivierung der Immanenz des Lebens. Von Bruno über Spinoza zu Goethe*, in: *Petra Bahr/Stephan Schaede* (Hg.), *Das Leben I*, S. 385–430.
- Wheelwright, Philip*: *Heraclitus*, Princeton 1959.

Sonderdruck aus:

Das Leben

Historisch-systematische Studien
zur Geschichte eines Begriffs

Band 2

Herausgegeben von
Stephan Schaede, Gerald Hartung
und Tom Kleffmann



Mohr Siebeck 2012

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich.

Inhalt

Vorwort V

I. Diskurse – Bewährungen und Steigerungen

Olaf Breidbach
Leben und Lebensbegriff um 1900 3

Matthias Herrgen
„Leben“ bei Darwin und im Darwinismus 45

Peter Walkenhorst
Die Biologisierung der Nation. Nationalismus und Leben
im wilhelminischen Kaiserreich 61

Arne Grøn
Ein Leben zu führen. Kierkegaard und der Begriff des Lebens 81

Stephan Schaede
Tödliche Lebenslist und machtvolle Lebenslust im Zeichen
der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Einige Anmerkungen
zur Lebensbestimmung bei Friedrich Nietzsche 107

Volkhard Krech
„Geld oder Leben“ oder „Geld zum Leben“? Anmerkungen
zu zwei Rezeptionsvarianten der Philosophie des Geldes 135

Brigitte Boothe
Trieb, Wunsch und Beziehung. Psychoanalyse als
Wissenschaft vom Leben 145

<i>Georg Pfleiderer</i> Zum Lebensbegriff in der protestantischen Theologie um den Ersten Weltkrieg	185
---	-----

II. Wendungen und Brüche – Dekonstruktionen und Konstruktionen

A. Konstruktionen

<i>Reiner Anselm</i> Euthanasie oder: Vom guten Tod des Einzelnen zur Tötung im Namen des Kollektivlebens	225
---	-----

<i>Klaus von Beyme</i> Bildende Kunst, Religion und Leben	247
--	-----

<i>Heike Delitz</i> Konzepte des ‚Lebens‘ in der Architektur der Moderne	285
---	-----

B. Reflexionsformen

<i>Gerald Hartung</i> Lebensphilosophie	309
--	-----

<i>Friedemann Voigt</i> Psychologie, Kultur und Politik. Der Lebensbegriff in der Geschichtsphilosophie Oswald Spenglers	327
--	-----

<i>Gerald Hartung</i> Leben birgt Existenz. Helmuth Plessners Deduktion der Kategorien der Lebendigkeit	345
---	-----

<i>Christian Möckel</i> Phänomenologie „Husserl und Umfeld“	365
--	-----

<i>Matthias Wunsch</i> Das Lebendige bei Heidegger. Probleme seiner privativen Bestimmung	387
---	-----

<i>Philipp Stoellger</i> Leben in Form der Freiheit. Cassirers Philosophie des Lebens in symbolischen Formen	407
--	-----

<i>Andreas Hunziker</i> Ludwig Wittgensteins Hermeneutik menschlicher Lebensformen	441
---	-----

<i>Burkhard Liebsch</i> Leib und Leben. Im Blick der Phänomenologie (M. Merleau-Ponty) und der Epistemologie (G. Canguilhem)	463
--	-----

<i>Heike Delitz</i> ‚Leben‘ in der Soziologie. Zwei Klassiker-Lektüren	493
---	-----

<i>Tom Kleffmann</i> Theologie des Lebens	517
--	-----

Die Autoren	545
-------------------	-----

Personenregister	549
------------------------	-----

Sachregister	565
--------------------	-----