

Christian Möckel

# Die Philosophie Ernst Cassirers

Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter  
kultureller Lebensformen



**Meiner**

# CASSIRER-FORSCHUNGEN

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 18

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Christian Möckel

# Die Philosophie Ernst Cassirers

Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter  
kultureller Lebensformen

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-3439-1

ISBN 978-3-7873-3440-7 (eBook)

© FelixMeiner Verlag, Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# Inhalt

Vorwort .....	IX
---------------	----

## I.

### LEBEN UND FORM

Simmels Begrifflichkeit der Formung als Anstoß .....	3
›Leben‹ als Quell symbolischer Formen .....	23
Der Begriff der ›Lebensordnung‹ .....	55
Die Unterwerfung des Geistes unter den Willen .....	75
Das Ausdrucksphänomen .....	91
Geist und Leben .....	105

## II.

### POLITISCHES ALS LEBENS- UND KULTURFORM

Philosophie der Politik .....	129
Das Politische als philosophischer Gegenstand .....	161
Das ›Lebensgefühl‹ in der politischen Philosophie .....	173
Staatsbegriff des Deutschen Idealismus .....	189
Hegel-Bilder im Wandel .....	205
Die Bedeutung Hegels für die politische Philosophie .....	229
Die Kant- und Hegelvorlesungen im Exil .....	255

## III.

KULTURPHILOSOPHIE, KULTURWISSENSCHAFT,  
FORMWISSENSCHAFT

Kulturwissenschaften und ihr ›Lebensgrund‹ .....	293
Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten .....	311
›Objektivität der Ausdrucksfunktion‹ .....	325
›Basisphänomene‹ .....	345
Formenschau, Formenwandel und Formenlehre .....	367
›Lebendige Formen‹ und ›Formwissenschaft‹ .....	397
Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie .....	419
Philosophie, Wissenschaft, Wissenschaftsphilosophie .....	445

## IV.

FORMUNG, SYMBOLISIERUNG  
UND OBJEKTIVATION

Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ als Vorbild .....	467
Cassirer und Heidegger über Humanismus .....	493
Das Zusammenspiel von Körper, Gefühl und Symbolleistungen ...	511
Kunst und Sprache als symbolische Formen .....	527
Symbol und Symbolisches .....	545
Cassirer und Plessner über korrelative Beziehungen zwischen Sinn und Sinnlichkeit .....	565
Symbolische Formen als Wissensformen .....	591

## V.

## SYSTEM, STRUKTUR UND SYMBOL

Mythisch-magisches Denken als Kulturform und Symbolisierungsleistung .....	607
›Philosophie der symbolischen Strukturen‹ .....	631
System und Struktur .....	655
Cassirer und die strukturalistischen Linguisten .....	703

Quellenverzeichnis .....	737
Verzeichnis verwendeter Siglen .....	743
Literaturverzeichnis .....	745
Personenverzeichnis .....	779

Für Mia und Mero

## Vorwort

Die unter dem Titel *Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen* zusammengestellten zweidreißig Beiträge zur *Philosophie Ernst Cassirers* sind das Resultat langjähriger universitärer Forschungs- und Editionsarbeit. Sie wurden zum Einen mehrheitlich auf nationalen und internationalen Konferenzen vorgetragen, zum Anderen flossen sie vielfach in die universitäre Lehre des Verfassers ein, insbesondere an der Humboldt-Universität zu Berlin, an der Universität Hamburg und an der Universität Lissabon. Die Mehrzahl der Beiträge wurde in den vergangenen zwei Jahrzehnten, also zwischen 1996 und 2016, bereits einmal in Zeitschriften, Tagungs- und Sammelbänden im In- und Ausland veröffentlicht, zwei davon ausschließlich in russischer Sprache. Die Sammlung enthält aber auch sechs bislang unveröffentlichte Texte des Verfassers, drei von ihnen sollen 2018 zudem in fremdsprachigen Versionen erscheinen.

Obwohl sich die für die Sammlung ausgewählten Beiträge zu einem mehr oder weniger geschlossenem Bild der Grundzüge, Eigenheiten und innovativen Einsichten der Philosophie Cassirers fügen, läßt der Umstand, daß sie über einen so langen Zeitraum zu unterschiedlichsten Gelegenheiten und an verschiedensten Orten publiziert wurden, einige bislang noch gar nicht, diesen ihren systematischen Zusammenhang für den interessierten Leser bislang kaum deutlich werden, manch ein Text scheint nahezu >versteckt< abgedruckt worden zu sein. Dieser vom Verfasser als störend empfundene Mangel soll durch die vorliegende Sammlung behoben werden, nicht zuletzt auch verbunden mit der Erwartung, auf diese Weise die in ihnen vorgelegten Arbeitsergebnisse, Thesen und Hypothesen noch nachhaltiger in die philosophische Diskussion einbringen zu können. Dies betrifft im Besonderen die in den Beiträgen reichlich ausgewerteten und zitierten nachgelassenen Manuskripte und Texte Cassirers.

Die Beiträge wurden, um ihren inneren Zusammenhang deutlicher hervortreten zu lassen, nach fünf Schwerpunkten gruppiert, innerhalb derer sie eine chronologische Anordnung gefunden haben: *I. Leben und Form*, *II. Politisches als Lebens- und Kulturform*, *III. Kulturphilosophie, Kulturwissenschaft, Formwissenschaft*, *IV. Formung, Symbolisierung und Objektivierung* und *V. System, Struktur und Symbol*. Dem ersten Schwerpunkt sind Beiträge zugeordnet, die Cassirers unerwartete, sich durch sein gesamtes Werk ziehende Beschäftigung mit dem Lebensbegriff und dessen Abwand-

lungen dokumentieren, ebenso die originelle Ergänzung des Lebensbegriffs durch den der Form – bzw. des Geistigen – und den des Ausdrucks. Der zweite Schwerpunkt umfaßt Texte, die verschiedenen Aspekten sowohl von Cassirers Philosophie des Politischen als einer symbolischen Kulturform als auch seiner Beschäftigung mit verschiedenen historischen wie aktuellen Staatstheorien nachgehen, wobei seiner Hegelrezeption und der Auseinandersetzung mit den >Ideen von 1914< eine besondere Bedeutung zukommt. Der dritte Schwerpunkt versammelt Beiträge, die sowohl Cassirers wissenschaftstheoretischen Versuche einer Grundlegung der Kulturwissenschaft, unter Rückgriff auf eine Phänomenologie der Ausdrucksfunktion und auf den Form- und den Strukturbegriff, als auch sein Bemühen, die Philosophie der symbolischen Kulturformen zur Fundierung einer originellen philosophischen Anthropologie zu nutzen, zum Gegenstand haben. Außerdem thematisieren die Beiträge Cassirers Versuch einer metaphysischen Begründung seiner Philosophie der symbolischen Kulturformen, unternommen mit Hilfe der Lehre von den Basisphänomenen. Dem vierten Schwerpunkt sind Texte eingruppiert, die dem Grundkonzept der >Philosophie der symbolischen Formen< und ihren Grundbegriffen wie Symbolisches, symbolische Form, symbolische Prägnanz, Formtätigkeit bzw. symbolische Leistungen des Menschen gewidmet sind. Der abschließende fünfte Schwerpunkt umfaßt jüngste Arbeiten zum Verhältnis der Philosophie Cassirers zum Strukturalismus in der Linguistik und Ethnologie / Anthropologie und geht der Beziehung zwischen den Begriffen System, Struktur und Symbol bei Cassirer und den Strukturalisten nach.

Die zu fünf Schwerpunkten geordneten Beiträge bringen nicht nur wichtige systematische Bestandteile und Bezüge der Cassirerschen >Philosophie der symbolischen Formen< samt ihrer jahrzehntelangen Ausprägung bzw. Vertiefung zum Ausdruck, sondern auch entscheidende Aspekte der – durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft großzügig geförderten – langjährigen Forschungs- und Editionstätigkeit des Verfassers, wodurch die Schwerpunkte selbst eine gewisse, allerdings immer wieder unterbrochene, chronologische Ordnung bilden. Neben der Edition der von Cassirer während der Emigration gehaltenen Hegel- und Kantvorlesungen, die den Verfasser die letzten Jahre beschäftigt hat (daraus hervorgegangene Beiträge wurden dem II. Schwerpunkt zugeordnet),<sup>1</sup> gilt dies sowohl für die Recherchen zum Lebensbegriff als einem Urphänomen im Werk Cassirers (I. Schwer-

<sup>1</sup> E. Cassirer, Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte, Hrsg. von Ch. Möckel, in: ECN 16, Hamburg 2013; E. Cassirer, Vorlesungen und Vorträge zu Kant, Hrsg. von Ch. Möckel, in: ECN 15, Hamburg 2016.

punkt)<sup>2</sup> als auch für die historisch-kritische Edition nachgelassener Manuskripte und Texte zur Philosophie der Politik (II. Schwerpunkt),<sup>3</sup> nachgelassener Schriften zu den Ausdrucksphänomenen in ihrer Bedeutung für die Grundlegung der Kulturwissenschaften (III. Schwerpunkt) sowie für die Edition der Nachlaßmanuskripte zur symbolischen Prägnanz der Wahrnehmung als einem Grundstein von Cassirers Symbolphilosophie (IV. Schwerpunkt).<sup>4</sup> Die jüngst mit Paolo Rubini herausgegebenen Vorlesungen und Vorträge über rationalistische Philosophie spiegeln sich in den ausgewählten Beiträgen noch nicht wieder.<sup>5</sup>

Alle Beiträge wurden für den vorliegenden Band nochmals überprüft, sprachlich korrigiert und in der Zitierweise vereinheitlicht; Wiederholungen bestimmter Gedankengänge wurden der Lesbarkeit und Schlüssigkeit der einzelnen Texte wegen in der Regel nicht getilgt, gelegentlich wurden aber die Titel vereinfacht oder leicht modifiziert. In Zitaten anzutreffende eckige Klammern [...] weisen auf sachlich oder stilistisch bedingte Weglassungen bzw. Umstellungen in den zitierten Passagen hin. Der kommentarlose Sperrdruck und die französischen Anführungszeichen »« bzw. >< in den Zitaten verweisen auf Hervorhebungen in der wiedergegebenen Quelle, in den Texten selbst verantwortet sie der Verfasser. Die Schriften Ernst Cassirers werden grundsätzlich zitiert nach Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, 25 Bde., hrsg. von Birgit Recki, Hamburg 1998ff., und dies mit ECW und arabischer Band- sowie Seitenzahl; soweit andere Ausgaben herangezogen werden, erfolgt der Hinweis auf die entsprechenden Stellen in ECW. Die nachgelassenen Schriften einschließlich der Briefe an und von Cassirer werden nach Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, 18 Bde., hrsg. von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Hamburg 1995ff., hrsg. von Christian Möckel, Hamburg 2014ff., mit ECN und arabischer Band- sowie Seitenzahl zitiert.

Die hier zum Wiederabdruck gebrachten Texte finden eine sachliche Ergänzung durch die vom Verfasser kürzlich in 2., stark erweiterter Auflage veröffentlichen siebzehn Beiträge im Sammelband *Husserlsche Phänomeno-*

<sup>2</sup> Ch. Möckel, Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff, in: CF, Bd. 12, Hamburg 2005.

<sup>3</sup> E. Cassirer, Zu Philosophie und Politik, Hrsg. von J.M. Krois und Ch. Möckel, in: ECN 9, Hamburg 2008.

<sup>4</sup> E. Cassirer, Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und »Wiener Kreis«, Hrsg. von Ch. Möckel, in: ECN 4, Hamburg 2011.

<sup>5</sup> E. Cassirer, Descartes, Leibniz, Spinoza. Vorlesungen und Vorträge, Hrsg. von P. Rubini und Ch. Möckel, in: ECN 14, Hamburg 2018.

*logie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen*,<sup>6</sup> von denen mehrere der Beziehung Cassirers und seiner ›Philosophie der symbolischen Formen‹ zur Phänomenologie Husserls nachgehen. Der in ihnen manifestierte Blick des in Sachen Phänomenologie Recherchierenden auf diese Beziehung ist zwei Tatsachen geschuldet: zum Einen der objektiven, daß Cassirer Zeit seines Lebens die Phänomenologie rezipiert, geschätzt und sich mit einigen ihrer methodologischen Positionen identifiziert hat,<sup>7</sup> zum Anderen der subjektiven, daß den Verfasser neben der Edition des Cassirerschen Nachlasses und dem Engagement in der Cassirerforschung die interessierte Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls ebenfalls seit mehr als zwei Jahrzehnten immer wieder in Anspruch genommen und geprägt hat.<sup>8</sup>

Der Dank des Verfassers gilt den Herausgebern der Sammelbände und Zeitschriften und den jeweiligen Verlagen, in denen die Beiträge erstmals veröffentlicht wurden, für die freundliche Genehmigung ihres Wiederabdrucks. Herzlicher Dank gilt auch dem Felix Meiner Verlag, insbesondere seinem Cheflektor, Marcel Simon-Gadhof, für die allseitige Beförderung des Vorhabens, diese Sammlung erscheinen zu lassen.

*Christian Möckel*

Berlin Oktober 2018

<sup>6</sup> Ch. Möckel, *Husserlsche Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen*, 2., stark erweiterte Auflage, Berlin 2016.

<sup>7</sup> Ch. Möckel, ›Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten‹, in: ebd., 299–334.

<sup>8</sup> Siehe dazu P. Favuzzi/Y. Hamada/T. Klattenhoff, V. Nordsieck (Hrsg.), *Symbol und Leben. Grundlinien einer Philosophie der Kultur und Gesellschaft*, Berlin 2017, 7–44.

I.  
LEBEN UND FORM



# Simmels Begrifflichkeit der Formung

als Anstoß für eine ›Philosophie der symbolischen Formen‹

## 1. Einführung in die Thematik

Die vielfältige und nachhaltige Wirkung philosophischer Anregungen Georg Simmels auf Schüler und Zeitgenossen ist auf den Seiten der *Simmel Newsletter* schon mehrfach thematisiert worden.<sup>1</sup> In dem Zusammenhang kam gelegentlich auch ein sonderbares Muster dieser geistesgeschichtlichen Wirkung zur Sprache, wonach sich entscheidende Ideen und Begriffe Simmels in fast allen bedeutenden philosophischen Konzepten des Jahrhunderts finden, ohne daß sie als solche kenntlich gemacht würden bzw. ohne daß sich die jeweiligen Denker immer dieser Anregungen bewußt wären. Simmel selbst hatte das vorhergesehen, als er in sein Tagebuch die Sätze niederschrieb:

»Ich weiß, daß ich ohne geistigen Erben sterben werde (und es ist auch gut so). Meine Hinterlassenschaft ist wie eine in barem Gelde, das an viele Erben verteilt wird, und jeder setzt seinen Teil in irgend einen Erwerb um, der seiner Natur entspricht: dem die Provenienz aus jener Hinterlassenschaft nicht anzusehen ist.«<sup>2</sup>

Diese Voraussage dürfte sich am Beispiel seines Schülers Ernst Cassirer bestätigt haben, der wie Simmel zu den Begründern der neuen kulturphilosophischen Disziplin zählt.<sup>3</sup> Wichtige Ideen und Begriffe, von Simmel seit seiner *Philosophie des Geldes* (1900) entwickelt, können als Anstöße für Cassirer auf dem Weg zur ›Philosophie der symbolischen [Kultur-]Formen‹ betrachtet werden. Deshalb soll folgende These aufgestellt werden: das von Cassirer 1922/23 detailliert entworfene, über Hermann Cohen hinausweisende Programm einer Kulturphilosophie,<sup>4</sup> das in dem Satz zum Ausdruck kommt:

<sup>1</sup> Vgl. z. B. H.-J. Gawoll, »Impulse der Lebensphilosophie. Anmerkungen zum Verhältnis von Heidegger und Simmel«, in: SNL, Vol. 3 (1993), Nr. 2, 139–151; H.-J. Dahme, »Georg Simmel und Gustav Schmoller: Berührungen zwischen Kathedersozialismus und Soziologie um 1890«, in: SNL, Vol. 3 (1993), Nr. 1, 39–52.

<sup>2</sup> G. Simmel, »Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch«, in: Logos, VIII, 1919/20, zit. nach H.-J. Gawoll, »Impulse der Lebensphilosophie«, in: SNL, Vol. 3, a. a. O., 150.

<sup>3</sup> Siehe dazu im vorliegenden Band insbesondere die Beiträge unter Schwerpunkt III. Philosophie der Kultur und Kulturwissenschaft, 293 ff.

<sup>4</sup> Dieses Programm geht zurück auf Überlegungen zu einer »Philosophie des Symbolischen«, die Cassirer im Sommer 1917 zu Papier bringt. Siehe dazu A. Schubbach,

»Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur«<sup>5</sup>, ist von Simmel in nicht unerheblichem Maße vorgedacht worden. Das betrifft neben der Idee der Kultur als vielfältige Objektivation der Subjektivität/Seele und der zentralen Idee des Lebens bzw. der Lebensformen<sup>6</sup> u. a. den Formungsgedanken selbst, der aus kantianisch-cohenscher Tradition stammt, den Gedanken eigenständiger, verschiedene kulturelle Sachreihen bildender geistiger Energien<sup>7</sup> und die Idee eines symbolischen Verhältnisses in der Formung, d. h. des Zusammenhanges von Zeichen und Ideellem.

Der zu führende und einzulösende Nachweis, wonach von dem ›Lebensphilosophen‹ und ›Metaphysiker des Lebens‹ Simmel entscheidende Anregungen und Prägungen auf den Marburger Neukantianer ausgegangen sind, belegt zum Einen den Tatbestand, daß die diversen, sich als gegensätzliche verstehende philosophischen Systeme einer Epoche trotz aller Gegensätzlichkeit einen einheitlichen philosophischen Zeitstrom bilden und Wirkungen aufeinander ausüben. Ihre Abgrenzung und Gegenüberstellung erweist sich folglich nur bedingt als methodologisch sinnvoll. Zum Anderen vermag ein solcher Nachweis die Entstehungsbedingungen und die zeitlichen Formierungsetappen der 1917 erstmals in Umrissen skizzierten Kulturphilosophie Cassirers zu erhellen.<sup>8</sup>

Die Genese des Symbolischen. Zu den Anfängen von Ernst Cassirers Kulturphilosophie, (CF, Bd. 16), Hamburg 2016; siehe dazu auch Anm. 8 im vorliegenden Beitrag.

<sup>5</sup> E. Cassirer: PSF, I. Teil: Die Sprache (1923), in: ECW 11, Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz und J. Clemens, Hamburg 2001, 9.

<sup>6</sup> Bei Cassirer findet sich der für die Lebensphilosophie (Dilthey, Spengler) typische Verweis auf die philosophischen Auffassungen Goethes, die um den Begriff des Lebens und des Ganzheitlichen konzentriert sind. Kants Hinwendung zu den Begriffen Leben, Organismus und Zweckmäßigkeit erhebe ihn über den zeitgenössischen Geist der Mechanik. Siehe dazu E. Cassirer, Kants Leben und Lehre (1918), in: ECW 8, Text und Anm. bearbeitet von T. Berben, Hamburg 2001, 327 f.

<sup>7</sup> Den Ausdruck der »seelischen Energie«, »die die Erscheinungen« der Geldwirtschaft oder die des Lebens in nicht geldwirtschaftlich bestimmten Perioden trage, gebraucht Simmel z. B. schon 1900. (G. Simmel, Philosophie des Geldes [1900], Berlin 1958<sup>6</sup>, 480). Eine allgemein-beliebig einsetzbare »Kulturenergie« stehe bereit, die von bestimmten »Kulturfaktoren« (Geld) aktiviert werden kann. (Ebd., 494) Cassirer wird die symbolischen Formen ähnlich als seelische bzw. geistige Energien beschreiben. Vgl. dazu auch: E.W. Orth, »Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus«, in: Reports on Philosophy, (Warschau/Krakau), Nr. 14 (1991), 116.

<sup>8</sup> Sie sind bis auf den heutigen Tag [d. h. 1996 – C.M.] nur andeutungsweise frei gelegt und es wird noch immer auf die Anekdote verwiesen, die von E. Gawronsky, einem Schüler und Freund Cassirers, 1946 in dessen Bericht über diese Umstände erzählt wird: »Als der Verfasser [Gawronsky – C.M.] des vorliegenden Aufsatzes kurz nach dem Ersten Weltkrieg Cassirer wieder traf, steckte dieser schon tief in der Arbeit an seinem neuen Buch. Cassirer erzählte, wie ihm im Jahre 1917, als er gerade in eine Straßenbahn stieg, um nach

Wichtige Ideen und Begriffe, die Simmels kulturphilosophisches bzw. kulturkritisches Konzept seit 1910 tragen und prägen, und die auf die eine oder andere Weise in der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ Cassirers nach 1922 wiederkehren, werden an Hand seiner lebensphilosophisch-metaphysischen Kant-Kritik formuliert. Dieser Zusammenhang mit einer kritischen Rezeption Kants – und Cohens – gilt auch für die ›Philosophie der symbolischen Formen‹: Einige deren Ideen hatte sich Cassirer nicht zuletzt an Hand der Interpretation von Kants *Kritik der Urteilskraft* erarbeitet, wobei er von Cohens Kant-Verständnis geleitet war.<sup>9</sup> Die wichtigen Ankündigungen der zukünftigen Philosophie schon in den Kant-Arbeiten von 1912 und 1916/18 dürften jedoch nicht ohne Anregungen durch Simmel zustande gekommen sein. Steht der mit seinem Kant-Verständnis bzw. der Transformation der Kantschen Philosophie von 1902/04 doch nicht allein, was sich teilweise in Cassirers Würdigungsbeitrag über Cohen (1912)<sup>10</sup> und in seinem Buch *Kants Leben und Lehre* (1916/18) wiederfindet. Auch Cohen bleibt nicht bei einer orthodoxen Kant-Auslegung stehen.<sup>11</sup> Beide fassen die Wissenschaft als eine der geschichtlich gewordenen, sich objektivierenden Kulturtatsachen auf, die dem Menschen als Kulturmächte gegenüber treten. Folglich mußte Cassirer bei seinen beiden Lehrern Simmel und Cohen nicht einfach »zwischen [...] zwei sich ausschließenden Mög-

Hause zu fahren, der Plan einer ›Philosophie der Symbolischen Formen‹ aufleuchtete. Als er wenige Minuten später zu Hause ankam, stand die Konzeption dieses neuen großen Werkes fertig vor seinem geistigen Auge, mit allen Einzelheiten, wie er den Plan dann im Laufe der nächsten 10 Jahre ausarbeitete.« (D. Gawronsky, »Ernst Cassirer: Leben und Werk«, in: Ernst Cassirer, Hrsg. von P.A. Schilpp, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966<sup>2</sup>, 18). Unabhängig vom Wahrheitsgehalt der Episode stellt sich die Frage, ob eine so komplizierte und tief sinnige Konzeption, die ganz entscheidend über den Kantianismus der Marburger Schule hinausgeht quasi aus dem Nichts geboren werden konnte, oder ob hier nicht Ideen zur Reife gelangten, die vorher schon vorlagen, sowohl im frühen philosophischen Werk Cassirers als auch im philosophischen Werk seines Lehrers Simmel. Siehe dazu auch Anm. 4 im vorliegenden Beitrag.

<sup>9</sup> Auf diesen Zusammenhang hatte u. a. Jaromir Danek in seinem Buch über die Entwicklung des Neukantianismus hingewiesen: J. Danek, *Transformation de la philosophie transcendentale: le néokantianisme et sa fondation épistémocritique*, (Logos et éthos. Études philosophiques), Université Laval, vol. I, Québec 1989, 107, 114–119.

<sup>10</sup> E. Cassirer, »Herman Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie« (1912), in: ECW 9: Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921), Text und Anm. bearbeitet von M. Simon, Hamburg 2001, 119–138.

<sup>11</sup> »Es gibt heute keine Kantianer mehr. Cohen gilt für orthodox, aber er weicht immer mehr von ihm ab u[nd] von mir kann ich wohl sagen, daß ich keinen Kantschen Satz ganz ohne Vorbehalt unterschreiben könnte [...]« – P. Natorp an E. Husserl, 8.III. 1897, in: E. Husserl, Briefwechsel, Hrsg. von K. Schumann in Verbindung mit E. Schumann, (HuaDok III), Bd. V: Die Neukantianer, Dordrecht-Boston-London 1994, 51.

lichkeiten wählen«. <sup>12</sup> Deshalb sollen die Gemeinsamkeiten in den Kant-Arbeiten beider Kulturphilosophen einen der beiden Schwerpunkte der vorliegenden Untersuchung bilden.

Den Themen der vielfältigen Formungsenergien von Kulturwelten, ihres infolgedessen fragmentarischen Charakters und der symbolischen Beziehungen im Kulturprozeß, wie sie in Simmels kulturphilosophischen Schriften nach 1910 zum Ausdruck kommen und von Cassirer mit großer Wahrscheinlichkeit zur Kenntnis genommen werden, wovon zumindest spätere Bemerkungen zeugen, ist der zweite Schwerpunkt gewidmet. In dem Zusammenhang wird auch auf Cassirers kritische Simmel-Würdigung von 1928 eingegangen, in der die eigenartige Zurückhaltung, mit der er von seinem Lehrer – und Kollegen – aus der Berliner Zeit spricht, erneut hervortritt. Bei aller geäußerten Sympathie für den Kulturphilosophen Simmel, die in dem nachgelassenen Manuskript »>Geist< und >Leben<< <sup>13</sup> (1928) und in der 5. Studie *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) anklingt, hat sich Cassirer niemals zu Anregungen durch ihn bekannt.

Der Text von 1928 bietet zwar eine sehr weitreichende Würdigung des späten Simmel, vermeidet jedoch konsequent jegliche Aussage, die auf Anregungen durch Simmel bei der Herausbildung der >Philosophie der symbolischen Formen< schließen ließen. Er erweckt lediglich den Eindruck, daß Simmel in den späten Arbeiten ebenfalls, parallel zu ihm bis dicht an das Verständnis des Symbolischen <sup>14</sup> und der symbolischen Form herangekommen war, wegen seiner nunmehr metaphysischen Grundauffassung das symbolische Verhältnis von Form/Idee/Ideellem und Leben aber letztendlich nicht im Sinne der >Philosophie der symbolischen Formen< zu lösen vermochte. Das fehlende Bekenntnis zu Simmel steht in einem offensichtlichen Mißverhältnis zum Bekenntnis zu Cohen, das bekanntlich das Hinaus-schreiten über dessen Philosophie überdauert.

Der Gedanke, Simmel müßte Anstöße für Cassirers >Philosophie der symbolischen [Kultur-] Formen< gegeben haben bzw. in beider Philosophie träten zumindest Parallelen auf, wurde in der Simmel- und Cassirer-Rezep-

<sup>12</sup> E.W. Orth, »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen«, in: E. Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Hrsg. von E.W. Orth, Leipzig 1993, 13. »Beachtlich ist jedoch die Gemeinsamkeit zwischen Simmel und Cohen.« – Ebd., 12.

<sup>13</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »>Geist< und >Leben<< (1928), in: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, Hrsg. von J.M. Krois unter Mitwirkung von A. Appelbaum, R.A. Bast, K. Ch. Köhnke, O. Schwemmer, Hamburg 1995, 8–18.

<sup>14</sup> Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag »Symbol und Symbolisches im Denken Cassirers«, 545–564.

tion jedoch schon öfter ausgesprochen, meist als Vermutung oder Hinweis.<sup>15</sup> Die einzige konkrete Untersuchung des Themas hat bislang [d. h. 1996 – C.M.] E.W. Orth in seinem Beitrag »Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus« 1991 unternommen. Er arbeitet – vor allem an Hand Simmels *Philosophie des Geldes* (1900) – eine Reihe von strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen den ursprünglich neukantianisch geprägten philosophischen Auffassungen beider heraus, die die These nahelegen, »daß Cassirers Philosophie der symbolischen Formen von Simmel positiv beeinflusst ist.«<sup>16</sup> Auch spätere Stellungnahmen Orths zu Cassirer kommen auf das Thema zurück.<sup>17</sup>

Diejenigen Lebensumstände, die die persönliche Beziehung zwischen Simmel und dem um 16 Jahre jüngeren Cassirer betreffen, können zwar nicht als hinreichendes, wohl aber als wichtiges Indiz dafür gelten, daß eine geistige Orientierung an dem Älteren stattgefunden hat. Dazu gehört die Tatsache, daß Cassirer 1894 bei Simmel in Berlin Kant-Vorlesungen hörte und von diesem auf Cohen und Marburg verwiesen wird.<sup>18</sup> Nach seinen Marburger Jahren – und von einer kurzen Münchner Episode 1902/03 unterbrochen – lebte Cassirer von 1899 bis 1919 wieder in Berlin, bis 1914 auch die Wirkungsstätte Simmels. Ob er im WS 1902/03 dessen Berliner Kant-Vorlesungen hörte, ist eher unwahrscheinlich, aber für den Umstand, daß beide miteinander in Kontakt stehen, gibt es Hinweise.

<sup>15</sup> Er findet sich u. a. 1968 bei M. Landmann und bezieht sich auf die Annahme je eigener Logiken in den unterschiedlichen kulturellen Welten (M. Landmann, »Vorwort des Herausgebers«, in: G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Hrsg. und eingeleitet von M. Landmann. Neuausgabe 1987 mit einem Nachwort von K.Ch. Köhnke, Frankfurt/Main 1987, 18 f.), K. Ch. Köhnke behauptet 1992 einen Einfluß von Simmels Theorie der Moderne auf Cassirer (K.Ch. Köhnke, »Vorbemerkungen zu Georg Simmels »Das individuelle Gesetz««, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1993/2, 317 f.). Demgegenüber weist R.A. Bast 1993 auf den prinzipiellen Unterschied in den Folgerungen, die Simmel und Cassirer aus der »Tragödie der Kultur« ziehen, hin (R.A. Bast, »Einleitung«, in: E. Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hrsg. von R.A. Bast, Hamburg 1993, XXXV). A. Graeser sieht die Folgen technischer Naturbeherrschung, die Cassirer problematisiere, schon bei Simmel herausgestellt. (A. Graeser, *Ernst Cassirer*, München 1994, 104) An Hand des Manuskriptes von 1928 stellte J.M. Krois 1994 auf einer Simmel-Tagung zehn Thesen zu Cassirers Interpretation der (Lebens-)Philosophie Simmels vor. (V. Krech, »Georg Simmels Philosophie – Ein Tagungsbericht«, in: *SNL*, Vol. 4, Nr. 2, Winter 1994, 178).

<sup>16</sup> E.W. Orth, »Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus«, in: *Reports on Philosophy*, a. a. O., 116.

<sup>17</sup> Für Orth besteht kein Zweifel daran, daß »Simmel [...] von Cassirer [nach dem Besuch dessen Berliner Vorlesungen im Jahre 1894] nicht vergessen [wird].« – E.W. Orth, »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen«, in: E. Cassirer, *Geist und Leben*, a. a. O., 11 f.

<sup>18</sup> D. Gawronsky, »Ernst Cassirer: Leben und Werk«, in: *Ernst Cassirer*, a. a. O., 2 f.

Für die Beziehungen der seit 1906 gemeinsam an der Berliner Friedrich-Wilhelm-Universität Lehrenden spricht der Versuch, zu dritt mit dem Privatdozenten M. Frischeisen-Köhler ein gemeinsames Kolleg abzuhalten, was die Berliner Fakultät jedoch nicht gestattet.<sup>19</sup> Die mit dem *Logos*-Projekt 1909/10 verbundene Diskussion um eine zeitgemäße Kulturphilosophie als einer Antwort auf wahrgenommene Gefährdungen dürfte ihre Wirkung auch bei Cassirer hinterlassen und ihn u. a. auf Simmels Aufsatz »Der Begriff und die Tragödie der Kultur« (*Logos* II, 1911/12) aufmerksam gemacht haben. Auch dessen Idee, über die angestrebte Interdisziplinarität die Einheit von Welt, Wissenschaft und Philosophie im Namen einer kulturphilosophischen Anstrengung zu restituieren,<sup>20</sup> ist bei Cassirer auf fruchtbaren Boden gefallen. 1910 wird er von Simmel zur Mitarbeit am *Logos* aufgefordert.<sup>21</sup>

Die Zeitschrift gestaltet sich bekanntlich für Simmel zum wichtigsten Forum seiner späten kulturkritischen und metaphysischen Aufsätze, auf die Cassirer sowohl 1928 als auch 1942 Bezug nimmt.<sup>22</sup> Im Band VII (1917/18) erscheint der erste Beitrag aus der Feder Cassirers (»Hölderlin und der deutsche Idealismus«). Außerdem wird seine Kant-Ausgabe rezensiert, im Band VIII bespricht R. Körner sein Kant-Buch (1918). 1924/25 wird Cassirer – für den verstorbenen P. Natorp – als Mitarbeiter kooptiert.

## *2. Transformation der Philosophie Kants bei Simmel und Cassirer. Ein erster Schritt zur >Philosophie der symbolischen Formen<*

Die Kritik, die Simmel 1902/04 in seinen Kant-Vorlesungen an dessen >intellektualistischer< Weise des Philosophierens übt, die »die für das Denken gültigen Normen als auf allen Lebensgebieten gültig zu erweisen« trachte, bereitet eine wichtige Erweiterung der drei Kantschen Kritiken unserer

<sup>19</sup> J.M. Krois, »Ernst Cassirer 1874–1945«, in: J.M. Krois/G. Lohse/R. Nicolaysen, Die Wissenschaftler. Ernst Cassirer, Bruno Snell, Siegfried Landshut, (Hamburgische Lebensbilder, Bd. 8), Hamburg 1994, 15.

<sup>20</sup> R. Kramme, »Brücke oder Trost? Zu Georg Simmels Engagement für den >Logos««, in: SNL, Vol. 3, Nr. 1, Sommer 1993, 65.

<sup>21</sup> E. Cassirer an J. Cohen vom 16. Januar 1910, Angabe nach: R. Kramme, »Brücke oder Trost?«, ebd., 71.

<sup>22</sup> Die Auseinandersetzung mit Simmels >Metaphysik des Lebens< greift auf zwei Kapitel aus dessen letztem Buch *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (München und Leipzig 1918) und, so lassen Formulierungen vermuten, auf die beiden kulturkritischen Aufsätze von 1911 und 1918 zurück. (E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 215, 217). Die 1942 veröffentlichte Simmel-Kritik bezieht sich nur noch auf den Aufsatz »Der Begriff und die Tragödie der Kultur« (1911).

höheren Gemütsvermögen vor, die Cassirer aufnimmt und zur ›Kritik der Kultur‹ weitergestaltet. Für Simmel ist Philosophie bzw. Wahrheit bei weitem nicht identisch mit [Natur-]Wissenschaft, d. h. mit begrifflich-logischer Geistigkeit.<sup>23</sup> Konsequenterweise bezeichnet er 1904 den Intellektualismus Kants als einen »logischen Fanatismus, der dem gesamten Leben die Form mathematischer Exaktheit aufdrängen möchte« und der ein »auf das Logisch-Begriffliche gestelltes geistiges Lebensgefühl« zum Ausdruck bringe.<sup>24</sup> Leben ist für Simmel mehr als Logos: es ist auch Gefühl und Seele.<sup>25</sup> Diese Kritik, die ebenfalls gegen Cohens Kant-Interpretation gerichtet ist, wiederholt Cassirer de facto 1922 in seinem reifen Entwurf zur ›Philosophie der symbolischen Formen‹.

Das Konzept einer Logik der symbolischen Kulturformen entwerfend, der sich die Logik der theoretischen Erkenntnis ebenso einordnet wie die Logik des Mythos oder die Logik der Sprache, hält er Cohens Identifikation der Logik mit der Logik der reinen Erkenntnis und diese mit der »Logik der mathematischen Naturwissenschaft« nunmehr für zu eng,<sup>26</sup> für das Thema auf eine einzige »›Modalität‹ der geistigen Auffassung und geistigen Formung« reduzierend.<sup>27</sup> Was Cassirer dann in der Einleitung zum I. Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* mit der Ankündigung, Kants bzw. Cohens dreiteilige Vernunftkritik zu erweitern, zu überwinden trachtet, ist vor allem die Beschränkung der Objektivität bzw. Objektivation auf wissenschaftliche Erkenntnis, auf ihren »rein logisch bestimmten Gegenstand«.<sup>28</sup> Die eine und allgemeine menschliche Vernunft Kants erfährt nun ihre Historisierung und Spezifizierung in viele ›Logiken‹, ohne daß der Gedanke eines funktionalen Gesamtzusammenhanges aufgegeben wird.

Für einen solchen Schritt habe Kant selbst die Richtung vorgegeben, betont Cassirer im Anschluß an Simmel. Der bezieht das 1904 auf die Anerkennung der »Selbständigkeit des Gefühls, [der] das Leben beherrschenden Macht des Willens [d. h. weiterer Seelenenergien – C.M.]«.<sup>29</sup> Die Alternative: Sittlichkeit (d. h. Pflicht) oder egoistisches Glück ablehnend, hebt

<sup>23</sup> G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), Berlin-New York 1989<sup>9</sup>, 27.

<sup>24</sup> G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, Berlin 1904, 6.

<sup>25</sup> »Es fehlt diesem Weltbild völlig die Mitwirkung des Gefühls und jener geheimnisvollen, unmittelbaren Beziehung der Seele zum Kern des Seins [...]. Vielmehr, die Wirklichkeit ist mit der Summe der intellektuellen Begreiflichkeiten abgeschlossen.« – Ebd., 74.

<sup>26</sup> E. Cassirer, »Die Begriffsform im mythischen Denken« (1922), in: ECW 16: *Aufsätze und kleine Schriften* (1922–1926), Text und Anm. bearbeitet von J. Clemens, Hamburg 2003, 5.

<sup>27</sup> Ebd., 8.

<sup>28</sup> E. Cassirer, *PSF*, I. Teil: *Die Sprache* (1923), in: ECW 11, a. a. O., 8.

<sup>29</sup> G. Simmel, *Kant* (1904), a. a. O., 5.

Simmel als wichtigen philosophischen Fortschritt hervor, daß bei Kant Tugend und Glücksstreben als zwei selbständige Strömungen des Lebens von verschiedenen Ausgangspunkten auf unterschiedliche Ziele weisen. Jede der Strömungen ruhe in sich und erfahre ihre Geltung nur aus sich heraus. Diese Verselbständigung der einzelnen Triebe, die in die Moderne weise,<sup>30</sup> müsse auch auf einen eigenständigen religiösen Trieb und folglich auf die Religion als eigenständiges [Wert-]Gebilde ausgedehnt werden.<sup>31</sup>

Eine nahezu analoge Deutung nimmt Cassirer später vor. Indem Kant das wahrhafte System der Vernunft im Ganzen von drei Kritiken entwarf, habe er die Enge des logischen Gegenstandes schon selbst empfunden. Im intelligiblen Reich der Freiheit, im Reich der Kunst und im Reich der organischen Naturformen trete »je eine neue Seite der Wirklichkeit heraus«, heißt es z. B. 1923.<sup>32</sup> Cassirer spricht bereits 1912 – in Anlehnung an Cohen – bei Kant von einem »umfassenden System der Geltungswerte« der Wahrheit, innerhalb dessen die theoretische Vernunft den Geltungsarten der Subsysteme Ethik und Ästhetik/Teleologie gegenüberzustellen sei.<sup>33</sup> Der Gedanke weist schon auf die zukünftige »Kritik der Kultur« hin. Hier klingt die von Simmel 1904 geforderte Unterscheidung und getrennte Betrachtung unterschiedlicher Vermögen als eigenständiger, autonomer »seeleischer Energien« an.

Bezeichnend für das Vordringen zur »Philosophie der symbolischen Formen« sind auch Cassirers Aussagen zu Kants Ästhetik, da sich in ihnen der spätere philosophische Ansatz schon abzeichnet. Im Kunstwerk werde ein »eigentümliches Sein« lebendig, d. h. ein weiterer, ein dritter Geltungswert, der in eine entsprechende bildende Funktion verwoben ist. Die »Welt der ästhetischen Phantasie« stammt »aus einem eigentümlichen Prinzip des Aufbaues [...], das selbständig eine neue gegenständliche Welt aus sich hervorgehen läßt.«<sup>34</sup> Die Kunst gilt Cassirer 1912 geradezu als Modellfall für die geistige Formung einer Welt mit einem bestimmten Geltungswert.

In Einklang mit dem Simmel von 1904 knüpft Cassirer auch 1916/18 erneut an den Gedanken an, daß wir es bei den oberen Erkenntnisvermögen Verstand (Natur), Vernunft (Sittlichkeit) und Urteilskraft mit selbständigen Vermögen, mit »reinen [...] Energie[n] des Denkens«, »eigene[n] Prinzip[ein]« (Apriori) des Gemüts zu tun haben.<sup>35</sup> Er ist um den Nach-

<sup>30</sup> Ebd., 123–124.

<sup>31</sup> Ebd., 129–130.

<sup>32</sup> E. Cassirer, PSF, I. Teil: Die Sprache (1923), in: ECW 11, a. a. O., 8.

<sup>33</sup> E. Cassirer, »Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie« (1912), in: ECW 9: Aufsätze und kleine Schriften (1902–1926), a. a. O., 129 f.

<sup>34</sup> Ebd., 137.

<sup>35</sup> E. Cassirer, Kants Leben und Lehre (1918), in: ECW 8, a. a. O., 3, 262.

weis bemüht, wonach in Kants Philosophie die Idee »einer systematischen Bedeutungsdifferenz der Kulturgebiete« angelegt oder gar schon ausgesprochen ist.<sup>36</sup>

In ihren kritischen Würdigungen Kants weisen Simmel und Cassirer also unisono auf zwei weiterzuführende Anknüpfungspunkte hin: auf die idealistische Idee der geistigen Formung von Wirklichkeit (die »Kopernikanische Wende« und die transzendente Methode in Cohens Interpretation im Auge habend) und auf den bei Kant vorgefundenen Gedanken mehrerer »innerer Energien«, die gleichberechtigt »Welt[en]« formen. Den Vorzug des Kantischen Idealismus als der Einsicht, daß unserer Verstand, unserer Geist nicht ein Abspiegeln von Gegebenem, sondern eine gesetzmäßige, formende, bildende und somit erzeugende Tätigkeit verrichtet, bestimmen Simmel und Cassirer fast wortgleich, und das weitgehend im Sinne Cohens.

Dabei wird von Simmel – zumindest 1904 – der Gedanke eines ursprünglichen Zusammenhanges von formender Tätigkeit des Geistes, geformtem Material und Bildung des Materials in der Formung ausgesprochen:

»Die formende Tätigkeit unseres Geistes enthüllt sich so als die Bedingung der elementarsten Vorstellungen, als die Bildnerin dessen, was wir unbefangenerweise als das schlechthin gegebene Material unserer Erkenntnisse hinzunehmen pflegen. Der [...] Gedanke: daß jegliche Form der Dinge [...] ein Tun des erkennenden Geistes ist, bildet den eigentlichen Kern des Kantischen »Idealismus« [...].«<sup>37</sup>

Im Vorwort zum Kant-Buch konstatiert Cassirer 1918, daß für ihn der methodische Grundgedanke der Cohenschen Kant-Deutung, die Auffassung der transzendentalen Methode als ein Erzeugen des Gegenstandes, gültig bleibe.<sup>38</sup>

Das idealistische, ursprünglich-bildende Prinzip habe Kant – so Simmel – auch auf die praktische Philosophie angewandt.<sup>39</sup> Cassirer seinerseits betont 1912, Kant habe das idealistische Prinzip der Erzeugung des

<sup>36</sup> Ebd., 310.

<sup>37</sup> G. Simmel, Kant (1904), a. a. O., 37–38; »[...] Form [...] ist, auf die Funktion hin angesehen, die sie verwirklicht, die Vereinheitlichung des Stoffes; sie ist die Überwindung des isolierten Fürsichseins seiner Teile [...].« (Ebd., 38) »Es ist ein grundlegender Gedanke von wunderbarer Tiefe: wir erkennen den Gegenstand, indem wir ihn als Gegenstand erzeugen.« (Ebd., 40)

<sup>38</sup> E. Cassirer, Kants Leben und Lehre (1918), in: ECW 8, a. a. O., IX.

<sup>39</sup> So hebt Simmel als Verdienst Kants hervor, auch die Sittlichkeit als eine spontane und formende Kraft unseres Innern aufgefaßt zu haben. D. h., auch in der praktischen Philosophie löse Kant alles in Tätigkeit, Energie, Formung innerer Kräfte auf. – G. Simmel, Kant (1904), a. a. O., 90.

Gegenstandes auf die ästhetisch-teleologische Urteilsfunktion des Geistes ausgedehnt. Nun, so geht er 1923 konsequent weiter, gelte es, das Prinzip des geistigen Bildens mit gleichem Recht auf »jede Richtung und auf jedes Prinzip geistiger Gestaltung« zu übertragen,<sup>40</sup> denn »jede echte geistige Grundfunktion hat mit der Erkenntnis den einen entscheidenden Zug gemeinsam, daß ihr eine ursprünglich-bildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft innewohnt.«<sup>41</sup>

Der Frage vielfältiger Typen geistiger Formung hatte sich Simmel auch über die Kritik von Kants Aprioritätslehre genähert. Hierbei kommt er zu dem Ergebnis, daß unsere geistigen Energien eine Vielzahl von formenden Apriori enthalten, die wir nachträglich reflektierend rational-begrifflich deuten, da sie dem vorausgehende, objektive, übersubjektive, spontan in uns wirkende Kräfte seien.<sup>42</sup> In der Annahme von Apriori ausschließlich in der Sphäre wissenschaftlicher Erfahrung von Natur sieht Simmel eine der Beschränktheiten Kants, die zu überwinden sind. Er bringt die Gewißheit zum Ausdruck, daß auch die historischen Tatsachen jeweils durch die »Formung eines gegebenen Stoffes nach gefühlsmäßigen, intellektuellen, politischen, psychologischen, ethischen Kategorien« hervorgegangen sind.<sup>43</sup> Simmel sieht 1904/05 die Ausformung des psychologischen, d. h. empirisch-alltäglichen, und des geschichtlichen Weltbildes – neben dem naturwissenschaftlich-objektiven – von entsprechenden inneren Energien geformt. Die Vielfältigung möglicher Typen von Weltbildung hat ebenfalls mit der Frage der Etablierung gleichberechtigter Geisteswissenschaften zu tun. Mit ihr bietet Simmel bereits einen Ausblick auf die spätere »Philosophie der symbolischen [Kultur-]formen«.

Denn was für die Geschichte gilt, gelte auch für das Recht, das Kunstverständnis, die Psychologie und die Religion. Auf sie alle wirken Formen bzw. Apriori beim Zustandekommen als erfahrbare Tatbestände ein.<sup>44</sup> D. h., die a priori bestimmten Weisen der Formungstätigkeit werden als jeweils eigenständiges, eigengesetzliches Bilden in Naturerkenntnis, Kunst, Religion, Moral etc. verstanden, welche sie als geistig-ideelle Kulturgebilde damit erst schafft. Die verschiedensten Formungsgesetze machen das »unmittelbare

<sup>40</sup> E. Cassirer, PSF, I. Teil: Die Sprache (1923), in: ECW 11, a. a. O., 8.

<sup>41</sup> Ebd., 7.

<sup>42</sup> G. Simmel, Kant (1904), a. a. O., S. 20.

<sup>43</sup> Ebd., 24; Es gelte aufzuweisen, »daß der Geist auch das Bild des geistigen Daseins, das wir Geschichte nennen, durch die nur ihm, dem erkennenden, eigenen Kategorien souverän formt.« – G. Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie (1905), München und Leipzig 1921<sup>4</sup>, VII.

<sup>44</sup> G. Simmel, Kant (1904), a. a. O., 25.

Leben< des Menschen aus.<sup>45</sup> Cassirer faßt zunächst die Kunst als die exemplarische symbolische Form auf,<sup>46</sup> da im Kunstwerk ein symbolisches Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem vorliege und die künstlerische Tätigkeit in ihm einen symbolischen Ausdruck des Grundverhältnisses der Gemütskräfte zu Wege bringe.<sup>47</sup> 1922/23 unterscheidet er dann die Erkenntnisfunktion, die Funktion des sprachlichen Denkens, die Funktionen mythischen und religiösen Denkens und die Funktion der künstlerischen Anschauung als kulturelle Gestaltungsweisen von Welt. Simmel, bei dem die Sprache als Formungsweise von Welt fehlt, hatte schon 1904/05 Geschichte, Recht, Psychologie – d. h. empirisches Alltagsbewußtsein – und Moral in den Rang von Kulturformen erhoben, nachdem von ihm 1900 die >Geldkultur< als eine wichtige symbolische Form beschrieben worden war.<sup>48</sup>

Die von Simmel unterschiedenen ideellen Weltgebilde lassen in der Tat einen Ausblick auf die bei Cassirer herausgearbeiteten und untersuchten symbolischen Kulturformen zu, die – im Unterschied zu dessen fragmentarischen, »ontologisch auf derselben Stufe« stehenden >Welten<<sup>49</sup> – allerdings eine genetische oder wertmäßige Hierarchie bilden, die im rational-naturwissenschaftlichen Weltbild ihren Höhepunkt erreicht.<sup>50</sup> Die unterschiedlichen >Welten<, die am gleichen >Weltinhalt< durch verschiedene geistige Energien geformt wurden, geben bei Simmel kein einheitlichen Gesamtbild ab, das tun nur die jeweiligen fragmentarischen >Bilder der Welt<: das religiöse, das [natur-] wissenschaftliche etc. Weltbild, die für sich genommen Ganzheiten ausmachen.

Cassirer folgt seinem Lehrer in der Überzeugung von der Eigengesetzlichkeit und Konsistenz der einzelnen >Welten< von kultureller Bedeutung. So bestimmt er 1918 die ästhetische Urteilsfunktion als ein gestaltendes Prinzip, das ein Urphänomen darstelle, welches in die Geltungssphäre der anderen Funktionen nicht eingreift.<sup>51</sup> Und 1922 betont er, daß jede sym-

<sup>45</sup> G. Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie (1905), a. a. O., VI.

<sup>46</sup> E. Cassirer, Kants Leben und Lehre (1918), in: ECW 8, a. a. O., 295.

<sup>47</sup> Ebd., 311.

<sup>48</sup> E.W. Ort, »Georg Simmel als Kulturphilosoph«, in: Reports on Philosophy, a. a. O., 117.

<sup>49</sup> G. Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München und Leipzig 1918, 36.

<sup>50</sup> »Jede dieser >Welten< [d. h., Wissenschaft, Religion, Kunst – C.M.] gehorcht [bei Simmel] einer in sich geschlossenen Logik, alle – also auch die >Wirklichkeit< – sind koordiniert und stehen ontologisch auf derselben Stufe. Man vergleiche dies mit Cassirer, bei dem noch wie bei Comte die wissenschaftliche Formung allen anderen den Rang abläuft.« – M. Landmann, »Vorwort des Herausgebers«, in: G. Simmel, Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, a. a. O., 18 f.

<sup>51</sup> E. Cassirer, Kants Leben und Lehre (1918), in: ECW 8, a. a. O., 286, 299, 341.

bolische Form ihre eigene Logik, ihr Strukturprinzip, ihr Bildungsprinzip besitzt.<sup>52</sup> Damit ist – wie bei Simmel – die Idee der Selbstgenügsamkeit der Kulturformen ausgesprochen. Für Simmel sind die jeweiligen kulturellen »Bilder der Welt« (Poesie, Malerei, Wissenschaft, Alltag, Religion usw.) in sich jeweils stimmig – bzw. können es sein –, zusammen ergeben sie aber, wie gesagt, kein »einheitliches« Bild von der Welt.<sup>53</sup> Hier bezwingt der fragmentarische Charakter der Welt, des Daseins die übergreifende Einheit. Allein die Philosophie bzw. eine philosophische Typik vermag ein einheitliches Weltbild zu erschaffen, zu erfassen, das dann allerdings bei einer Anwendung auf das alltägliche oder wissenschaftliche Ergreifen einzelner Dinge versagt.<sup>54</sup>

Im Unterschied zu Simmel betont Cassirer jedoch, daß das transzendente System einen geschlossenen Zusammenhang von »Erzeugungsweisen des Bewußtseins« darstellt, »deren jede für sich einen eigentümlichen Inhalt hervorbringt«.<sup>55</sup> Da diese unter der Einheit des Bewußtseins stehen, sind sie miteinander verwandt, bilden allerdings keine »unterschiedslose Geltungseinheit«. Die »übergreifende Idee der Geltung spezifiziert sich innerhalb dieser Einheit in ihre verschiedenen Unterarten«.<sup>56</sup> Im Kant-Buch (1918) entwickelt er sein philosophisches Strukturprinzip am Thema der ästhetisch-teleologischen Urteilskraft weiter: die Verklammerung von je »eigentümlichen Gesetzesformen« der Gestaltung, unter denen die drei »Welten« Natur, Sittlichkeit und Kunst-Teleologie als eigenständige Geltungen kulturellen Sinns stehen, mit dem Gelten eines einheitlichen, übergreifenden Struktur- oder Gestaltungsprinzips, wonach das Ganze, die Zweckmäßigkeit, ursprünglich und sinnstiftend für die Teile, die drei Sonderungen, ist. Alle unterschiedlichen Weisen, eine objektive Geltung von Sinn bzw. Bedeutung zu begründen, werden als Sonderformen im Rahmen des einen allgemeinen Prinzips begriffen.<sup>57</sup>

Im Weiteren formuliert Cassirer mit der Einheit der jeweiligen Kulturform in sich selbst und der Einheit, die von dem »wechselseitige[n] Verhältnis dieser Formen« gebildet wird, zwei entscheidende Aspekte seiner Kulturphilosophie der symbolischen Formen.<sup>58</sup> Die besondere Form bzw.

<sup>52</sup> E. Cassirer, »Die Begriffsform im mythischen Denken« (1922), in: ECW 16: Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926), a. a. O., 8.

<sup>53</sup> G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie (1910), a. a. O., 36 f.

<sup>54</sup> Ebd., 38, 41.

<sup>55</sup> E. Cassirer, »Herman Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie« (1912), in: ECW 9: Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921), a. a. O., 138.

<sup>56</sup> Ebd., S. 138.

<sup>57</sup> E. Cassirer, Kants Leben und Lehre (1918), in: ECW 8, a. a. O., 275 f.

<sup>58</sup> E. Cassirer, »Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissen-

›Welt‹ kann allerdings nicht aus dem allgemeinen Struktur- oder Gestaltungsprinzip von Objektivität deduziert, abgeleitet werden, sie folgt einer »selbstgenügsamen« Logik. Das Prinzip des Primates der Funktion vor dem Gegenstand nehme »in jedem Sondergebiet eine neue Gestalt an und [verlange] eine neue selbständige Begründung.«<sup>59</sup> In seiner späteren Auseinandersetzung mit Simmel wird Cassirer das Verhältnis einzelner Akte zum Sinngehalt der symbolischen Form für die Sprachakte thematisieren.<sup>60</sup>

### 3. Kulturwelten stiftende Formungsenergien und ihr symbolischer Charakter

Nicht nur in der Simmelschen *Philosophie des Geldes*<sup>61</sup> und in der Kant-Deutung, sondern auch in den Aufsätzen zur »Tragödie der Kultur« (1911), zum »Fragmentcharakter des Lebens« (1917) und zur »Metaphysik des Lebens« (1918) klingen immer wieder ›Vorgriffe‹ auf Cassirers ›Philosophie der symbolischen Formen‹ an, kreist doch das Denken Simmels nach 1910 immer stärker um die Begriffe Leben, Seele, Kultur, Formen, Geist, Distanz.<sup>62</sup>

In den späten Abhandlungen arbeitet Simmel »die großen Funktionsarten des Geistes« klar heraus, die die möglichen geistigen Inhalte »zu je einer, durch bewußt besonderen Charakter vereinheitlichten ›Welt‹ zusammen[-wachsen lassen].«<sup>63</sup> Eine »identische Totalität von Inhalten zu einer jeweils in sich geschlossenen, einem unverkennlichen Grundprinzip untertanen ›Welt‹« entwickelnd bilden sie die Welt in den Formen der Kunst, der Erkenntnis, der Religion, »in der Form der Wert- und Bedeutungsabstufung überhaupt.«<sup>64</sup>

schaften« (1921/22), in: ECW 16: Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926), a. a. O., 96.

<sup>59</sup> E. Cassirer, PSF, I. Teil: Die Sprache (1923), in: ECW 11, a. a. O., 9.

<sup>60</sup> E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 15, 218.

<sup>61</sup> A. Haesler z. B. hat an Hand seiner Analyse von Simmels *Philosophie des Geldes* festgestellt, das hier das ›System der Dinge‹ als ein System idealer Gebilde, d. h. Zeichen aufgefaßt werden müsse, zumal eben Zeichengebilde unendlich produzierbar und vermehrbar sind. Anstelle substanzieller Gebilde setze Simmel mit dem Geld zirkulierende Zeichensysteme. – A. Haesler, »Substanzieller und funktioneller Fortschritt bei Georg Simmel«, in: Simmel Newsletter, Vol. 2, Nr. 2, Winter 1993, 121, 122.

<sup>62</sup> Hervorheben ist in dem Zusammenhang auch Simmels Aufsatz »Vorformen der Idee« (Logos, VI, 1917), der als II. Kap. »Die Wendung zur Idee« in die Sammlung *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918) aufgenommen und von Cassirer 1928 ausgewertet und kommentiert wird.

<sup>63</sup> G. Simmel, *Lebensanschauung* (1918), a. a. O., S. 30.

<sup>64</sup> Ebd., 30.

Allerdings fallen in dem Zusammenhang bei Simmel die mißverständlichen Worte vom ›Weltstoff‹, an dem die jeweiligen Grundprinzipien ›Welt[en]‹ bilden.<sup>65</sup> So spricht er vom ›Stoff‹ der kulturellen Bedeutungswelten, die von je einem Grundmotiv, von einer weltformenden Kategorie her diesen zur Welt des künstlerisch Erschaffbaren, zur Welt des theoretisch Erkennbaren oder zur Welt des religiös Konstruierbaren formen.<sup>66</sup> Cassirer macht den Bedeutungswandel eines Inhaltes als ›Stoff‹ unterschiedlicher geistiger Energien bzw. symbolischer Funktionen 1927 in seinem berühmten Beispiel vom Linienzug im Wahrnehmungserlebnis deutlich: ein Funktionswandel in der Wahrnehmung läßt aus dem »rein-sinnlichen Eindruck« der Zeichnung ein »ästhetisches Gebilde«, den Träger einer mythisch-religiösen Bedeutung oder ein Beispiel für einen rein logisch-begrifflichen Strukturzusammenhang werden.<sup>67</sup>

Simmel seinerseits läßt uns jedoch sofort wissen, daß »der Weltstoff [...] nicht auf Borg von einer selbständigen Existenz her [...]« in den geformten kulturellen Welten enthalten ist.<sup>68</sup> Das erläutert in den *Hauptproblemen* (1910) u. a. die Vorstellung, wonach die Welt als Inhalt ein für uns nicht unmittelbar greifbares Dasein bildet, wir den Weltinhalt nur dadurch ergreifen, weil er »in einer Mannigfaltigkeit von Formen ausgestaltet ist, deren jede prinzipiell [die] Ganzheit [von Gehalt und Form – C.M.] zu ihrem Inhalt gewinnt.«<sup>69</sup> D. h., weder als solcher noch als ein bestimmter existiert für Simmel der ›Weltstoff‹ geschieden von seiner Formung, zumal er als geistiger Inhalt verstanden wird.<sup>70</sup> Damit löst er das Problem von Gehalt und Form wohl eher auf ähnliche Weise wie Cassirer selbst, der immer die phänomenologisch »ungeschiedene Einheit« von »Sinnlichem« und »Sinnhaftem«, von Gehalt und Form betont.<sup>71</sup>

Den Simmelschen Gedanken, wonach die bildende Funktion der unter-

<sup>65</sup> Ebd., 31.

<sup>66</sup> G. Simmel, »Der Fragmentcharakter des Lebens« (1917), in: *Logos*, VI, (1916/17), 34f.

<sup>67</sup> E. Cassirer, »Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie« (1927), in: *ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*, Text und Anm. bearbeitet von T. Berben, Hamburg 2004, 257 ff.

<sup>68</sup> G. Simmel, *Lebensanschauung* (1918), a. a. O., 32.

<sup>69</sup> G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), a. a. O., 15; »Die Wissenschaft und die Kunst, die Religion und die gefühlsmäßig-innerliche Verarbeitung der Welt, die sinnliche Auffassung und der Zusammenhang der Dinge nach einem Sinn und Wert – dies und vielleicht noch andere sind die großen Formen, durch welche jeder einzelne Teil des Weltinhaltes sozusagen hindurchpassieren kann oder soll.« – Ebd., 15.

<sup>70</sup> G. Simmel, »Der Fragmentcharakter des Lebens« (1917), in: *Logos*, VI, a. a. O., 30.

<sup>71</sup> E. Cassirer, »Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie« (1927), in: *ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*, a. a. O., 258 f.

schiedlichen geistigen Energien, die den Weltstoff, den Weltinhalt je zu eigenständigen Sachreihen formen, keine außer der Zeit und Geschichte sich vollziehende Funktion ist, sondern epochenweise durch einen bestimmten Stil oder »Zentralbegriff« geprägt wird, – zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch den des Lebens<sup>72</sup> –, findet sich in der Kulturphilosophie Cassirers wieder. So wenn er die Kunst als eine symbolische Kulturform mit eigener Logik untersucht, die als immanente Symbolik auf bestimmten fundamentalen Strukturelementen unserer sinnlichen Erfahrung beruht, von denen die historischen Kunsttheorien und vorherrschenden Kunststile einzelne hervorheben, andere vernachlässigen.<sup>73</sup>

Für die Beantwortung der Frage, inwieweit Simmel neben der Idee der unterschiedlichen Formung vielfältigster kultureller Sinnstrukturen als »Welten«, die er schon lange vor Cassirer einführte, auch die Idee eines symbolischen Verhältnisses innerhalb der geistigen Formungsprozesse vorwegnimmt, bietet das nachgelassene Manuskript von 1928 einen wichtigen Fingerzeig, ja eine sozusagen autorisierte Quelle. Cassirer sieht in Simmels Annäherung an das Medium symbolische Form, vollzogen in den Jahren 1916–1918, allerdings keine Vorarbeit, keinen Anstoß für seine eigene Theorie, zumindest problematisiert er die Möglichkeit nicht, durch die Einsichten Simmels bei der eigenen Theoriebildung angeregt worden zu sein. Die wichtige Frage, wann Cassirer die Arbeiten Simmels zur Kenntnis genommen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Die Verbindungen zum *Logos* in den Jahren 1917/18 legen aber die sofortige Lektüre nahe.

Nunmehr – 1928 – erkennt Cassirer aber zumindest an, daß Simmel das Grundverhältnis »durchschaut«, welches das Grundproblem der »Philosophie der symbolischen Formen« ausmacht,<sup>74</sup> er »deutet in die [...] Richtung«, es vom Standpunkt der »Philosophie der symbolischen Formen« aus zu erklären,<sup>75</sup> das von Simmel und der »Philosophie der symbolischen Formen« anvisierte »systematische Grundproblem« berühren sich,<sup>76</sup> das Grundproblem läßt sich »im Spiegel« der symbolischen Form betrachten,<sup>77</sup> Simmel kommt an das »Medium der symbolischen Form« heran.<sup>78</sup> Wel-

<sup>72</sup> G. Simmel, »Der Konflikt der modernen Kultur« (1918), in: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, a. a. O., 152.

<sup>73</sup> E. Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Aus dem Englischen von R. Kaiser (engl. 1944), Frankfurt a. Main 1990, 212 ff. (= ECW 23, 149 ff.)

<sup>74</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »>Geist« und »>Leben« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 12.

<sup>75</sup> Ebd., 10.

<sup>76</sup> Ebd., 13.

<sup>77</sup> Ebd., 18.

<sup>78</sup> Ebd., 18.

che Erkenntnisse und Wendungen Simmels gelten Cassirer 1928 als solche Schritte, die parallel zu den seinigen hin zum Verständnis der symbolischen Form als einem Gebilde von Zeichen und Bedeutung verlaufen?

Vor allem die von Simmel 1917/18 ausgesprochene »Wendung [des unmittelbaren pulsierenden Lebens – C.M.] zur Idee«, vollzogen als »Achsendrehung des Lebens«, die eine »Wendung zur ›symbolischen Form‹« erfordert und vollzogen habe.<sup>79</sup> Damit habe Simmel in seinen späten Abhandlungen die symbolische Form als das geistige Medium verstanden, in das das fließende, individuelle Leben als Schaffen, Bilden hineinströmt und aus dem es die Voraussetzung empfängt, sich bewähren und objektivieren zu können. Dennoch wirft Cassirer Simmel vor, wegen der ›Metaphysik des Lebens‹ an dieser Doppelrichtung des Lebens letztlich zu scheitern.<sup>80</sup> Insofern sichert die These, Simmel übertrage die philosophische Grundbeziehung letztendlich doch nicht auf eine wahrhaft symbolische Beziehung, sondern auf »räumliche Schemata«, die nicht als Symbol, wohl aber als Metapher wirkten,<sup>81</sup> Cassirer das ›Patent‹, das ›copy right‹ am Begriff der symbolischen Form.

Die Formulierung von einem geistigen Medium ist u. a. aus dem Grunde so interessant, weil Simmel 1911 dieses Motiv mit seinem Bild der geformten Kulturwelt als einer ›Brücke‹ zwischen Subjekt und Objekt im Prinzip vorweggenommen hat. Die geistigen Erzeugnisse, so Simmel in dem Aufsatz, den Cassirer 1928 und 1942 auswertet, üben die Funktion von ›Brücken‹ zwischen dem Subjekt (Seele) und dem Objekt (Erzeugnis) aus. In einem bestimmten Sinne bilden die Formen diese ›Brücken‹ zwischen dem fließenden seelischen Leben und den ihm formfremd gewordenen, in selbstnügiger Abgeschlossenheit existierenden »kristallisierten Gebilden« (Inhalten) objektiver Kultur.<sup>82</sup> Tätigkeitsformen, die ein Brückenschlagen zwischen Subjekt und Objekt über das Ausformen eines geistigen – zeichenhaften, symbolischen – Gebildes ins Werk setzen, sind für Simmel 1911 Arbeit, Erkennen, Kunst und Religion. Das Brückenschlagen realisiert sich in »ethischen und intellektuellen, sozialen und ästhetischen, religiösen und technischen Formen«, in denen der Geist gegenständlich geworden ist und das seelische Leben entfaltet hat.<sup>83</sup>

In Cassirers ›Philosophie der symbolischen Formen‹ figuriert der Gedanke der Brückenfunktion symbolischer Formen bereits 1923. Sich nicht

<sup>79</sup> Ebd., 18, 13.

<sup>80</sup> Ebd., 13 f.

<sup>81</sup> Ebd., 14.

<sup>82</sup> G. Simmel, »Der Begriff und die Tragödie der Kultur« (1911), in: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, a. a. O., 120.

<sup>83</sup> Ebd., 121.

auf Simmel, sondern auf Humboldt beziehend ist für ihn die Sprache, die als ein Zeichensystem die Funktion einer symbolischen Form ausübt, »gleichsam die Brücke zwischen dem Subjektivem und dem Objektivem, weil sich in [ihr – C.M.] die wesentlichen Momente beider vereinen.«<sup>84</sup> Als eine solche Brücke bilde die Sprache

»eine vorher nicht gegebene Synthese von ›Ich‹ und ›Welt‹ [...]. Und eine analoge Beziehung stellt sich weiterhin in jeder wahrhaft selbständigen und ursprünglichen Richtung des Bewußtseins her.«<sup>85</sup>

1925 bezeichnet Cassirer die symbolische Form, die ihre schöpferische Kraft als Zeichensystem im Mythos wie in der Sprache entfalte, als ein »mittleres Reich« der Objektivation einer geistigen Funktion, das zwischen Subjekt und Objekt trete.<sup>86</sup>

Mit dem Herankommen an das Medium symbolische Form habe Simmel aber entscheidende Momente der symbolischen Formung erfaßt. Die Verknüpfung der »Hinwendung zum [unmittelbaren – C.M.] Leben« mit der »Wendung zur Idee« erschließe ihm das symbolische Verhältnis: die reinen Erzeugnisse des Lebens sind nicht ausschließlich dem individuellen Lebenszusammenhang verhaftet, sondern sie erweisen sich mit einem eigenen Sinn, mit einer autonomen Bedeutung erfüllt, die die unmittelbare Lebenstätigkeit zu formen und seine Inhalte zu ordnen vermag.<sup>87</sup> Es wird nunmehr deutlich, daß Cassirer den Simmelschen Begriff der »geistigen Energie« für die Termini symbolische Formung und symbolische Form benützt.<sup>88</sup>

Simmel würdigend kommt er zu der Erkenntnis, daß das von diesem thematisierte Grundproblem der Dualität bzw. Polarität von Leben/Form, Fließen/Starre, Individualität/Allgemeinem, was eine »Grund- und Urschicht« des Daseins klar erfasse und seinen Lebensbegriff als »das ursprüngliche Quellgebiet des Geistes«, als sein »Urbild und Prototyp« erscheinen lasse,<sup>89</sup> auch das zentrale Problem der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ sei. Die ursprünglich undifferenzierte Einheit von Form und Inhalt, von Ideellem und Reellem differenziere sich erst im Vollzug

<sup>84</sup> E. Cassirer, PSF, I. Teil: Die Sprache (1923), in: ECW 11, a. a. O., 23.

<sup>85</sup> Ebd., 24.

<sup>86</sup> E. Cassirer, PSF, II. Teil: Das mythische Denken (1925), in: ECW 12, Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, Hamburg 2002, 29.

<sup>87</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »›Geist‹ und ›Leben‹« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 13.

<sup>88</sup> Ebd., 15.

<sup>89</sup> Ebd., 8 f.

ausdrückender, objektivierender Funktionen des Geistes.<sup>90</sup> Die Lösung, die das Grundproblem von Form und Stoff durch Simmel erfahren hat, befriedigt – wie gesagt – Cassirer nicht wirklich. Es heißt u. a. in dem hier ausgewerteten Manuskript, bei Simmel werde die Form als »fertige Form« aufgefaßt, was ihn immer wieder in die metaphysisch verstandene Antinomie von Form/Idee/Allgemeinem und Leben/Tat/Individualität verfallen lasse.<sup>91</sup> Es ist allerdings zu bezweifeln, daß Simmel das früher »Entstandene und Gewordene«, das im Formungsprozeß einbezogen wird, lediglich als formlosen »Stoff« angesehen und behandelt hat.

Auch ist Cassirer schwerlich zu folgen, wenn er behauptet, daß die Erkenntnis, wonach »die Beziehung und Spannung« des Lebens auf die mittelbare, nichtsinnliche Idee (Bedeutung) als eine »Intention« der Lebensakte »schon ursprünglich in [ihnen] beschlossen« liege,<sup>92</sup> bei Simmel nicht an- bzw. ausgesprochen werde. Gerade der Terminus der »Achsendrehung«<sup>93</sup> drückt die von Cassirer geforderte Einsicht aus, daß der individuelle, formende Akt/Ausdruck auf die Bindung an ein »objektives, überindividuelles »Medium« von Formen« angewiesen ist.<sup>94</sup> So heißt es bei Simmel u. a., daß »jeder gegenständliche Bewußtseinsvorgang [...] seinem Inhalt und Sinne nach in eine dieser [symbolischen – C.M.] Welten« gehört.<sup>95</sup> Das »Hinaustreten« des aktuellen Lebens in dasjenige, was nicht seine »Aktualität« ist, macht das Leben selbst aus: »immanente Transzendenz«.<sup>96</sup>

Zumal kurz danach Cassirer wiederum selbst zustimmend hervorhebt, daß Simmel mit dem Ausdruck »Achsendrehung« eine wichtige Funktion der symbolischen Form als dem Medium, dem »mittleren Reich« erfasse: sie ist als geistiges Gebilde, erfüllt mit eigenem Sinn und Bedeutung, nicht mehr nur das Ergebnis formender Lebenstätigkeit, sondern sie verlegt die Form ins Leben zurück, gibt der pulsierenden Lebens- und Formungstätigkeit ihre Formen vor.<sup>97</sup> Die symbolische Form wird folglich als Medium begriffen, das formend geformte Mitte und Vermittlung ist, aus deren ur-

<sup>90</sup> In dem kurz darauf veröffentlichten III. Teil wird Cassirer gegen die ungenügende Fassung des Problems bei Kant und Husserl polemisieren. – E. Cassirer, PSF, Teil III: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), in: ECW 13, Text und Anm. bearbeitet von J. Clemens, Hamburg 2002, 7 ff., 222 ff.

<sup>91</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »»Geist« und »Leben«« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, 16, 17.

<sup>92</sup> Ebd., 18.

<sup>93</sup> G. Simmel, Lebensanschauung (1918), a. a. O., 26, 38.

<sup>94</sup> E. Cassirer, II. »»Geist« und »Leben«« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 218.

<sup>95</sup> G. Simmel, Lebensanschauung (1918), a. a. O., 36.

<sup>96</sup> Ebd., 14.

<sup>97</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »»Geist« und »Leben«« (1928), in: Zur Metaphysik der

sprünglich polaren Einheit sich die gegensätzlichen Pole Leben und Form herausbilden, ohne sie je völlig zu zerreißen.<sup>98</sup>

Die lebendige Festigkeit und objektive Macht einer symbolischen Form als einem rückwirkenden Medium hatte Simmel zur Tragik und Entfremdung (Verfestigung) der Kultur ausgeweitet. Die Formungstätigkeit geistiger Energien, durch die das Leben die Stufe des objektiven Geistes ersteige, bewirke seine Fragmentierung, wenn die symbolischen Formen sich aus Durchgangspunkten, Mitteln, Brücken in Endziele, Zentren, Absolutheiten verwandeln.<sup>99</sup> Cassirer sucht derartige Resultate in einen stetigen, unabschließbaren Prozeß des Fortschreitens des Menschen in einem symbolischen Universum zu integrieren. Über den unterschiedlichen Umgang mit der Grundspannung von Leben und Form, von Subjekt und Objekt bei beiden Kulturphilosophen bemerkt R.A. Bast tiefsinnig:

»Sieht Georg Simmel aber das Verhältnis zwischen beiden als dialektisches und tragisches Verhängnis, als die ›Tragödie der Kultur‹, so will Cassirer diese Spannung, dieses ›Drama‹ nicht leugnen, versteht eben dies aber wiederum als Nachweis und Instrument der Freiheit des Menschen [...].«<sup>100</sup>

Nicht zuletzt deshalb wendet sich Cassirer 1942 gegen das Tragische in Simmels Kulturkritik. So bestreitet er die zunehmende Fremdheit für das formende, bildende, einbeziehende, aneignende individuelle Subjekt, die Simmel u. a. mit der Feststellung behauptet hatte, daß – weil die geistigen Gebilde bzw. Sachreihen je eine eigene, innere Logik ausbilden – »[...] wir es gar nicht mehr in der Hand [haben], zu welchen einzelnen Gebilden sie sich entfalten [...]«.<sup>101</sup> Eben dadurch sind die fremdgewordenen äußeren geistigen Gebilde »die Inhalte irgendwelcher anderer Welten«.<sup>102</sup> Cassirer sieht diesen Konflikt für die soziale Gemeinschaft jedoch abgeschwächt.<sup>103</sup>

symbolischen Formen, in: ECN I, a. a. O., 13 f. ; G. Simmel, *Lebensanschauung* (1918), a. a. O., 26.

<sup>98</sup> E. Cassirer, II. »›Geist‹ und ›Leben‹« (1928), in: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN I, a. a. O., 218.

<sup>99</sup> G. Simmel, »Der Fragmentcharakter des Lebens« (1917), in: *Logos*, VI, a. a. O., 30 f.

<sup>100</sup> R.A. Bast, »Einleitung«, in: E. Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hrsg. von R.A. Bast, Hamburg 1993, XXXV.

<sup>101</sup> G. Simmel, »Der Begriff und die Tragödie der Kultur« (1918), in: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, a. a. O., 135.

<sup>102</sup> Ebd., 136.

<sup>103</sup> Der Überzeugung von Simmel, wonach alles im ›Werk‹ des Subjektes ende, dem es dann ohnmächtig gegenüberstehe, antwortet Cassirer, daß »am Ende dieses Weges [...] nicht das Werk [steht], in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozeß erstarrt,

Außerdem könne das Ich den Weg zu sich selbst nur über das Außen, seine Entäußerung finden, als Bewegung von außen nach innen. Das tätige Ich bleibe sozusagen immer innerhalb seiner weltbildenden Aktivität.<sup>104</sup> Eher resignativ klingt das Problem dann im letzten Werk Cassirers an, wenn er der – politisch instrumentalisierten – mythischen Weltbildformung eine – zumindest in gesellschaftlichen Krisenzeiten – unerschütterliche Vitalität zugesteht.<sup>105</sup> Die These Cassirers, wonach sich dasjenige, was bei Simmel »von außen gesehen als [das] Schicksal [des Lebens – C.M.] erscheint«, in Wahrheit als seine Notwendigkeit und damit als Zeugnis seiner Freiheit, seiner Selbstgestaltung erweist,<sup>106</sup> stellt nur auf den ersten Blick eine völlig konträre kulturphilosophische Position dar. Auch wenn Cassirer keine schicksalhafte, d. h. unwiderrufliche und der Lebenstätigkeit auf immer entzogene fremde Macht anerkennt, so stellen die vom Leben geschaffenen Realitäten doch eine faktische Macht dar, an der es sich – in unendlicher Aufgabe – abarbeiten muß. Simmel, für den der sich auftuende Riß zwischen subjektivem Leben und objektiver Kultur nur partiell überbrückbar ist, findet diese partielle Überbrückung ebenfalls als unendliche Aufgabe vor. Das Wissen von diesem Riß hebt diesen zwar nicht auf, enthebt uns aber der Verzweiflung, läßt ihn uns, weil wir uns seiner bewußt sind, überflügeln.<sup>107</sup>

sondern das ›Du‹, das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt. Jetzt erst zeigt sich, welcher Lösung die ›Tragödie der Kultur‹ fähig ist. Solange nicht der ›Gegenspieler‹ zum Ich hervorgetreten ist, kann sich der Kreis nicht schließen [...]. [Ein] Werk ist und bleibt doch nur ein Durchgangspunkt.« – E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), in: ECW 24: Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946), Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, Hamburg 2007, 468 f.

<sup>104</sup> »[...] jene Verfestigung, die das Leben in den verschiedenen Formen der Kultur, in Sprache, Religion und Kunst erfährt, bildet [...] nicht schlechthin den Gegensatz zu dem, was das Ich kraft seiner eigenen Natur verlangen muß, sondern sie bildet eine Voraussetzung dafür, daß es sich selbst in seiner eigenen Wesenheit findet und versteht.« – Ebd., 466.

<sup>105</sup> E. Cassirer, *Der Mythos des Staates* (engl. 1946), Frankfurt a. Main 1988, 385–390 (= ECW 25, 289 ff.).

<sup>106</sup> E. Cassirer, *Erstes Kapitel: »›Geist‹ und ›Leben‹«* (1928), in: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, a. a. O., 18.

<sup>107</sup> G. Simmel, *Lebensanschauung* (1918), a. a. O., 7.

## ›Leben‹ als Quell symbolischer Formen

Eine Auseinandersetzung Cassirers mit Simmel und Scheler

Die Worte, mit denen Ernst Cassirer Ende der zwanziger Jahre seine ›Philosophie der symbolischen Formen‹ zusammenfaßt und in ihrer Eigenart kenntlich macht, lassen den heutigen Leser auf den ersten Blick erstaunen, liest er doch von der »Urtatsache [...] des ›Lebens‹«, dem »Urphänomen des Lebens selbst« nicht nur als dem Ausgangspunkt dieser Philosophie, sondern auch von deren Aufgabe, »dieses Urphänomen in seinem Bestand u[nd] in seiner vollständigen Entfaltung« darzustellen.<sup>1</sup> Auf den zweiten Blick jedoch erschließt sich in der kritischen Aufnahme des Lebensbegriffs eine der beeindruckenden Seiten des Cassirerschen philosophischen Schaffens: die Fähigkeit, Leistungen und Erkenntnisse anderer, ja bekämpfter Systeme zu würdigen und der eigenen Theorie schöpferisch einzufügen.<sup>2</sup>

Die Beschäftigung mit dem Lebensbegriff im Werk Cassirers weist mindestens in zwei Richtungen: zum Einen auf die Frage nach der Bedeutung der zeitgenössischen Lebensphilosophie bei der Formierung der ›Philosophie der symbolischen Formen‹, zum Anderen auf die nach einer möglichen Integration des Lebensbegriffs ins eigene Werk. Im vorliegenden Beitrag soll ausschließlich der zweiten Frage nachgegangen werden.<sup>3</sup> Die Tatsache, daß uns Cassirers Bekenntnis zum ›Urphänomen des Lebens‹ aufmerken läßt und erstaunen macht, hängt nicht zuletzt mit dem eigenartigen Schicksal des Begriffs zusammen, welches ein Grundmotiv der Philosophie zum Zentralbegriff einer bestimmten philosophischen Richtung werden ließ.

<sup>1</sup> E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in ECN 1, Hrsg. von J.M. Krois unter Mitwirkung von A. Appelbaum, R.A. Bast, K.Ch. Köhnke, O. Schwemmer, Hamburg 1995, 263.

<sup>2</sup> O. Schwemmer hat diesen Gedanken in einem anderen Zusammenhang prägnant formuliert: »Gerade das ist ja das Charakteristische der Cassirerschen Erfahrungsmetaphysik, daß sie sich nicht als eine Position gegen andere und neben anderen versteht, sondern als Übergehen zwischen den verschiedenen Positionen, die alle ihr Recht in sich haben [...]«. – O. Schwemmer, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin 1997, 215.

<sup>3</sup> Einen Überblick über Cassirers Verhältnis zur Lebensphilosophie insgesamt bietet die Monographie vom Verfasser, Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff (CF 12), Hamburg 2005.

### 1. Lebensbegriff und Lebensphilosophie

Leben, so heißt es im ehemals populären *Philosophischen Wörterbuch*, stellt ein »altes Grundmotiv weltanschaulichen Denkens« dar und ist als solches

»der Inbegriff für das Erlebnis des Menschlichen, das Lebensschicksal überhaupt. Solange philosophisches Denken besteht, wird nach Sinn, Wert und Zweck des Lebens gefragt [...].«<sup>4</sup>

Daneben bilden Leben und von ihm abgeleitete Begriffe einen festen Bestand in vielen philosophischen Systemen.<sup>5</sup> Das gilt u. a. für die Philosophie Kants, die alle Gemütsvermögen des Menschen zueinander in Beziehung setzt und eine Anthropologie des sich selbst bestimmenden Menschen zum Ziel hat. Diese thematisiert z. B. die »Lebenskraft«, die durch die Einbildungskraft angeregt und gestärkt wird, oder Vorgänge, die sowohl das Denken »beleben« als auch dem Menschen die Last, die ursprünglich im »Leben überhaupt« liegt, zeitweilig vergessen machen.<sup>6</sup> Mehr noch, für Kant macht das Vermögen eines vernünftigen Wesens, den eigenen Vorstellungen gemäß zu handeln, eben »das Leben« aus.<sup>7</sup>

Selbst das Motiv, die Fülle des psychischen Lebens der Einseitigkeit bloßer Verstandeschlüsse entgegen zu halten, ist eine alte Manier des idealistischen Philosophierens. So gebraucht der auf die Harmonie von Kopf und Herz abzielende W. v. Humboldt dieses Motiv, wenn er der »bloß kalten Idee des Verstandes« das »warme Gefühl des Herzens« gegenüberstellt.<sup>8</sup> Dem »kalten und darum [...] allemal unfeinen Verstand« stehen die »süßesten Gefühle« gegenüber, wobei das »Medium des Gefühls« es uns ermöglicht, dem »unbedingt gebietenden Gesetz« der Vernunft auf eine »menschliche Weise« zu gehorchen.<sup>9</sup> Und Hegel polemisiert in seiner »Rechtsphilosophie« heftig gegen romantisch-lebensphilosophische Positionen in der Philosophie seiner Zeit. So übt er Kritik an einer Phi-

<sup>4</sup> Artikel »Leben«, in: *Philosophisches Wörterbuch*, Hrsg. von H. Schmidt, 9. Aufl., Leipzig 1934, 362.

<sup>5</sup> V. Gerhardt, »Vernunft und Leben. Eine Annäherung«, in: *Dtsch. Z. Philos.*, Berlin 43 (1995) 4, 591 ff.

<sup>6</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Leipzig 1899, 62, 63, 67, 69.

<sup>7</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), Leipzig 1870, 9.

<sup>8</sup> W.v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1791/92), in: *Individuum und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Ideen*, Leipzig 1985, 121.

<sup>9</sup> Ebd., 143.

losophie, die das Wort ›Leben‹ im Munde führt und dabei den ›Haß gegen das Gesetz‹ der Vernunft predigt, d. h. Sache, Gesetz und Vernunft dem Gefühl opfert.<sup>10</sup> Dennoch hat er, so stellt Cassirer fest, ›die Rechte des Lebens‹ mitnichten seiner ›panlogistischen Tendenz‹ geopfert, sondern einen ›neuen, systematisch im höchsten Sinne fruchtbaren Begriff des Lebens geprägt‹.<sup>11</sup>

Obwohl ein wichtiger Begriff in vielen philosophischen Systemen wird das Leben gegen Ende des 19. Jahrhunderts in einer besonderen Richtung der Philosophie, aber auch der Dichtung und der Kunst, zum zentralen Begriff, der Denken und Vernunft entgegensteht bzw. sich unterordnet. Die Philosophen des Lebens wie E. v. Hartmann, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Klages oder Scheler, die in der Regel distanziert zur etablierten akademischen Universitätsphilosophie stehen, fragen nicht mehr nur ›nach Sinn, Wert und Zweck des Lebens‹, sondern arbeiten an dem Versuch, ›das Leben auch innerhalb der rationalen Denksprache in Begriffe zu fassen, vor allem es als die Grundsicht auch des Denkens aufzufassen und zu deuten.‹<sup>12</sup>

Die lebensphilosophische Wendung in der Philosophie bringt eine Verschiebung des Interesses und der Werte zum Ausdruck: ein vom Glauben an die Vernunft, die Naturwissenschaften und den sozialen wie technischen Fortschritt geprägtes 19. Jahrhundert besinnt sich auf Ganzheitlichkeit, auf das vergessene oder verdrängte irrationale Gefühl, auf das Individuelle und Singulare, auf das Tragische und Schicksalhafte. Die Wende hatte ihre Vorläufer u. a. in der frühen Philosophie des deutschen Idealismus zwischen 1795 und 1800.<sup>13</sup> Neben der berechtigten Kritik an Einseitigkeiten der rationalistischen und positivistischen Philosophie<sup>14</sup> bzw. Vernunftkultur bringt das neue Lebensgefühl, als dessen Sprachrohr sich die eigentlichen Philosophen des Lebens verstehen, eine gehörige Portion Krisisbewußtsein, Kulturkritik, Pessimismus und Nihilismus zum Ausdruck.<sup>15</sup>

Die fortschreitenden Objektivationen menschlicher Vermögen scheinen sich einer ordnenden Macht immer mehr zu entziehen und das alltägliche

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß (1820), Berlin 1981, 21 f.

<sup>11</sup> E. Cassirer, ››Geist‹ und ›Leben‹ in der Philosophie der Gegenwart (1930), in: ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), Text und Anm. bearbeitet von T. Berben, Hamburg 2004, 201 f.

<sup>12</sup> Artikel ›Leben‹, in: Philosophisches Wörterbuch, a. a. O., 362

<sup>13</sup> W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels (1906), in: GS IV, 2. Aufl., Leipzig und Berlin 1925, 58 f., 138 ff.

<sup>14</sup> W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883), in: GS I, Leipzig und Berlin 1922, XVIII.

<sup>15</sup> K. Löwith, ›Der europäische Nihilismus‹ (1940), in: Sämtliche Schriften, Bd. 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1983, 475–540.

Dasein – der Städter – eher verarmen zu lassen denn zu bereichern. Als eine Reaktion auf die empfundene ›Krisis‹ des bürgerlich-liberalen Kosmos bzw. der auf ihn gerichteten vielfältigen Erwartungen beförderte die lebensphilosophische Wendung in Philosophie und Geistesleben die Suche nach einem geordneten Dasein jenseits dieses Kosmos, weshalb sie Gefahr laufen sollte, von antiliberalen Bedürfnissen vereinnahmt zu werden.

Als einer der Ersten versucht der Phänomenologe Scheler sich über Anspruch und Bedeutung der ›Philosophie des Lebens‹ klar zu werden.<sup>16</sup> Indem sie den Gegensatz des unmittelbar »gelebten Lebens« gegen alle anderen Weisen von Seiendem betont und zu ihrem Ausgangspunkt macht, formuliere sie die Aufgabe »der Umbildung der europäischen Weltanschauung«, die sie jedoch erst in »leisen Anfängen« bewältigt. »Die volle Nutzung [dieser] großen Antriebe« erhofft sich Scheler von Husserls Phänomenologie, die bestimmte Impulse der lebensphilosophischen Wende originell verarbeitet hatte.<sup>17</sup> An eine in diesem Geiste vollzogene Umbildung der Weltanschauung knüpft Scheler sehr hochgesteckte Erwartungen, werde sie doch sein »wie der erste Tritt eines jahrelang in einem dunklen Gefängnis Hausenden in einen blühenden Garten.«<sup>18</sup>

In dem Maße, wie der Begriff des Lebens seine Prägung, seine Bedeutungsnuancen, seinen Platz bzw. seine Funktion im kategorialen Apparat der Philosophie des 20. Jahrhunderts – inspiriert und forciert durch die Strömung einer speziellen Philosophie des Lebens – erfährt, wird er für das rezipierende philosophische Bewußtsein in einer konkreten philosophischen Konstellation bzw. Frontstellung erfahren und folglich instrumentalisiert: als relativistischer Gegenbegriff zum Titel einer allgemeinen Vernunft oder als Alternativbegriff zu einer angeblich reduktionistischen Auffassung vom Menschen als rationalem, begrifflich sich zur Welt verhaltendem, abstrahierendem Wesen. In der Folge erleidet der Lebensbegriff in der philosophischen und weltanschaulichen Diskussion das Schicksal eines Kampfbegriffes, das selbst heutzutage noch auf ihm zu lasten scheint.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> M. Scheler, »Versuche einer Philosophie des Lebens« (1914), in: Vom Umsturz der Werte, in: GW 3 (1955), hrsg. von Maria Scheler, 5. Aufl., Bern und München 1972, 314.

<sup>17</sup> Obwohl Husserl im Ringen mit der von ihm diagnostizierten ›Krisis‹ der Philosophie, der Kultur und des modernen Menschentums an vernunft- und theoriekritische Positionen anknüpft, ist die Phänomenologie wohl eher als ein Gegenentwurf zur lebensphilosophischen Kulturkritik zu verstehen. Zur eigentlichen Lebensphilosophie hat sich Husserl nur sehr spärlich geäußert. Siehe dazu u. a. vom Verfasser, »Lebensphilosophie und Lebensbegriff in der Phänomenologie Husserls«, in: Husserlsche Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen, 2. Aufl., Berlin 2016, 213–231.

<sup>18</sup> M. Scheler, »Versuche einer Philosophie des Lebens« (1914), in: GW 3, a. a. O., 339.

<sup>19</sup> V. Gerhardt, »Vernunft und Leben«, in: Dtsch. Z. Philos., (1995) 4, 591.

Exemplarisch für eine nicht wirklich vorurteilsfreie, die philosophischen Potenzen kaum erschließende Kritik des Lebensbegriffs ist seine zeitgenössische Rezeption als Zentralbegriff einer ›Modephilosophie‹, die vor allem auf erkenntnistheoretischen Irrtümern beruhe.<sup>20</sup> Die konsequenzenreiche Verstrickung des Lebensbegriffs in antihumanistische philosophische Theorien (Spengler,<sup>21</sup> A. Rosenberg<sup>22</sup>) werden in einer weiteren exemplarischen Rezeptionslinie diesem selbst angelastet. Die Kritik kulminiert in der Behauptung, durch eine von ihm getragene ›Zerstörung der Vernunft‹ habe der Begriff des Lebens den Weg in die faschistische Ideologie gebahnt.<sup>23</sup>

Mit seinen Untersuchungen zum Verhältnis von Diltheys Lebensphilosophie und Husserls Phänomenologie steht Misch für eine andere Weise der Rezeption, welche Bedeutung und Möglichkeiten des Lebensbegriffs gerechter wird und tiefer ausschöpft. Er spürt den Weiterentwicklungen und den Übergängen zwischen beiden philosophischen Konzepten von der Auslegung des Lebens her nach und prüft den Lebensbegriff am Verhältnis von Wissenschaft, Metaphysik und Weltanschauung.<sup>24</sup>

Nach langjähriger Rezeption, die in den Wortführern der Lebensphilosophie in erster Linie Denker am Werk sah, die objektiv Irrationalismus und Zerstörung der Vernunft – mit den bekannten Folgen – beförderten, ist inzwischen [d. h. 1998 – C.M.] ein erneutes und weniger voreingenommenes Interesse an der Lebensphilosophie erwacht. Es wird u. a. nach mög-

<sup>20</sup> H. Rickert legt 1920 eine viel beachtete Abhandlung zum Lebensbegriff vor, die dessen unterschiedliche Bedeutungen zwar ernst nimmt, letztlich aber zu dem Resultat kommt, er eigne sich wegen seiner Unklarheiten und Widersprüche nicht als Grundbegriff einer wissenschaftlichen Philosophie der Erkenntnis. – H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit* (1920), 2. Aufl. Tübingen 1922, 36, 46, 70.

<sup>21</sup> In seinen letzten Schriften vertritt O. Spengler eine sozialdarwinistische, rassistische und antiliberalen Lebensphilosophie, für die »der Wille des Stärkeren, die gesunden Instinkte, die Rasse, der Wille zu Besitz und Macht« die »bewegenden Mächte der Zukunft« seien. – O. Spengler, *Jahre der Entscheidung* (1933), München 1934, 4.

<sup>22</sup> A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit* (1930), 163–166. Aufl., München 1940.

<sup>23</sup> G. Lukács, der philosophisch von Dilthey und Simmel, aber auch von Rickert profitiert hatte, führt mit seinem 1937 entstandenen Manuskript die Rickertsche Kritik nicht nur weiter, sondern reduziert die zur »herrschenden Ideologie der ganzen imperialistischen Periode in Deutschland« erhobene Lebensphilosophie auf einen Irrationalismus, der die deutsche Philosophie – unbewußt – in die nationalsozialistische Ideologie geführt und jegliche Vernunftphilosophie diskreditiert habe. – G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 3. Aufl., Berlin und Weimar 1984, 318, 329.

<sup>24</sup> G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. Aufl., Leipzig und Berlin 1931, 176.

lichen Leistungen dieses Denkens für das heutige Philosophieren bzw. philosophische Selbstverständnis gefragt. Zumal die Philosophie des Lebens bzw. der Begriff des Lebens in der umfangreichen Rezeptionsliteratur zu Nietzsche, Dilthey, Simmel, Heidegger oder Scheler eine große Rolle spielt. So sind in den letzten Jahren sowohl allgemeine wie auch spezielle Darstellungen zu der Thematik erschienen.<sup>25</sup>

Ohne in Zweifel zu ziehen, daß der Lebensbegriff von weltanschaulichen und politischen Bewegungen mißbraucht und pervertiert worden ist, verfolgen auch nachstehende Überlegungen die Absicht, einen Beleg dafür zu erbringen, daß sich sein Schicksal und seine Bedeutung nicht in einem Kampfbegriff erschöpft. Sind doch von den Vertretern der Philosophie des Lebens durchaus wichtige Impulse und Anstöße für das philosophische Denken im 20. Jahrhundert (Hermeneutik, Kulturkritik, Rationalitätsanalyse, Phänomenologie, Existentialismus und Ontologie) ausgegangen, was nicht zuletzt Mischs Untersuchungen aufweisen. In dem Zusammenhang harret die Frage, was die weit differierenden Lebensbegriffe dieser wichtigen Grundströmung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für das philosophische Problembewußtsein im Einzelnen leisten, noch einer begründeten Antwort. Das Fragen nach möglichen Leistungen dieser Begriffe für das heutige Philosophieren bzw. philosophische Selbstverständnis schließt allerdings auch die Perspektive ein, gelegentlich zu einem negativen Resultat zu gelangen.

Ein systematisch und wirkungsgeschichtlich interessiertes Nachdenken über den Begriff vom Leben führt u. a. auf seine kritische Funktion für eine Philosophie bzw. Theorie der Vernunft. Er kann zum kritischen Thematisieren eines übersteigerten oder ›bodenlosen‹ Verfahrens der Vernunft, einer Vorstellung vom Menschen als einem Vernunftwesen dienen, das sich von seinem subjektiven, anschaulichen Erfahrungsboden losgelöst hat. Vorarbeiten in diesem Sinne haben sowohl Rickert<sup>26</sup> als auch Husserl<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Siehe z. B. K. Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg/München 1995; F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993; M. Großheim, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bonn/Berlin 1991; ders., *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Berlin 1994.

<sup>26</sup> Rickert gesteht dem lebensphilosophisch orientierten Denken eine wichtige methodische Funktion bei der notwendigen Kritik und Überwindung einseitiger, reduktionistisch-rationalistischer Positionen in der Philosophie zu. (H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens* [1920], a. a. O., 175 ff.) Das Leben »in seinem Reichtum und in seiner unerschöpflichen Lebendigkeit« müsse Ausgangs- und Endpunkt des Philosophierens sein. (Ebd., 181)

<sup>27</sup> Mit seiner Theorie der alltäglichen, anschaulichen und subjektiv-relativen Lebenswelt unternimmt Husserl den Versuch, der »entwurzelten«, bodenlosen Vernunft mit

geleistet. Außerdem ist das methodische Potential des Lebensbegriffs für die Beschreibung ambivalenter Züge von Kultur bzw. Kulturprozessen weiter auszuloten und zu bestimmen.<sup>28</sup> Hierbei ist bei weitem nicht nur an G. Simmel zu denken, sondern auch an L. Goldstein, Klages, Lukács, Scheler, Heidegger, E. Jünger, Husserl, Spengler und andere.

Zudem können Begriffe wie Leben, Lebensordnung, Lebenswelt aus rein sachlichen Gründen gar nicht allein der nach ihnen benannten philosophischen Richtung überlassen werden, kommt ihnen doch auch in denjenigen zeitgenössischen Systemen eine wichtige Funktion zu, die dieser Strömung nicht zugeordnet werden können. Die Überlegung erstreckt sich beileibe nicht nur auf Philosophen, die während bestimmter Perioden ihres Schaffens (Heidegger) lebensphilosophischen Positionen nahestanden haben. Diese und ähnliche Begriffe fordern auch Philosophen heraus, die der lebensphilosophischen Richtung eher ablehnend gegenüber stehen (Cassirer), und bieten über eine kritische Rezeption wichtige Anregungen und Impulse für deren eigene Begrifflichkeit und Problemsicht.

Die durch Cassirer zwischen 1928 und 1930 in Auseinandersetzung mit den Spätwerken von Simmel und Scheler (sowie Bergson, Klages, Spengler) angestellten Überlegungen über die Bedeutung des Lebens für eine >Philosophie der symbolischen Formen< bieten für unsere These ein sehr aufschlußreiches Untersuchungsfeld.<sup>29</sup> In ihnen kommt Cassirer zu ähnlichen Ergebnissen wie Rickert, der Simmels Auffassung von der >Transzendenz des Lebens< als Ausdruck einer klaren und tiefen Problemsicht würdigte, an der die Grenzen der Lebensphilosophie deutlich würden, sie aber dennoch wissenschaftlich scheitern sieht, da sie die Grenze des widerspruchsfreien Denkens überschreite.<sup>30</sup> Er geht aber einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er die >Philosophie der symbolischen Formen< durch Bezüge auf die

ihren frei schwebenden Idealisierungen wieder einen Geltungsboden zu eröffnen, was die »Fehlentwicklung« des Rationalismus seit Galilei beheben soll. – E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die phänomenologische Philosophie* (1936), in: *Hua VI*; siehe auch vom Verfasser, *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, München 1998, §§ 19, 20.

<sup>28</sup> L. Heidenbrink, »Sinn und Politik. Der erschöpfte Liberalismus und die Illusion der Gerechtigkeit«, in: *Die Zeit*, Nr. 41, 3. Oktober 1997, 56.

<sup>29</sup> J.M. Werle, »Ernst Cassirers nachgelassene Aufzeichnungen über »>Leben< und >Geist< – zur Kritik der Philosophie der Gegenwart«, in: H.-J. Braun/H. Holzhey/E.W. Orth (Hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. Main 1988, 274–289; Th. Knoppe, »Das Leben: ein Traum. Ernst Cassirer und die Lebensphilosophie«, in: H. Holzhey/E.W. Orth (Hrsg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994, 457–473; M. Ferrari, »Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito«, in: *Revista di storia della filosofia*, n. 4, 1995, 809–837.

<sup>30</sup> H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens* (1920), a. a. O., 68, 70.

>Urtatsache des Lebens< fundiert und eine weit positivere Würdigung der modernen Lebensphilosophie vornimmt.

## 2. Cassirer und die moderne Lebensphilosophie

Die intensive Beschäftigung mit der Lebensphilosophie beginnt spätestens während der Arbeit an den beiden Kapiteln »Geist und Leben« und »Das Symbolproblem als Grundproblem der philosophischen Anthropologie«. <sup>31</sup> Die beiden zu Lebzeiten nicht publizierten Kapitel, die in einen IV. Teil der >Philosophie der symbolischen Formen< aufgenommen werden sollten, entstehen 1928 unmittelbar im Anschluß an die Fertigstellung des III. Teiles. In dessen auf Juli 1929 datiertem Vorwort wird ein solcher IV. Teil mit der Begründung angekündigt, daß ein entsprechender Abschnitt schon für den III. Teil geplant, aber wieder fallen gelassen worden sei. <sup>32</sup> Die beiden Kapitel enthalten prinzipielle Auseinandersetzungen mit Simmel, aber auch mit Klages und Bergson. Ein weiteres Mal wendet sich Cassirer im März/April 1929 konzentriert der Lebensphilosophie zu, wenn er, anlässlich der Davoser Hochschulkurse, einen Vortrag über »Geist und Leben in Schelers Philosophie« hält, der ein Jahr später in erweiterter Form publiziert wird. <sup>33</sup> Im Jahr 1940 schreibt Cassirer Gedanken nieder über die drei >Basisphänomene< Selbst, Wirken, Werk, zu denen ihn Goethes >Urphänomene< Leben, Erlebtes, Tat inspirierten. <sup>34</sup>

Obwohl Cassirer in den nach 1930 publizierten Schriften immer wieder die Begriffe Leben, Lebensordnung und Lebensform gebraucht, erscheint es zu gewagt, von einer Ablösung des Begriffs der symbolischen Form durch

<sup>31</sup> E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in ECN 1, a. a. O., 3–32, 32–112.

<sup>32</sup> E. Cassirer, PSF, III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), in: ECW 13, Text und Anm. bearbeitet von J. Clemens, Hamburg 2002, X f.

<sup>33</sup> E. Cassirer, »>Geist< und >Leben< in der Philosophie der Gegenwart«, in: Die neue Rundschau, XXXXI. Jg., Bd. I, Berlin und Leipzig 1930, 244–264; siehe dasselbe in E. Cassirer, Aufsätze und kleine Schriften (1927–1932), in: ECW 17, a. a. O., 185–205. H. Paetzold meint sogar, der im III. Teil der PSF fallengelassene letzte Abschnitt zur Kritik der modernen Philosophie sollte ursprünglich den Titel dieses Aufsatzes tragen. – H. Paetzold, Ernst Cassirer – von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie, Darmstadt 1995, 98 f.

<sup>34</sup> O. Schwemmer, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, a. a. O., 199/200; Vgl. auch ders., »Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen. Zu Cassirers Konzeption eines vierten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen*«, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, Heft 2/1992, 227 ff.

den Begriff Lebensordnung zu sprechen, wie E.W. Orth dies vorschlägt,<sup>35</sup> von einer Fundierung der symbolischen Tätigkeit im Lebensbegriff läßt sich aber schon reden. Die Tatsache, daß Cassirer in den erwähnten Texten die Grundgedanken einer ›Philosophie der symbolischen Formen‹ in Auseinandersetzung mit den Lebensphilosophen formuliert, verdeutlicht nicht nur das eminente Gewicht, das er dieser zeitgenössischen Strömung zumißt, sondern demonstriert auch einen ungewöhnlichen Umgang mit einer grundsätzlich abgelehnten Philosophie. Diesen praktiziert er allerdings nicht voraussetzungslos oder aus einem Nichts heraus.

### 2.1. Lebensbegriff und Lebensphilosophie im Werk Cassirers vor 1928

Der Marburger Kantianismus, innerhalb dessen Schule Cassirer zunächst originell und eigenständig wirkt, hatte sich als logizistische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie hervor getan. In dem Sinne kann er als ein philosophischer Gegenpol zur Lebensphilosophie verstanden werden. Und doch macht Cassirer von Anfang an deutlich, daß er sich für das Thema Leben interessiert. Das ist insofern nicht verwunderlich, als zumindest an der Berliner Friedrich-Wilhelm-Universität, an der er philosophisch tätig ist, lebensphilosophische Motive wie Ganzheitlichkeit, Totalität der Wirklichkeit und historisches Bewußtsein eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Und weil der Neukantianismus »eine durchaus vielfältige und mit anderen philosophischen ›Strömungen‹ mannigfach verwobene Forschungsrichtung [ist]«, kann Cassirer gleichzeitig Schüler von Simmel und Cohen bzw. Natorp sein.<sup>36</sup>

So bleibt er von Diltheys Lebensphilosophie und Historismus ebensowenig unbeeindruckt wie von Ideen des zunächst mehr dem Badener Kantianismus nahestehenden Simmel. Wenn Cassirer während der Weltkriegsjahre seine ›Philosophie der symbolischen Formen‹ entwirft,<sup>37</sup> kann er wichtige Anregungen und Vorlagen seines Berliner Lehrers Simmel aufgreifen bzw. weiterführen.<sup>38</sup> In der Folge entwickelt er den doppelten Im-

<sup>35</sup> E.W. Orth, »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen«, in: E. Cassirer, Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, Hrsg. von E.W. Orth, Leipzig 1993, 9. Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag »Der Begriff der ›Lebensordnung‹ und die ›Philosophie der symbolischen Formen‹«, 55–74.

<sup>36</sup> E. W. Orth, »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen, a. a. O., 13

<sup>37</sup> Siehe dazu Anm. 4 auf S. 3 f. des vorliegenden Bandes.

<sup>38</sup> Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag »Simmels Begrifflichkeit der Formung als Anstoß für eine ›Philosophie der symbolischen Formen‹«, 3–22.

puls Cohens, die Idee der gesetzmäßigen Erzeugung des Gegenstandes und die Idee einer erzeugten Kultur, konsequent weiter zu einer allumfassenden Kulturphilosophie, deren unterschiedlichste Bedeutungssysteme auf jeweilige symbolisch-formende Funktionen des menschlichen Geistes zurückgehen. Hinter dem nunmehrigen Kulturbegriff verbirgt sich das Verständnis einer notwendigen Kritik der historischen Vernunft, wie sie von Dilthey entwickelt worden war. Der junge Cassirer nähert sich dem an, was dieser geschichtlich-kulturelle Welt nennt, und erblickt deren Träger in den großen historischen Personen und in der Literatur.

Bereits 1906 finden sich bei ihm auf das Leben und seinen Zeitcharakter bezogene Termini, wenn er die Berechtigung einer historischen Darstellung der geistigen Kultur thematisiert. So bringt er u. a. zum Ausdruck, daß die historischen Erscheinungen uns zu einer »lebendigen und sinnvollen Einheit« werden sollen, daß die historische Relativität nicht eine Schranke, sondern das »eigentliche Leben der Erkenntnis« ausmache.<sup>39</sup> Verweise auf Scheler belegen die Bekanntschaft mit einem weiteren – künftigen – Vertreter der Lebensphilosophie.

Mit ihnen teilt Cassirer die tiefe Verehrung für Persönlichkeit und philosophische Auffassungen Goethes, die sich um den Begriff des Lebens und des Ganzheitlichen zentrieren.<sup>40</sup> Neuere Forschungen sehen in der Renaissancephilosophie und in Goethe die eigentlichen historischen Quellen von Cassirers Denken.<sup>41</sup> Davon zeugt u. a. der große Abschnitt über Goethe in der 1916 veröffentlichten Schrift *Freiheit und Form*, deren »erste Entwürfe und Vorstudien« »viele Jahre zurück[liegen]«. <sup>42</sup> Schon hier finden sich neben dem Begriff der Lebensordnung, den auch Dilthey<sup>43</sup> und Scheler<sup>44</sup> gebraucht hatten, vielfach Termini wie Lebensform, Leben als Ganzes etc., die in der Lebensphilosophie gebräuchlich sind, sich aber auch von Goethe herleiten. In den historischen Lebensordnungen konstituieren sich jeweils ein »Leben des Ganzen«<sup>45</sup>, dem je eigene – zusammenstimmende – weltan-

<sup>39</sup> E. Cassirer, »Einleitung«, in: EP, I. Bd. (1906), in: ECW 2, Text und Anm. bearbeitet von T. Berben, Hamburg 1999, 12 f.

<sup>40</sup> J.M. Krois, »Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret«, in: E. Rudolf/B.-O. Küppers (Hrsg.), Kulturkritik nach Ernst Cassirer, (CF, Bd. 1), Hamburg 1995, 297–324.

<sup>41</sup> O. Schwemmer, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, a. a. O., 24, 221; B. Naumann, Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe, München 1998, 74, 92, 141.

<sup>42</sup> E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), in: ECW 7, Text und Anm. bearbeitet von R. Schmücker, Hamburg 2001, 388.

<sup>43</sup> W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (1906), in: GS IV, a. a. O., 47.

<sup>44</sup> M. Scheler, »Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes«, in: *Vom Umsturz der Werte*, in: GW 3, a. a. O., 343, 343 f.

<sup>45</sup> E. Cassirer, *Freiheit und Form* (1916), in: ECW 7, a. a. O., 16 f.

schauliche, sittliche, religiöse Lebensformen korrelieren. So kann Cassirer von einem mittelalterlichen – und entsprechend neuzeitlichen – »Lehr- und Lebenssystem« sprechen.<sup>46</sup>

Das Zusammenstimmen der Lebensformen einer Lebensordnung sieht er an der Person Goethe realisiert. Das neue ursprüngliche Verhältnis von Subjektivität (Empfindung) und Objektivität (Anschauung), in welchem »das Gefühl die Allheit der Lebenserscheinungen [befaßt] und [...] sie rein aus sich selbst zu entfalten [vermag]«, eröffne eine »neue Form des geistigen Daseins«. <sup>47</sup> Diese trete bei Goethe in drei Grundformen auf: in der Lebensform, in der Form der Lyrik und in der Form der Naturbetrachtung.<sup>48</sup> Die Goethe entlehnten >Urworte< Urphänomen, Form, Symbol, Leben und Befreiung rücken ins Zentrum der >Philosophie der symbolischen Formen<,<sup>49</sup> deren entscheidender begrifflicher Durchbruch in die Jahre 1919 bis 1923 fällt. In den nunmehr entwickelten Funktionsbegriff geht eine Auffassung von Funktionalität ein, die das geistig Konkrete und dessen lebendigen Zusammenhang erfaßt. Die Form (wissenschaftliche Struktur) und der Gehalt (die geschichtlich-kulturelle Konkretion) bilden dabei eine Korrelation: die symbolische Form. Jede kulturelle Welt oder Bedeutungsweise (Sprache, Mythos, Kunst, Wissenschaft) prägt sich um eine eigene Korrelation von Form und Gehalt aus.

Bei allem Interesse am Historisch-Konkreten und am Lebensbegriff versteht sich Cassirer jedoch grundsätzlich als Opponent der lebensphilosophischen Strömung und setzt sich gelegentlich kritisch mit ihr auseinander. So erhebt er 1913 Einwände gegen die durch Frischeisen-Köhler »im engen Anschluß an Dilthey« vertretene Auffassung, den »Standpunkt des konkreten Erlebnisses« dem »Standpunkt des bloßen Denkens« gegenüberstellen zu müssen, wobei ersterer das Bewußtsein der Wirklichkeit ausbilden soll.<sup>50</sup> Die 1923 formulierten kritischen Bemerkungen über die Erkenntnislehre des Intuitionalismus richten sich gegen die metaphysische Lebensphilosophie Bergsons und sind offenbar von Rickerts Buch angeregt.<sup>51</sup> Sie zeugen von einem kritischen Interesse am Lebensbegriff, das später noch stärker werden wird.

<sup>46</sup> Ebd., 19 f.

<sup>47</sup> Ebd., 185.

<sup>48</sup> Ebd., 185.

<sup>49</sup> J.M. Krois, »Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret« (1995), in: CF, Bd. 1, a. a. O., 319 f.

<sup>50</sup> E. Cassirer, »Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik« (1913), in: ECW 9: Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921), Text und Anm. bearbeitet von M. Simon, Hamburg 2001, 159 f.

<sup>51</sup> H. Rickert, Die Philosophie des Lebens (1920), a. a. O., 3. und 4. Kapitel, 34–72.

Wenn Cassirer zwischen dem Anspruch des Intuitionismus, die Unmittelbarkeit des Lebens zu erfassen, und seiner eigenen Auffassung einer notwendig vermittelnden Repräsentation einen unüberbrückbaren Gegensatz von metaphysischer Substanzphilosophie und symbolisch-funktionaler Geistesphilosophie sieht,<sup>52</sup> dann ist hier ein grundsätzlicher Einwand gegenüber der Lebensphilosophie formuliert. Jede Hoffnung und aller Anspruch auf ›unmittelbares‹ Erfassen und Wiedergeben des Wirklichen sei aufzugeben: alle Objektivierung ist und bleibt in Wahrheit Vermittlung. Cassirer beschreitet damit konsequent einen Weg, der ihn vom Begriff unmittelbaren Lebens wegführt.

Im III. Teil der ›Philosophie der symbolischen Formen‹, dessen Manuskript »bereits zu Ende des Jahres 1927 abgeschlossen [war]«,<sup>53</sup> erhebt er ähnliche Einwände gegenüber dem nunmehr genannten Bergson, Einwände, die in die Kritik an Simmel und Scheler einfließen werden. Bergsons Metaphysik gehe »von dem reinen Phänomen des Lebens aus, das nur in der Emanzipation von allen Formen des Wissens zu greifen sei«, verspreche aber zugleich »ein ›Wissen vom Leben‹«. <sup>54</sup> Wenn er dem Lebensphilosophen vorhält, eine »Selbsterfassung des Lebens« sei nur dann möglich, wenn es nicht in sich selbst verbleibt, sondern »sich selber Form« gibt,<sup>55</sup> dann greift er auf einen Gedanken Simmels zurück, den bereits Rickert einer kritischen Würdigung wert befunden hatte.<sup>56</sup>

Trotz aller skeptischen Bemerkungen über die Lebensphilosophie figuriert der Begriff des Lebens im III. Teil der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ schon als ein ›Urwort‹, das ein ›Urphänomen‹ »nicht jenseits des Seins, aber allen symbolischen Formen immer voraus« bezeichnet.<sup>57</sup> Wenn Cassirer vor der Hypostasierung der verschiedenartigen repräsentativ-symbolischen Leistungen als Äußerung einer seinsmäßigen Grundkraft warnt, faßt er unter dem Begriff des Lebens die »Gesamtheit der organisch-vitalen Funktionen« zusammen, der die »spezifisch-geistigen Funktionen« gegenüber gestellt werden können. Zwischen beiden Sphären stehen »jene geistigen Gebilde, die sich unter den Einheitsbegriff der ›symbolischen Form‹ zusammenfassen lassen.« Das – unmittelbare – organisch-vitale Leben

<sup>52</sup> E. Cassirer, PSF, I. Teil: Die Sprache (1923), in: ECW 11, Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, Hamburg 2001, 46 f.

<sup>53</sup> E. Cassirer, PSF, III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), in: ECW 13, a. a. O., XI.

<sup>54</sup> Ebd., 44 f.

<sup>55</sup> Ebd., 45.

<sup>56</sup> G. Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München und Leipzig 1918, 1–27; siehe dazu H. Rickert, Die Philosophie des Lebens (1920), a. a. O., 72

<sup>57</sup> J.M. Krois, »Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret« (1995), in: CF, Bd. 1, a. a. O., 312.

wird als ursprünglich »in sich selbst zweckvoll gestaltet, [...] auf bestimmte Ziele gerichtet« bestimmt.<sup>58</sup> Alles – geistige – Wissen um diese Lebensziele schließe aber grundsätzlich den Bruch mit der Unmittelbarkeit des organisch-vitalen Lebens ein.

Den Bruch, die ›Distanz‹ in der Unmittelbarkeit füllen die symbolischen Formen Sprache, Mythos, Religion, Kunst, theoretische Erkenntnis aus, wobei sie diese Distanz gleichzeitig ausweiten. Die jeweiligen symbolischen Reiche eigener, innerer Bedeutsamkeit heben sich klar gegen das zweckhafte Verhalten innerhalb der biologischen Sphäre ab. Sie bedeuten – und realisieren – die ideelle Vorwegnahme der Zukunft, einen »Fortgang ins ›Ideelle‹«. Aus unmittelbarer Lebenszwecktätigkeit entsteht mit Hilfe von Sprache und Werkzeug »die neue Grundrichtung des ›mittelbaren‹ Verhaltens«<sup>59</sup>, welche repräsentativ-symbolische Grundleistungen vollzieht. Die organisch-vitalen Lebensfunktionen werden damit nicht außer Kraft gesetzt, an ihnen entfalte sich jedoch eine völlig neue Bewegung: der Aufbau einer Symbolwelt. In dem Sinne gilt Cassirer hier das ›unmittelbare Leben‹ nicht als ursprüngliche symbolische Form, wohl aber als Quellstätte der Formen. Für das menschliche Dasein scheint er damit eine ursprüngliche, natürliche, ausschließlich lebenszweckmäßig gerichtete Existenzform auszuschließen.

Menschliches Leben ist immer schon ein Vollziehen symbolischer Funktionen, Leistungen. Jede noch so primitive Erscheinung menschlichen Bewußtseins enthält die Doppeltheit von Sinnerfüllung eines Sinnlichen, auch wenn das nicht gewußt wird. Die Setzung der bloß in ihm bestehenden Differenz vollzieht das Bewußtsein, wenn es »aus der Unmittelbarkeit des Lebens in die Form des Geistes und in die des spontanen geistigen Schaffens übergeht.«<sup>60</sup> Das gilt zunächst für das elementare Ausdruckserlebnis, das der unmittelbaren Wahrnehmung zugrunde liegt. Es benennt die sich vertiefende »Entzweiung« der immer schon bestehenden Doppelrichtung oder inneren Differenz noch nicht; dies vermag erst die theoretische Reflexion über das Ausdrucksphänomen.<sup>61</sup>

Die Unmittelbarkeit des Lebens treibe nicht zunächst und zuerst in die mittelbaren geistigen Zwischengebiete von Sprache, empirischem Weltbild und Wissenschaft, sondern in das Gebiet des Mythos.<sup>62</sup> Als auf

<sup>58</sup> E. Cassirer, PSF, III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), in: ECW 13, a. a. O., 319.

<sup>59</sup> Ebd., 321.

<sup>60</sup> Ebd., 105.

<sup>61</sup> Ebd., 105.

<sup>62</sup> Ebd., 74 f.; »Das Leben ist [für das mythische Weltbild – C.M.] 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.« – Ebd., 79.

der Ausdruckswahrnehmung beruhend ist der Mythos noch sehr dicht am unmittelbaren organisch-vitalen Leben und prägt aller wahrgenommenen Wirklichkeit die Form des Lebens, die Personifikation, auf. Die Lebendigkeit dieser Weise der Weltgestaltung stehe »allen sonstigen Weisen der bloßen Vergegenständlichung unabhängig und selbständig gegenüber[...]«. <sup>63</sup> Die Ausdruckscharaktere des Lebens (das Band einer ursprünglichen »Sympathie«) befinden sich mit dem wahrgenommenen Seienden in Einheit.

Obwohl sie noch die »Grund- und Urschicht« aller empirischen Wahrnehmung bilden, sieht das theoretische Bewußtsein schließlich von ihnen ab, ohne sie damit völlig zum Verschwinden zu bringen. Sonst würde das »Grundphänomen des ›Lebendigen überhaupt« erlöschen. <sup>64</sup> Andererseits verbürgt die Tatsache, daß jegliche Wahrnehmung eine Ausdruckswahrnehmung ist, sowohl die Möglichkeit, sie zu verstehen, als auch »das Leben schlechthin«, welches Lebendigkeit, Vielfältigkeit und Unpersönlichkeit kundgibt. <sup>65</sup> Den Ursprung der Absetzung, Differenzierung und Gliederung zwischen einer Ich-Konstanz und einer Ding-Konstanz in der Wahrnehmung verortet Cassirer in den geistigen Regionen der Sprache und der Darstellung. <sup>66</sup> Damit habe sich »die ursprünglich allein gegebene Sphäre des Lebens« in sich selbst unterschieden und sich, vermöge dieser Unterscheidung, mehr und mehr eingeschränkt. <sup>67</sup> Das ursprüngliche Moment der Ausdruckswahrnehmung, »jener seelisch-geistige Grundbestand«, lebt allerdings auch nunmehr weiter fort. <sup>68</sup>

## 2.2. Leistung und Grenzen der Lebensphilosophie (Simmel, Scheler)

1. Im Unterschied zu Rickert erblickt Cassirer in der lebensphilosophischen Strömung keine bloße ›Modeströmung‹, sondern hält es für

»unverkennbar, daß ihre Motive in einer Grund- und Urschicht des modernen Lebensgefühls und des spezifisch-modernen Kulturgefühls wurzeln. Es ist eine innere Spannung, eine polare Gegensätzlichkeit dieses Lebens- und Kulturgefühls selbst, die hier zum Ausdruck drängt.« <sup>69</sup>

<sup>63</sup> Ebd., 74 f.

<sup>64</sup> Ebd., 99.

<sup>65</sup> Ebd., 82.

<sup>66</sup> Ebd., 86.

<sup>67</sup> Ebd., 99.

<sup>68</sup> Ebd., 90.

<sup>69</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »›Geist‹ und ›Leben‹« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 8.

Indem er ihr zugesteht, einen von den Menschen real empfundenen Gegensatz zwischen subjektivem Tun und zerklüfteten kulturellen Objektivationen einzufangen, den Simmel als ›Tragödie der Kultur‹ bezeichnet hatte, schreibt er der Lebensphilosophie ein kulturkritisches Potential oder Moment zu.

Auf dieses Moment kommt Cassirer auch im Zusammenhang mit Scheler zu sprechen. Wiederum rechnet er der Lebensphilosophie zu, ein grundsätzliches, dem Menschen und seiner Kultur wesensmäßig einwohnendes Problem zu benennen, ohne es jedoch philosophisch zufriedenstellend auflösen zu können. Wenn sie den Gegensatz von ›Geist‹ und ›Leben‹, von rationalem Bewußtsein und Gefühl, von Unmittelbarkeit des Lebens und mittelbarer Geisteserkenntnis thematisiert, dann drücke sie ein Wissen darum aus, daß wir durch unsere Menschwerdung aus dem »Paradies der Unmittelbarkeit« vertrieben werden und die Wirklichkeit durch unsere Symbolwelten neu erschaffen müssen, um uns ihm am Ende wieder anzunähern.<sup>70</sup> Die Lebensphilosophie spreche die Einsicht über diesen notwendigen Umweg aus.

Obwohl sie den Gegensatz richtig benennt, hindere sie ihre metaphysischen Einheitsidee daran, ihn aufzulösen. Die Metaphysik des Lebens, zu der »Denker von so durchaus verschiedener Geistesart und von so verschiedener geistiger Herkunft wie Nietzsche und Bergson, wie Dilthey und Simmel« gehören, sieht Cassirer deshalb an dieser Aufgabe scheitern, weil sie die ›Dialektik‹ von subjektiver Einheit und objektiver Zerklüftung als absoluten Gegensatz von subjektivem Leben und objektivem Geist verewige, anstelle sie von einem Mittleren her aufzubauen.<sup>71</sup> Die Lebensphilosophie gehe letztlich von einer scheinbar absoluten, in Wirklichkeit durch nachträgliche Abstraktion gewonnenen Antithese aus, die sie auf ein vorgängiges Einheitliches zurückzuführen sucht.

Doch ist der Gegensatz von Geist und Leben erst einmal als absoluter bestimmt, könne er auf keine Weise mehr einsichtig aufgehoben werden. Deshalb hält Cassirer den Lebensphilosophen vor, mit der Annahme eines »schlechthin-ursprünglichen, [...] unmittelbar-gewissen Seins«<sup>72</sup> das Leben als ein absolut geistloses, sinnloses Innen aufzufassen, von dem kein Weg zum geistigen Sinn in den Kulturwelten führt. Außer der Suche nach einer inexistenten Einheitssubstanz identifiziere die »reine ›Lebens-

<sup>70</sup> E. Cassirer, »›Geist‹ und ›Leben‹ in der Philosophie der Gegenwart« (1930), in: ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), a. a. O., 185 f.

<sup>71</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »›Geist‹ und ›Leben‹« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 8.

<sup>72</sup> Ebd., 96.

philosophie« zudem fälschlicherweise die Unterscheidung von innerer und äußerer Wahrnehmung mit dem Unterschied von ursprünglichem, unmittelbar-gewissen Sein und mittelbarem, abgeleiteten Sein. Zwischen beiden Seinsweisen bestehe aber keinerlei Mittleres, Gemeinsames.

Folglich bieten die Lebensphilosophen keinen Ausweg aus der objektiven Dynamik entfremdeter Kulturformen, in der Cassirer durchaus die größte Herausforderung an den modernen Menschen sieht,<sup>73</sup> gewähre doch die beschworene Ursprünglichkeit des Lebens und Erlebens nur scheinbar einen Rückgang aus der Zerlegung der Kulturwelt in selbständige Schichten, Haltungen zur Welt, die sich voneinander entfernen und einander fremd werden.<sup>74</sup> Dieser Konflikt lasse sich nur dann entschärfen, wenn eine universelle Norm gefunden wird, »die die Einzelnormen [der geistigen Kulturformen – C.M.] zugleich befriedigt und beschränkt«.<sup>75</sup>

Auf die Frage, inwieweit Cassirers Begriff von Metaphysik die Intentionen von Simmel und Scheler überhaupt trifft, kann im vorliegenden Beitrag nicht eingegangen werden.<sup>76</sup> Trotz aller geäußerten Einschränkungen sieht er in der modernen Metaphysik des Lebens einen Fortschritt gegenüber traditioneller Metaphysik und begründet eine Sonderstellung Simmels und Schelers in ihr. Die philosophischen Verdienste der verehrten und geschätzten Kollegen macht er vor allem darin aus, das erwähnte Grundproblem der Kultur bzw. Philosophie benannt und sich dabei der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ angenähert zu haben. Gleichzeitig besteht Cassirer auf ihrem Scheitern an metaphysischen Schranken, welche allein

<sup>73</sup> E. Cassirer, »Form und Technik« (1930), in: ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), a. a. O., 173.

<sup>74</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »›Geist‹ und ›Leben‹« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 6.

<sup>75</sup> E. Cassirer, »Form und Technik« (1930), in: ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), a. a. O., 173. In dem Zusammenhang würdigt Cassirer Simmels Thematisierung der »›Tragödie der modernen Kultur‹«, die sich abzeichne, weil entfremdete Sachreihen den ursprünglichen, unmittelbaren Lebensstrom im Ich verebben lassen, und das je mehr, je mehr Schöpfungen der Mensch vor sich hinstellt (ebd., 172).

<sup>76</sup> Cassirer deutet jede Erklärung als metaphysisch, die auf eine absolute Entzweiung zurückgreift, was keine Vermittlung der zerrissenen Zweiheit mehr gestatte. (E. Cassirer, PSF, III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis [1929], in: ECW 13, a. a. O., 105) Diese Differenz ›besteht‹ immer schon, ohne als solche ›gesetzt‹ zu sein. Ihre Setzung vollziehe sich mit dem Übergang des Bewußtseins »aus der Unmittelbarkeit des Lebens in die Form des Geistes und in die des spontanen geistigen Schaffens.« (Ebd.) Außerdem hätten wir es immer dann mit einer metaphysischen Philosophie zu tun, wenn anstatt Funktionen Substanzen gedacht werden, Sinnprobleme Umsetzung in Seinsprobleme erfahren. Die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ suche nicht nach Gemeinsamkeiten im Sein, sondern im Sinn verschiedenartiger repräsentativ-symbolischer Grundleistungen des Geistes. (Ebd., 319)

die rein funktional argumentierende >Philosophie der symbolischen Formen< zu überschreiten vermöge.

In dem ihm eigenen »Streben nach der letzten dialektischen Zurüstung und Zuspitzung der Probleme« habe vor allem Simmel die gefühlte Polarität in eine rein gedachte verwandelt und »auf ihre einfachste logische Formel« gebracht.<sup>77</sup> Als These und Antithese gedeutet lasse sich der Grundgegensatz Geist und Leben, Objektivität und Subjektivität zwar nicht lösen, wohl aber bezeichnen, insbesondere mit Hilfe des Begriffs >Transzendenz des Lebens<, d. h. einer logischen Paradoxie. Der Begriff, der Leben als oszillierende Bewegung zwischen den Polen von reiner Immanenz und dem Heraustreten über sich fasse, gestatte einen Blick auf das symbolische Grundverhältnis.

Das Bemühen Simmels, die Einheit der sich immer mehr zerlegenden Kultur zu retten, muß Cassirer bei aller Wertschätzung für das sich in ihm manifestierende Problembewußtsein abweisen. Seine Erklärung dieser Einheit mit Hilfe der geistigen Subjektivität des Menschen lasse die »objektive Gegensätzlichkeit der >Formen< in der Einheit des >Lebens< aufgehen« und verlege so die Dialektik von Subjektivität und Objektivität in ihr Gegenteil, in den Begriff des Lebens selbst zurück.<sup>78</sup> Die dabei herausgekommene Scheinlösung gebe dem alten metaphysischen Problem nur einen neuen sprachlichen Ausdruck bei.

Der Theorie einer logisch-paradoxen Transzendenz des Lebens fehle die Dynamik, die Begrifflichkeit des Prozeßhaften, die allein den Akt des Sich-Losreißen des Geistes von dem natürlichen Weltverhalten verstehen lasse. Den dabei festgestellten tiefen Widerspruch zwischen dem ununterbrochenen Werden des Lebens und dem aus dem Fluß herausgehobenen Gewordensein der Gehalte konstatiert auch Cassirer. Problematisch erscheint ihm allerdings, daß Simmel die reine Dynamik des Werdens als beständige Flucht des einen Prinzips vor dem anderen auffasse. Welche Ausdrücke der auch immer für die Bezeichnung des Gegensatzes verwende, stets behandle er ihn als einen unversöhnlichen Gegensatz im Denken. Cassirer jedoch läßt einen Denkwiderspruch zwischen dem unmittelbar gelebten Leben und seiner begrifflichen Deutung und Aussprache nicht gelten.<sup>79</sup> Folglich bleibe Simmel bei der Forderung nach Auflösung des Zentralproblems als begrifflicher Antinomie stehen.

<sup>77</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »>Geist< und >Leben<« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 8.

<sup>78</sup> Ebd., 7.

<sup>79</sup> Ebd., 12.

Dessen Lebensbegriff als reiner subjektiver Aktualität gesteht Cassirer zwar zu, keine Substantialität zu kennen, hält aber die Methode, durch die Simmel die Absolutheit des Lebens für das Denken erreiche, für sehr problematisch. Das absolute Leben >erscheine< wegen seiner inneren Dualität

»nicht nur als das ursprüngliche Quellgebiet des Geistes, sondern auch als dessen Urbild und Prototyp. Denn die selbe Doppeltheit ist es, die sich im Sein des Geistes in einer neuen gesteigerten Gestalt darstellt.«<sup>80</sup>

Zumindest der zweite Teil der Bestimmung wird von Cassirer nicht geteilt, lasse sich doch Geist nicht aus Leben ableiten, dessen Funktionen immer schon geistige Formkraft, z. B. als Fragen, kennen.

Als fragwürdig an Cassirers Argumentation erscheint allerdings die These, Simmel fasse die Idee als eine dem Leben völlig fremde, transzendente Sphäre auf, wo sie sich doch schon als >Vorform< in der Lebenszweckmäßigkeit bewährt.<sup>81</sup> Damit gehört der autonome Sinn der Ideen der Lebenslogik zwar noch nicht als bestimmendes Moment an, wirkt aber schon – ihr dienend – in ihr. Inwieweit ein »zu sich selbst Kommen« des Lebens, indem es die »Wendung zur Idee« vollzieht, nicht auch schon für Simmels Darstellung des Grundproblems gilt,<sup>82</sup> ist nicht schlüssig. Vielleicht will Cassirer so zum Ausdruck bringen, daß Simmel allein an der sprachlichen Fassung des Problems gescheitert ist. Er würdigt jedoch an Simmels Rede vom geistigen Leben, daß er nicht dem Irrtum des Intuitionismus (Bergson) verfallend zu meinen, durch einen eigentümlichen Akt des Schauens hinter die Welt der Formen zurückgehen zu können.<sup>83</sup>

Auch Scheler unternehme – in dem veröffentlichten Vortrag »Die Stellung des Menschen im Kosmos« (1928) – einen bemerkenswerten, wenn gleich letztlich ebenfalls mißlungenen Versuch, die bereits von der Romantik ausgesprochene und von der zeitgenössischen Lebensphilosophie als unüberwindbar titulierte Entgegensetzung von >eigentlicher< Unmittelbarkeit (Leben) und >uneigentlicher<, >gefallener< Mittelbarkeit (Geist) zu versöhnen. Das Paradoxe sieht Cassirer daran, daß Scheler seine im Vergleich zur traditionellen Metaphysik neue Deutung des Dualismus von Geist und Leben erneut mit einer metaphysischen Lösung verbinde. Ihm wird zu Gute gehalten, uns fast aus dem mythisch-magischen Bannkreis erlöst

<sup>80</sup> Ebd., 9.

<sup>81</sup> G. Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel (1918), a. a. O., 24.

<sup>82</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »>Geist< und >Leben<« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 18.

<sup>83</sup> Ebd., 12.

zu haben, in den uns Klages mit seiner Dämonisierung des Geistes führe,<sup>84</sup> aber halt nur fast. Doch selbst da, wo seine Lösung an metaphysischen Begriffen scheitere, weise seine Position über sich hinaus, eben auf die funktionale Lösung hin. Schelers größtes Problem sei, daß er die eigentlich schon nachmetaphysische Lösung des Grundproblems in der alten metaphysischen Sprache ausspreche.<sup>85</sup>

Seine Gedankengänge, die eine »außerordentliche dialektische Kraft und Meisterschaft« auszeichne, findet Cassirer originell, wichtig und fruchtbar.<sup>86</sup> So deuteten sie gelegentlich die theoretische Weltgestaltung als den Vollzug von bestimmten Ordnungsfunktionen, wobei Erkenntnisfunktionen als notwendige Funktionen und Schemata verstanden werden, die ins Ideelle und Mögliche weisen. Seine philosophische Schranke komme da zum Vorschein, wo die Antworten immer wieder in metaphysisches Seins- und Substanzdenken zurückführen und das Denken in bloßen Funktionen verlassen.<sup>87</sup> Das tritt ein, wenn Scheler die Einheit von Leben und Geist als zwei entgegengesetzten Funktionen auf die Einheit eines metaphysischen Weltgrundes zurückführt.

2. Die Untersuchung führt Cassirer zu dem Ergebnis, daß moderne Lebensphilosophen mit dem Gegensatz von Geist und Leben nicht nur ein Grundproblem benennen, das sich der >Philosophie der symbolischen Formen< ebenfalls stellt, sondern sich in ihren Lösungsansätzen auch dem Verständnis der symbolischen Form als einem mittleren Reich gegenläufiger Energien weitgehend annähern. So beschreibe Simmel mit der Annahme einer doppelten Achsendrehung des Lebens, d. h. mit dem Gedanken, daß die Vorformen der Bedeutungssysteme von Kultur sich zwar von der unmittelbaren Lebenszweckmäßigkeit emanzipieren, danach aber ihre Abkunft vom Leben insofern nie ganz verlieren, weil sie als Formen für das strömende Leben fungieren, ein symbolisch-prägnantes Grundverhältnis.<sup>88</sup> Das symbolische Grundverhältnis werde durchschaut, wenn das wechselseitige

<sup>84</sup> L. Klages, *Mensch und Erde*. Sieben Abhandlungen (1913), 3. Aufl., Jena 1929.

<sup>85</sup> E. Cassirer, »>Geist< und >Leben< in der Philosophie der Gegenwart« (1930), in: ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931, a. a. O.), 201.

<sup>86</sup> Ebd., 199; Eine philosophische Würdigung von Cassirer >Philosophie der symbolischen Formen< hatte Scheler wenige Jahre vorher u. a. in seiner >Wissenssoziologie< ausgesprochen – M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, VII Anm. 1.; Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag »Symbolische Formen als Wissensformen«, 591–603.

<sup>87</sup> E. Cassirer, »>Geist< und >Leben< in der Philosophie der Gegenwart« (1930), in: ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931, a. a. O.), 192.

<sup>88</sup> E. Cassirer, *Erstes Kapitel: »>Geist< und >Leben<«* (1928), in: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, a. a. O., 12.

Umschlagen von Immanenz und Transzendenz als Bewegung durch einen Mittelpunkt, Durchgangspunkt geschildert wird.<sup>89</sup>

Die von Simmel ausgesprochene doppelte Wendung dürfe nicht als ein Abschiednehmen des Lebens von sich selbst verstanden werden, sondern als ein In-sich-Zurückgehen, ein im Medium der symbolischen Form »zu sich selbst Kommen.«<sup>90</sup> Da dieses Problemaufwerfen das von Cassirer anvisierte »systematische Grundproblem« berührt, indem es die »Wendung zur ›symbolischen Form‹ als Vorbedingung und als Durchgangspunkt« fordert, komme Simmel an das »Medium der symbolischen Form« heran, erreicht sie wegen seiner metaphysischen Gegenüberstellung von Geist und Leben jedoch nicht wirklich. Cassirer verzichtet leider auf eine Erklärung, ob und inwieweit er sich von Simmel selbst hat anregen lassen.

Mit anderen Worten, das symbolische Medium, in dem bzw. durch das der menschliche Geist die Sinnstrukturen der Kultur ›aufbaut‹, werde von Simmel ganz richtig als ein Durchgangspunkt zwischen Unmittelbarem und Mittelbarem, Sinnlichem und Sinnhaften bestimmt. Indem die selbständig gewordenen Formen und Funktionen letztlich das Leben zwingen, seine Inhalte in sie einzuordnen, geben sie diesen Inhalten ihre letzte Wert- und Sinnerfüllung.<sup>91</sup> Das Problem sieht Cassirer jedoch da, wo Simmel die doppelte Achsendrehung des Lebens als metaphysische Seinsbestimmung eines absoluten Lebens deutet, und nicht als mittleres geistig-funktionales Medium zwischen subjektiver Lebendigkeit und objektiver Geistigkeit. Ein Absolutes jenseits des eigenständigen Mediums einer formend geformten Mitte – der symbolischen Form – gewähre keinen Ausweg aus den theoretischen Antinomien.

Deshalb mußte Simmel – trotz des »rein symbolischen Charakters« seiner Beschreibungen – bei der Darstellung der gegenläufigen Funktionen (dem Leben Dienen und das Leben Unterwerfen), die von dem Durchgangspunkt ›symbolische Form‹ vermittelt zu denken sind, scheitern. Das manifestiere sich im Rückgriff auf räumliche Analogien (Innen, Außen), welche die gegenläufigen Geistesrichtungen als zwei Wirklichkeitsbezirke und nicht als zwei gegenläufige Funktionen vorstellen. Damit treten räumliche Schemata bzw. Metaphern an die Stelle der Symbole. Leben und Idee bilden für Cassirer jedoch keinen räumlichen Gegensatz, sondern bestimmen sich wechselseitig, korrelativ, was als eine primäre Tatsache anzusehen

<sup>89</sup> Ebd., 16.

<sup>90</sup> Ebd., 18.

<sup>91</sup> »Denn was hier als die ›Achsendrehung des Lebens‹ beschrieben wird: das ist nichts anderes als jene eigentümliche Umkehr [...], die es in sich erfährt, sobald es sich in dem Medium einer ›symbolischen Form‹ erblickt.« – Ebd., 13.

ist. Vor diesem Problem versage nicht das logische Denken überhaupt, wie Simmel irrtümlich meint, sondern allein das verräumlichende Denken. An Stelle räumlicher Bilder vermögen dynamische Gleichnisse diesen »Pendelschlag des geistigen Lebens« sehr wohl sinnvoll und adäquat auszudrücken.<sup>92</sup> Die räumlichen Metaphern, die eine Kluft zwischen dem Sinn in seiner idealen Reinheit (Form) und seinem bildhaften Ausdruck enthalten, erweisen sich folglich als die wahre Quelle der logischen Antinomie und verhindern eine wahrhaft symbolische Fassung des Problems.

Wie Simmel näherte sich auch Scheler über einen Erkenntnisfortschritt hinsichtlich des Grundproblems dem Verständnis der symbolischen Form als einer doppelt gerichteten geistigen Funktion an. So geht er von der Vorstellung einer Wesenseinheit von Leben und Geist ab und sieht in ihnen entgegengesetzte Prinzipien, deren unaufhebbare Differenz kein Monismus überbrückt.<sup>93</sup> Geist entstehe nicht aus Leben, sondern bedeute eine ›Umwendung‹ der Lebensfunktionen, eine neue Richtung der Funktionen, ihre Entbindung aus dem Triebleben, wobei ein ›Hemmen‹ des Lebens vollbracht werde. Wenn Scheler zum Ausdruck bringt, das Selbst erlange erst mit der Abkehr vom Leben Weltoffenheit, dann sieht Cassirer die grundlegende symbolische Erkenntnisfunktion gewonnen, die den Aufbau der objektiven Welt zustande bringt.

Die Absage an die alte Auffassung von der Selbstmächtigkeit des Geistes als einer Substanz und die Annahme einer Machtlosigkeit des Geistes gegenüber dem Leben machen eine weitere entscheidende Einsicht Schelers aus.<sup>94</sup> Der sieht den Geist seine Kraft im beständigen Kampfe mit dem Leben – durch geistige Askese – gewinnen, dabei den prallen Lebenskräften ein Ziel, einen Zweck, eine Richtung, einen Sinn gebend. Doch bei aller Annäherung an das grundlegende Problems der Doppelrichtung geistig-symbolischer Formung bleiben Schelers Antworten auf die Fragen hinsichtlich der Umkehr vom Leben zur Idee, von Simmel die ›Wendung zur Idee‹ genannt, offen.

Die metaphysische Lösung des Grundproblems, die Scheler vorlegt, deute im ohnmächtigen Geist aber ein Positiv-Bestimmtes an, da Askese nicht als Abkehr vom Leben, sondern als innere Wandlung des Lebens gemeint sei, als innere Umkehr vom Leben zur Idee. Doch die so als methodisch-funktionaler Gegensatz aufgefaßten gegenläufigen Energien, Tätigkeiten des Gemüts werden, so Cassirer, am Ende wieder als metaphysisch-seinshafter

<sup>92</sup> Ebd., 16f.

<sup>93</sup> E. Cassirer, »›Geist‹ und ›Leben‹ in der Philosophie der Gegenwart« (1930), in: ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), a. a. O., 192, 199.

<sup>94</sup> Ebd., 190.

Gegensatz genommen, der auf ein einfaches ›entweder – oder‹ hinauslaufe. Dies belege u. a. das an den Anfang Setzen eines »lebensfremden Geistes« und eines »ideenblinden Lebens«. <sup>95</sup> Auch wenn dabei beide nicht als substantielle Wesen, sondern als gegensätzliche Vollzugssinne von Lebenstätigkeit bzw. von geistigem Tun aufgefaßt werden, lassen die verwendeten alten metaphysischen Begriffe den Geist als substantielle Potenz erscheinen.

3. Noch in einem dritten Sinne kommt Cassirer auf den von der Lebensphilosophie thematisierten Gegensatz von Geist und Leben zu sprechen, um deutlich zu machen, warum sie trotz aller Fortschritte und Verdienste bekämpft werden müsse. Wenn der Geist als Wendung, als Umkehr des Lebens aufzufassen ist, dann laufe ihre Kritik an den ›Anmaßungen‹ des Geistes schon deshalb ins Leere, weil es sich dabei letztlich um eine Selbstanklage des Geistes handle. Und diese Selbstanklage zerstöre den Geist keineswegs, sondern diene seiner Selbstbejahung als Voraussetzung. <sup>96</sup> Diese Überlegungen richten sich vor allem gegen ein Mythologisieren und Dämonisieren des Geistes bei Denkern wie Klages.

Obwohl Cassirer mit der Rede von der Selbstanklage des Geistes die Kritik an Geist, Vernunft, Logos, Sprache abzuschwächen scheint, klingt hier dennoch ein Bewußtsein von Gefahr an. Mag die Anklage angemessener Herrschaft des Geistes auch ein Fehlschluß sein, weil Geist und Leben sich als Gegensätze wissen, suchen und fordern, so spiele sich das »eigentliche Drama« in Wirklichkeit zwischen den gegensätzlichen Richtungen innerhalb des Geistes selbst ab. <sup>97</sup> Und dieses Drama bildet für Cassirer den wirklich gefährvollen, schicksalshaften Tatbestand, weil dem Geist neben der Kraft der Negation, des Protestes hinsichtlich des Anderen auch die bedrohliche Kraft einwohne, sich selbst zu negieren, wider sich selbst zu streiten. Diese Kraft der »Selbstersetzung« mache den Menschen zum allein zur Frage fähigen Wesen, das ewig das problematische, fragwürdige Wesen bleibt. Obwohl die Selbstinfragestellung auch keinen Defekt des Geistes, keinen dämonischen Einbruch in die Sphäre des Lebens bedeute, ist sie doch nicht ungefährlich, da sich der Mensch in ihr selbst verlieren kann.

Auf die Frage, ob dieser existentiellen Gefährdung ein metaphysisches Thematisieren des Gegensatzes von Geist und Lebens eher erliegt, als ein Philosophieren auf dem rein funktionalen Standpunkt der ›Philosophie der symbolischen Formen‹, gibt Cassirer eine klare Antwort: Letzteres deute den Gegensatz zwar nicht weg, fasse ihn aber als eine funktionale Diffe-

<sup>95</sup> Ebd., 199.

<sup>96</sup> Ebd., 203.

<sup>97</sup> Ebd., 202.

renz auf und erspare sich so bestimmte Denkkonsequenzen, die eine geistfeindliche und nihilistische Grundhaltung bestärken und vertiefen. Folglich speist sich die Auseinandersetzung Cassirers mit der Lebensphilosophie aus mindestens zwei Motiven. Zum einen zollt er den Philosophen Simmel, Scheler, Klages und Spengler seinen Respekt wegen ihrer Leistung, das philosophische Grundproblem erfaßt, formuliert und auf neue, moderne Weise durchdacht zu haben. Trotz der erläuterten Grenzen bedeuteten ihre Positionen einen Fortschritt gegenüber der traditionellen Metaphysik.

Zum anderen bekämpft er mit der Lebensphilosophie eine Geisteshaltung, welche danach trachtet, die Selbstersetzungskraft des Geistes über die Einheit seiner funktionalen Prinzipien hinaus zu treiben. Unabhängig von der Absicht des konkreten Philosophen stelle sich das objektive Resultat ein, mit dem Rehabilitieren von Unmittelbarkeit des Lebens und Irrationalität des Gefühls dem modernen Menschen das Bewußtsein vom Wert der rationalen symbolischen Kulturwelten zu verdunkeln.<sup>98</sup> Ihm wird auf diese Weise ein wichtiges Werkzeug der Selbstbefreiung aus der Hand geschlagen. Das Wiedererstarren des mythisch-magischen Ausdrucksbewußtseins betrachtet Cassirer als eine der Konsequenzen des Sich-Abwendens moderner Menschen vom Wert rationaler Symbolwelten. Das damit einhergehende Wiedereinbrechen mythisch-magischer Erwartungen, Überzeugungs- und Verhaltensweisen<sup>99</sup> schaffe eine Situation, in der von einer inhumanen Politik geschaffene künstliche Mythen eine verhängnisvolle Wirkung erzielen können.<sup>100</sup>

Sind diese Bedingungen erst eingetreten, dann verlaufen die politischen und sozialen Handlungen der Menschen wieder nach mythisch-magischen Prinzipien, die auf die primitivsten Stufen der Kultur zurückführen, während in den theoretischen Betätigungen der Natur- und Technikwissenschaften – weitgehend – rationale Prinzipien orientierend wirken. Das bedrohliche Wiedereinbrechen mythisch-magischen Denkens in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts als Muster gemeinschaftlichen Handelns

<sup>98</sup> ›Rational‹ meint hier wissenschaftliche Rationalität beim Erklären, Wirken und Schaffen innerhalb von Symbolsystemen. Der Mythos besitzt eine eigene Art von Rationalität und Logik, allerdings eine magische und keine wissenschaftliche.

<sup>99</sup> »Das Übergewicht mythischen Denkens über rationales Denken in einigen unserer politischen Systeme ist augenfällig.« – E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* (engl. 1946), Frankfurt a. Main 1988, 7 (= ECW 25, 7).

<sup>100</sup> Da der Mythos als wichtigste kulturelle Aufgabe den frühen Menschen das Phänomen des Todes erklärte, indem er es einfach als einen Wechsel in der Lebensform »geleugnet und »wegerklärt‹ hat« (ebd., 68), sei es nicht verwunderlich, daß politische Systeme, die zum Krieg um politischer Ziele willen greifen, besonders intensiv künstliche Mythen schaffen und in die Welt setzen lassen, um damit dem Tod seine Endgültigkeit, Sinnlosigkeit und Härte zu nehmen.

deutet Cassirer keineswegs als voraussetzungslosen Vorgang. Der Mythos bilde vielmehr eine Grundform symbolischer Formung des Geistes schlechthin. Außerdem hatte sich die frühe Romantik dem Mythos wieder zugewandt und ihn verherrlicht. Die moderne Lebensphilosophie knüpfe nun daran an und vollziehe die Selbstinfragestellung des Geistes. Und nicht zuletzt lassen soziale Erschütterungen und gesellschaftliche Unordnung die rationalen Ordnungen an Geltungskraft verlieren. Schließlich bedient sich eine verbrecherische Politik der künstlichen Mythenschöpfung verbrecherischer Zielsetzungen wegen.

### *3. Lebensbegriff und Symbolbegriff. Alltag und Kultur*

Erweist sich die Lebensphilosophie als eine gefährvolle Geistesströmung, so bedeutet dies für Cassirer nicht, daß damit der Lebensbegriff einem Verdikt verfallen muß. Unabhängig von der kritischen Würdigung hervorragender Vertreter ringt er um die Integration des Begriffs in seine ›Philosophie der symbolischen Formen‹. Form setzend und zerstörend begreife sich das Leben als unendliche Formungsmöglichkeit, dessen Schranke zur eigenen Tat treibt. Jede symbolische Form gilt ihm nicht nur als geistiges Werden zur Form einer sinnhaften Kulturwelt, nicht nur als Anschauungs- oder Denkform, sondern auch als »ursprüngliche ›Lebensform‹«, die der Mensch nicht bloß ›hat‹, sondern in welcher er ›lebt‹.

Die unmittelbare Lebensnähe symbolischer Gestaltung trete umso deutlicher hervor, »je mehr wir uns der eigentlichen Urschicht des Mythischen zu nähern scheinen.«<sup>101</sup> Der formzerstörende und -aufbauende Charakter religiöser und sprachlicher Gestaltung überwinde die Lebensnähe des mythischen Bewußtseins, ohne eine räumliche, seinsmäßige Trennung der Polarität zu bewirken. Die symbolische Gestaltung werde auch vom jeweiligen Lebensgefühl – auf je unterschiedliche Weise – bestimmt. Die Wendung zur Idee, d. h. der Übergang der reinen Lebensbewegung zur Form bedeutet für Cassirer »eine Steigerung dieser reinen Lebensbewegung«<sup>102</sup> und keineswegs einen Abfall von ihr, wie dies die romantische Philosophie (Klages) behauptet. Geist und Form sind keine fremde, dämonische Schicksalsmacht, die in die Welt des Lebens einbricht, kein abgründiger Wille zur Macht, sondern der Wille zur Gestaltung, zur Formung der Welt.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> E. Cassirer, Erstes Kapitel: »›Geist‹ und ›Leben‹« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 19.

<sup>102</sup> Ebd., 22.

<sup>103</sup> Ebd., 27.

Der seine Richtung ändernde Blickstrahl auf das Wahrgenommene, der die geistige Formung und Sinnggebung der erlebten Wirklichkeit vollbringt, tritt bei Cassirer an die Stelle von Simmels Wendung des unmittelbaren Lebens zur Idee. Die symbolische Form gelangt zu ihrem spezifischen Gehalt erst dadurch, daß sie den Kreis der bloßen Nützlichkeit, den Kreis bloßer Lebenszweckmäßigkeit durchbricht. Dieser ideelle, aus dem Kreis ausgebrochene Blickstrahl läßt das Erschaute selbst unangetastet, ununterworfen. Folglich wird der Urgrund des Lebens von ihm weder zerstört, noch vergewaltigt. Das Leben ist vielmehr sich selbst sichtbar geworden, auch wenn jede echte geistige Produktion dem unmittelbar Gegebenen und Erlebten als eine Reduktion erscheint.<sup>104</sup>

Den eigentlichen Gehalt der Formungs- und Gestaltungsakte macht das Sinngesetz aus, unter dem diese stehen, nicht aber ihre Erzeugnisse. Kraft dieses Gesetzes vollziehe sich ein ewig fortzeugender Akt, der in die Welt des Lebendigen eingreift und gleichsam immer wieder in sie zurücktaucht. Dieses Wechselspiel verhindert, daß die Welt der geistigen Formen in leeren Phantasmagorien aufgeht, was die Metaphysik des Lebens in Kauf nehme. Auch der »Wert des Lebens« sei diesem keineswegs immanent, sondern ermesse sich allein an einer vom Geist gesetzten Norm.<sup>105</sup> »[D]ie Welt des Geistes ist der Welt des Lebens so wenig >immanent< wie sie ihr >transzendent< ist«, diese Doppeltheit oder Differenz ist allein für den >Blickpunkt< des Geistes da.<sup>106</sup>

Alle unterschiedlichen Medien der Formgebung haben laut Cassirer ein gemeinsames Ziel: das eigentliche geistige >Sehen< der Wirklichkeit. Der als Energie des Tu n s leistende, schauende Geist sei nicht als ein die Gegenstände zwingendes W i r k e n, sondern als bildende Aktivität des bloßen Denkens zu deuten, wofür bei Klages und Bergson der Begriff fehle. Das Leben wäre für sich allein, ohne diese leistende Kraft produktiver Einbildung, niemals »Urquell aller Wirklichkeit«, niemals »der Quell der Symbole, in denen uns diese Wirklichkeit erst faßbar und verständlich wird«.<sup>107</sup>

Diese geistige Funktion stiftet die Einheit der symbolischen Grundtypen des Verhaltens zu Welt, und nicht ein ursprünglich gemeinsames Sein, auch wenn immer wieder der Schein zu durchbrechen ist, das ungeschiedene Sein enthalte die Antwort. Deshalb finden wir in der »Schicht des Erlebens«, soweit sie als »die [ungeschiedene] Einheit des >natürlichen Weltbildes« vollzogen wird, »die Fülle all der Motive [...], die wir in der Gestaltung der

<sup>104</sup> Ebd., 77.

<sup>105</sup> Ebd., 31.

<sup>106</sup> Ebd., 59.

<sup>107</sup> Ebd., 29 f.

Sprache, des Mythos, der Erkenntnis wirksam sahen,« auch nur »scheinbar« als noch nicht zerlegte und gespaltene Fülle wieder.<sup>108</sup> Folglich haben für Cassirer die verschiedenen Sinngebungsdynamiken ihre »Vorformen« (Simmel) nur »scheinbar« bereits in der »natürlichen Weltanschauung«, die zwar in ihnen »lebt«, sie aber nicht als gesonderte »hat«, weil »natürliche Weltanschauung« ein stetiges absatzloses Übergehen von einem Extrem zum anderen bedeutet.

Anstelle einer Einheit aller geistigen Verhaltensweisen im noch ungeschiedenen unmittelbaren Leben betont Cassirer die ursprüngliche Korrelation, Doppelrichtung des Geistes, in der für einen Dualismus lebloser Form und formlosen Lebens kein Platz ist. Leben und Form bilden als Formendes und Geformtes lediglich »zwei Accente, die wir im Fluß des Werden setzen.«<sup>109</sup> Sie wohnen allen geistigen Energien und somit allen mittleren Medien, allen symbolischen Formen ein und vollziehen kein antinomisches, sondern ein wechselseitiges Aufbauen von Kräften. Die symbolische Form wird somit als Medium begriffen, das formend geformte Mitte ist, aus deren durch polare Accente geprägter ursprünglichen Einheit sich die gegensätzlichen Pole Leben und Form herausbilden, ohne freilich die funktionale Einheit je völlig zu zerreißen.<sup>110</sup>

Die Vorstellung von der Mächtigkeit des Geistes als einer Energie des »Bildens« erkläre die wahre Beziehung zwischen Geist und Leben. In ihr verliere der Geist die dem Tier noch eigene unmittelbare Einheit mit dem Leben, die unmittelbare Einheit von Bemerkem und Bewirken. Die Bildungsfunktion halte den Lebensstrom an, setze ihn zu dauernden Gestalten zusammen, was Umkehr, Rückkehr und Wandel von Sein und Richtung des Lebensstromes, der Lebensfunktionen bedeutet.<sup>111</sup> Die mittelbare Tätigkeit des geistigen Bildens von symbolischen Kulturwelten bedeute ebenfalls ein reines Tun, wie es auch vom Leben in anderer, in unmittelbarer Richtung vollzogen wird.

Das Zwischenreich der symbolischen Formen bzw. Bildwelten, die den Prozeß der geistigen Distanzierung zur unmittelbar erlebten Wirklichkeit leiten, bildet den Anschauungs- und Denkraum des Kulturmenschen aus. Mit dem sich von der Welt (ins Mittelbare) Entfernen und der Wirklichkeit theoretisch Nähern (aufs Unmittelbare zielen) vollzieht der Mensch einen notwendigen Umweg zur Welt, bei dem die neu herzustellende Unmittel-

<sup>108</sup> Ebd., 5 f.

<sup>109</sup> Ebd., 15.

<sup>110</sup> Ebd., 218.

<sup>111</sup> E. Cassirer, »»Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart« (1930), in: ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), a. a. O., 198.

barkeit mit der ursprünglichen, rein organisch-vitalen nicht mehr identisch ist. Die war mit dem Aufdämmern des Geistes unwiederbringlich verloren gegangen, woran keine romantische Philosophie etwas zu ändern vermag. Hierbei sind die beiden Gegenrichtungen geistigen Tuns als ein einheitlicher, die Beziehung zwischen Subjekt und Welt vermittelnder Vorgang zu denken: die Symbolwelten treten nach und nach zwischen den lebensstättigen Menschen und seine natürliche wie künstliche Welt.<sup>112</sup>

Zur Welt als unmittelbarem Dasein hat der Modus geistiger Bewußtheit eine Gegenwelt der Zeichen geschaffen, die jene vorstellt und darstellt. Dabei teilen der parallele Aufbau der mythischen Welt des Lebens und der empirischen Objektwelt sowohl die ursprüngliche Anschaulichkeit und Bildlichkeit als auch die Begriffe von Raum, Zeit und Zahl, beides kommt aber in unterschiedlicher Bedeutung bzw. Richtung zum Einsatz.<sup>113</sup> Die Gegenwelt der Zeichen wird nicht mehr in unbestimmten Gemeinsamkeiten erfaßt, wie noch auf der untersten Stufe des mythischen Bewußtseins, weil die symbolische Form Sprache den Kreis des mythischen Sinngesetzes überschreitet.<sup>114</sup>

Verdrängen Sprache und Kunst als darstellende Mittel der Objektivation den Mythos,<sup>115</sup> so bringen die Ordnungssymbole der wissenschaftlichen Bedeutungswelt – auf dialektische Weise – die Flüssigkeit der Welt im Mythos zurück. Die empirische Wahrnehmungswelt als darstellende Objektivation des Geistes baut sich zwischen Mythos und Wissenschaft auf.<sup>116</sup> Manchmal scheint Cassirer die Welt der empirischen Erfahrung in den Rang einer eigenständigen symbolischen Form zu erheben, die – im Gegensatz zur rein theoretischen Formung – eine alltägliche Lebenswelt der Menschen aufbaut, doch dann nähert er sie wieder – als Vorstufe – der Naturwissenschaft an oder bestimmt sie als Erfahrung von Fremdsubjekten.<sup>117</sup>

Aus dem Sachverhalt, daß Cassirer den Übergang vom emotionalen Ausdrucksbewußtsein zum sprachlichen Repräsentations- und Darstellungsbe-

<sup>112</sup> Ebd., 197.

<sup>113</sup> E. Cassirer, PSF, II. Teil: Das mythische Denken (1925), in: ECW 12, Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, Hamburg 2002, 95–97; siehe auch E. Cassirer, PSF, III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), in: ECW 13, a. a. O., 68 f.

<sup>114</sup> E. Cassirer, Zweites Kapitel: »Das Symbolische als Grundproblem der philosophischen Anthropologie« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 71.

<sup>115</sup> Ebd., 90.

<sup>116</sup> Ebd., 94.

<sup>117</sup> E. Cassirer, PSF, III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), in: ECW 13, a. a. O., 83. Es gebe »eine Art von Wirklichkeitserfahrung, die sich noch ganz außerhalb dieser Form der naturwissenschaftlichen Erklärung und Deutung hält«, nämlich die »Erfahrung von fremden Subjekten«. (Ebd., 69)

wußtsein sowohl als strukturellen (Ausdruck, Darstellung, Bedeutung) wie auch als genetischen Schritt (Mythos, Sprache, Wissenschaft) auffaßt, resultieren gewisse Irritationen.<sup>118</sup> In welcher Symbolwelt lebt der mythisch gestaltende Mensch jenseits der magischen Rituale und mythischen Erzählungen, wenn er alltäglich jagt, sich ernährt, vor Kälte schützt, mit Feinden kämpft? Bewußtes mythisches Schaffen setzt Sprache (Benennen) und Kunst (Bilden) voraus und findet in Abhebung zur empirischen Alltagswelt statt. Form gebe dem Leben nämlich als erste die »große geistige Trias« Mythos, Sprache und Kunst.<sup>119</sup>

Die Problematik führt auch auf die Frage, ob Cassirer in seinem System kultureller Bedeutungswelten neben den Sinnordnungen wie Mythos, Religion, Wissenschaft auch eine eigentümliche Alltagsform, Alltagsordnung kennt? Das scheinbare Desinteresse am Alltagsmenschen bzw. am Verhältnis von alltäglicher und speziell kulturbildender Tätigkeit hängt möglicherweise mit der anthropologischen Fragerichtung Cassirers zusammen. Ihn interessiert in erster Linie das den Menschen gegenüber dem Tier Auszeichnende und folglich der historische und strukturelle Übergang vom rein organisch-vitalen [Tier]-Leben zum symbolischen Kulturschaffen des Menschen. Die Beziehung von alltäglich-praktisch interessierter Tätigkeit und kulturellem Eigensinn verpflichteter symbolischer Gestaltung bleibt m. E. weitgehend unbelichtet.<sup>120</sup>

Dennoch finden Lebensformen des Alltags bei Cassirer Erwähnung, wenn auch nur am Rande. Es ist die Rede von »praktischen Zwecken«, die »den Menschen bei seinen alltäglichen Verrichtungen« orientieren,<sup>121</sup> vom »Menschen unseres alltäglichen praktischen Umgangs«,<sup>122</sup> von »unserer gewöhnlichen Erfahrung«,<sup>123</sup> oder von der »Alltagsprache« als dem ersten »Versuch des Menschen, die Welt seiner Sinneswahrnehmungen zu gliedern«. <sup>124</sup> Dem scheinen Äußerungen zu widersprechen, wonach die

<sup>118</sup> Für O. Schwemmer ist das Stufenschema Ausdruck-Darstellung-Bedeutung nicht mit dem Projekt einer ›Philosophie der symbolischen Formen‹ als solchem verbunden. – O. Schwemmer, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, a. a. O., 40.

<sup>119</sup> E. Cassirer, Zweites Kapitel: »Das Symbolische als Grundproblem der philosophischen Anthropologie« (1928), in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 88.

<sup>120</sup> Interessante Überlegungen zu dieser Beziehung finden sich in O. Schwemmer, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, a. a. O., 143 f.

<sup>121</sup> E. Cassirer, Versuch über den Menschen, Einführung in eine Philosophie der Kultur, Aus dem Englischen von R. Kaiser (engl. 1944), Frankfurt a. Main 1990, 145 (= ECW 23, 91).

<sup>122</sup> Ebd., 314 (= ECW 23, 223).

<sup>123</sup> Ebd., 317 (= ECW 23, 225).

<sup>124</sup> Ebd., 319, 317 (= ECW 23, 226 f., 225).

symbolische Form Sprache nicht wesensmäßig Alltagswelt konstituiert, da sie »in erster Linie im Dienste der rein theoretischen Objektivierung [steht]: sie bau[t] die Welt des ›Logos‹, als gedachten und gesprochenen Logos, auf.«<sup>125</sup>

Hatte die emotionale Ausdruckswahrnehmung die Übergangsphase vom tierischen zum menschlichen Leben bestimmt, so kommt der Mythos, der »noch keinen logischen Darstellungs- oder Zeichen-Sinn« besitzt, für eine Alltagsform bzw. -ordnung ebenfalls kaum in Frage, da die mythische Gestaltung das Ungewöhnliche, Heilige in den Blick auf das Dasein legt. Gilt mythisches Bewußtsein einmal als ein erstes ordnendes Weltbild des *animal symbolicum*, sich auf der Ebene des emotionalen Ausdrucks vollziehend, worauf sprachliche und künstlerische Gestaltungsweisen als darstellende Funktionen aufbauen, so wird ein andermal die Gleichzeitigkeit empirischen und mythischen Bewußtseins betont, was die Sprache als Gestaltungsmittel einschließt.<sup>126</sup>

Der ›Alltagsmensch‹ lebt und gestaltet in einer Vielzahl von symbolischen Welten, ohne sich besonders oder speziell auf die jeweiligen Funktionsweisen des Geistes zu konzentrieren, einlassen. Sprache, empirisches Weltbild, Kunst gehören, soweit sie sich auf der Ebene der symbolischen Repräsentation bewegen, sicher dazu. Dennoch wird der Einstellungswandel vom Alltagsleben (alltägliches Weltbilden) zum Kulturschaffen (arbeitsteiliges Kulturweltbilden) wenig thematisiert, während Simmel die alltägliche, praktisch-interessierte Welterfahrung als eine der »großen Funktionsweisen des Geistes«, die Wirklichkeit konstituiert, beschreibt.<sup>127</sup> Die Weltform des praktischen Lebenswissens transzendiere sich nicht nur beständig selbst

<sup>125</sup> E. Cassirer, PSF, III. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), in: ECW 13, a. a. O., 74.

<sup>126</sup> Mythische Realität ist für den Menschen eine aparte, heilige Realität neben oder innerhalb der empirischen ›Wirklichkeit‹, welche ihm »ein Ganzes von kausalen Verknüpfungen, von Ursachen und Wirkungen bedeutet.« (Ebd., 76) Als neue Geistigkeit des Menschen durchdringt mythisch-magisches Bewußtsein »die Schicht des alltäglichen Daseins und des in gewohnten Bahnen verlaufenden Geschehens« und scheidet sie in profanes und heiliges Dasein. (E. Cassirer, PSF, II. Teil: Das mythische Denken [1925], in: ECW 12, a. a. O., 92) Dem Menschen der mythischen Kulturform »fehlt durchaus nicht die Fähigkeit, die empirischen Unterschiede zwischen den Dingen zu erfassen«, auch wenn die emotionale Ausdruckswahrnehmung diese überlagert. (E. Cassirer, Versuch über den Menschen [engl. 1944], a. a. O., 131 [= ECW 23, 90]) »Die Magie wird nicht zu praktischen Zwecken eingesetzt, etwa um den Menschen bei seinen alltäglichen Verrichtungen zu unterstützen; sie ist für höhere Ziele da, für kühne, gefährliche Unternehmungen.« (Ebd., 145 [= ECW 23, 101])

<sup>127</sup> Die »sogenannte wirkliche Welt« als der »Ort unserer praktischen Interessiertheit« verberge, »daß jene [durch Religion oder Kunst – C.M.] anders geformten Inhalte eigenen Welten angehören, in welche sich die Kompetenz der Wirklichkeitsform nicht er-

in besondere Kulturwelten mit je eigenem Sinn, sondern trage bereits Vorformen aller besonderen Weltformen in sich. Als Individuen der empirisch-praktischen Wirklichkeitsgestaltung sind wir embryonale Künstler und Wissenschaftler.<sup>128</sup> Innerhalb der Lebenszweckmäßigkeit führt der Mensch also kein distanzlos-tierisches Leben, sondern ein praktisch-interessiertes mit allen Kulturformen im Ansatz, in Vorform, nur noch nicht um ihretwillen.

Wenn sich keine eigentümliche symbolische Form Leben auffinden läßt, was bleibt dann von Begriffen wie »Urtatsache des ›Lebens‹«, »Urphänomen des Lebens« übrig?<sup>129</sup> Obwohl Cassirer seine ›Philosophie der symbolischen Formen‹ immer mehr in Fragestellungen der philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner) einordnet, bleibt der Begriff des »bloß vegetativ-biologischen Daseins«<sup>130</sup> ebenso abgewiesen wie der Begriff des Psychischen, den Scheler bemüht. Leben hat für Cassirer die Bedeutung von »geistigem Leben«, »geistigen Funktionen«<sup>131</sup>. Die »Urtatsache des ›Lebens‹« erklärt sich als geistiges Tun, geistige Energien in mannigfachen Richtungen. »Urphänomen des Lebens« bedeutet Bestand und Entfaltung dieser Energien in symbolischen Formen,<sup>132</sup> worin die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ das einzig Absolute anerkennt, und läßt sich – mit Goethe – als »die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst« beschreiben, als Erschaffen und Vernichten von »Gestalten« des Dasein.<sup>133</sup> Als Grundphänomen der symbolischen Form ist eben das Urphänomen des Gestaltens zu begreifen, das den Geist ausmacht, wobei die Gesamtheit der symbolischen Energien des Geistes den Urprozeß des Lebens bilden.

Das Leben, als »geistiger Prozeß« autonomer Formgebung in symbolischen Formen, ist ein »freies Tun«.<sup>134</sup> Den »Sinn des Lebens« löst Cassirer damit in einem idealistischen Geistesbegriff auf, der die Synthese von Leben und Form im Geist ausdrückt. Dabei ist die symbolische Form als »geistige Urpotenz«<sup>135</sup> immer ein Mittelbares, das die subjektive Unmittel-

streckt.« (G. Simmel, *Lebensanschauung* [1918], a. a. O., 33) Ontologisch sind alltäglich-praktische Weltform und alle anderen geistigen Weltformen gleichwertig, gleichrangig.

<sup>128</sup> Ebd., 67.

<sup>129</sup> E. Cassirer, »Symbolbegriff: Metaphysik des Symbolischen«, in: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, a. a. O., 263, 264.

<sup>130</sup> Ebd., 266.

<sup>131</sup> Ebd., 261.

<sup>132</sup> Ebd., 263.

<sup>133</sup> Ebd., 264.

<sup>134</sup> Ebd., 266.

<sup>135</sup> E. Cassirer, *Zweites Kapitel: »Das Symbolische als Grundproblem der philosophischen Anthropologie«* (1928), in: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, a. a. O., 65.

barkeit aufgehoben hat.<sup>136</sup> In Unmittelbarkeit zu leben vermag nur das Tier, nicht der Mensch, dessen gegenständliches Bewußtsein sich mit keinerlei Unmittelbarkeit verträgt und ihn somit erst zum Menschen macht. Obwohl der ein fragendes Wesen ist, könne die Frage, w a r u m dem Menschen diese geistigen Energien eigen sind, nicht sinnvoll gestellt werden, hätte die Evolution doch auch beim Tier enden können.

<sup>136</sup> E. Cassirer, »Symbolbegriff: Metaphysik des Symbolischen«, in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 267.



# Der Begriff der ›Lebensordnung‹

## und die ›Philosophie der symbolischen Formen‹

### 1. Das Thema im Kontext der aktuellen Cassirerforschung

In der Cassirerforschung wird bereits seit längerem auf die intensive Rezeption der zeitgenössischen Lebensphilosophie hingewiesen, durch die Ernst Cassirer insbesondere gegen Ende der 20er Jahre eine erstaunliche Annäherung an den Begriff des Lebens vollzieht und ihm insbesondere im eigenen Spätwerk einen zentralen konzeptionellen Platz einräumt. In dem Zusammenhang stellen sich nicht nur die Fragen, warum Cassirer diese Annäherung an den Lebensbegriff vollzogen hat und was sie für das Konzept der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ bedeutete, sondern auch die, ob die Hinwendung zum zentralen Begriff der lebensphilosophischen Richtung nicht eine Vorgeschichte in seinem Schaffen hatte, die bislang in der Rezeption wenig Beachtung gefunden hat? Wobei die Frage nach der Vorgeschichte nicht ausschließlich ein Interesse für die moderne Lebensphilosophie meint, sondern auch auf die philosophische Problematik des Lebens in allen wichtigen Systemen der Philosophie (Renaissancephilosophie, Descartes, Leibniz, Kant, Goethe, Hegel) zielt, die der junge Cassirer rezipierte.

Nachdem 1995 die Nachlaßmanuskripte »Zur Metaphysik der symbolischen Formen«<sup>1</sup> publiziert wurden, die 1928 im Zusammenhang mit der Arbeit am III. Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* (1929) entstanden waren, sind die Antworten auf diese Fragen dringlicher und gleichzeitig praktikabler geworden. Die Manuskripte enthalten in der Tat sowohl eine erstaunlich zustimmende, würdigende Kritik wichtiger Vertreter der Lebensphilosophie (Dilthey, Simmel, Klages, Spengler, Bergson) als auch den systematischen Versuch, den Begriff des Lebens als Grundbegriff des symbolischen Aufbaus von kulturellen Sinneinheiten zu deuten. Die später entstandenen Texte »Über Basisphänomene« (1940)<sup>2</sup> und »Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis« (1937–1940)<sup>3</sup> enthalten ebenfalls aussagekräftiges Material, das Cassirers Zuwendung zum Thema des Lebens bzw. des lebendigen Geistes belegt.

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, Hrsg. von J.M. Krois unter Mitwirkung von A. Appelbaum, R.A. Bast, K.Ch. Köhnke, O. Schwemmer, Hamburg 1995, 3–109, 199–271.

<sup>2</sup> Ebd., 113–195.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in: ECN 2, Hrsg. von K.Ch. Köhnke und J.M. Krois, Hamburg 1999, 3–175.

Von einem Übergang auf lebensphilosophische Positionen kann allerdings selbst in den späten Texten Cassirers keine Rede sein. So bekräftigen die Manuskripte »Zur Metaphysik der symbolischen Formen« zum Einen die bereits in den drei Teilen des Werkes *Philosophie der symbolischen Formen* (1923/25/29) mehrfach begründete Ablehnung des romantisierenden Anspruches der Lebensphilosophie, die Unmittelbarkeit seelisch-geistigen Erlebens real erfassen und aus dem reflexiven Begriffsdenken in sie zurücksteigen zu können, was den alten philosophischen Subjekt-Objekt-Gegensatz lösen würde.<sup>4</sup> Zum Anderen anerkennt und deutet Cassirer aber das subjektive, unmittelbare Leben (Erleben) als »Quell« und »Urgrund« aller symbolisch-darstellender Distanzierung oder Vermittlung, die der Mensch zu einer kulturellen, bedeutungstragenden Wirklichkeit aufbaut.<sup>5</sup> Allerdings beharrt er weiterhin darauf, daß in jeglichem unmittelbaren Erleben, so auch im mythischen Bewußtsein, mit dem »Ausdrucks-Erlebnis«, mit der »Erscheinung des Ausdrucks« bereits eine bestimmte Richtung der Formung, Repräsentation und Objektivierung zum Vollzug gelangt.<sup>6</sup>

Auf diese Weise schreibt Cassirer Leben und Geist bereits von Anfang an eine sogenannte Doppelrichtung zu: die Richtung des »geistigen Deutens« (Formung) bildet ebenso wie die des fließenden subjektiven »Erlebens« »Urtatsache[n] des ›Lebens‹« – und des Geistes.<sup>7</sup> Diese korrelative Doppelrichtung werde dem Menschen erst nachträglich bewußt, und dann setzt er sie in der Regel als absoluten Gegensatz von Leben (Seele) und Geist (Vernunft). Der formgebenden, sinngebenden Richtung am unmittelbaren Erleben – als einer »Urtatsache des ›Lebens‹« – ist dabei zwar »das Auseinandergehen in eine Mannigfaltigkeit verschiedener Richtungen durchaus wesentlich«, das »Urphänomen des Lebens« sei aber darin zu sehen, daß »es sich in dieser Divergenz in seiner tiefen unerschütterlichen Ein-

<sup>4</sup> E. Cassirer, PSF, I. Teil: Die Sprache (1923), in: ECW 11, Texte und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, Hamburg 2001, 48 f.; ders., Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 12.

<sup>5</sup> Simmels Auslegung des Lebensbegriffs als paradoxer Einheit von Leben und Form beipflichtend hält Cassirer u. a. fest, daß ein solcherart aufgefaßtes »Leben nicht nur als das ursprüngliche Quellgebiet des Geistes, sondern auch als dessen Urbild und Prototyp« gelten kann. – Ebd., in: ECN 1, a. a. O., 9; siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag »Simmels Begrifflichkeit der Formung als Anstoß für eine ›Philosophie der symbolischen Formen‹«, 3–22.

<sup>6</sup> E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 24, 37, 67 f.

<sup>7</sup> E. Cassirer, »›Geist‹ und ›Leben‹ in der Philosophie der Gegenwart« (1930), in: ECW 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), Text und Anm. bearbeitet von T. Berben, Hamburg 2004, 197, 200 f.

heit behauptet«. <sup>8</sup> Einer ›Philosophie der symbolischen Formen‹ komme die Aufgabe zu, »dieses Urphänomen in seinem Bestand u[nd] in seiner vollständigen Entfaltung« darzustellen. <sup>9</sup> Dabei ist Leben für Cassirer keineswegs ein metaphysisches Prinzip.

Die Notwendigkeit einer Einbeziehung des »Urphänomens des Lebens« in die erkenntnistheoretischen, kulturphilosophischen und anthropologischen Überlegungen gilt Cassirer nun keineswegs als eine völlig neue Erkenntnis, im Gegenteil. Springt doch bei einer entsprechend zielgerichteten Lektüre der drei Teile des Werkes *Philosophie der symbolischen Formen* die beständige, sich durchziehende Arbeit an und mit der Begrifflichkeit des Lebens regelrecht ins Auge. Gleiches läßt sich für die während des Ersten Weltkrieges verfaßten Schriften *Freiheit und Form* (1916) und *Kants Leben und Lehre* (1918) sagen, die bereits ein kultur- oder geistesphilosophischer Impetus auszeichnet. Doch selbst im »rationalistischen« bzw. »logizistischen« Frühwerk der sogenannten Marburger Periode bis etwa 1910 – vom Werk *Leibniz' System* (1902) über die beiden ersten Bände des *Erkenntnisproblems* (1906/07) bis hin zur Schrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) – finden sich mannigfache Bezüge zur Begrifflichkeit des Lebens und der philosophischen Grundfragen, die mit ihr in Zusammenhang stehen: Unmittelbarkeit des Erlebens, Mittelbarkeit des Urteils etc.

Zumal die Tatsache, daß Cassirer seine eigene philosophische Theorie und Terminologie oft mit Hilfe eines »rekonstruierenden Nachvollzugs« <sup>10</sup> fremder philosophischer Konzepte entwickelt oder zumindest darlegt, diese frühen Werke, die historische Lehren der Philosophie und Naturwissenschaft auf systematische Weise als Herausbildung einer »neuen«, jegliches Substanz- und Seinsdenken überwindenden Denkart interpretieren und zur Darstellung bringen, in das Blickfeld einer Recherche zum Lebensbegriff im Cassirerschen Gesamtwerk rückt. Eine entsprechend orientierte Lektüre bestärkt dann auch die Annahme, daß sich der Lebensbegriff bzw. die Problematik des organisch-vitalen und geistigen Lebens als unverzichtbares Systemelement auch bei scheinbar rein rationalistischen Denkern wie Descartes, Leibniz, Kant und Hegel findet. Als bemerkenswert darf ebenfalls die Tatsache gelten, daß Cassirer mehrfach sowohl zentrale Begriffe seiner Philosophie (»Lebensordnung«, »Basisphänomene«) als auch ihre »Urworte« wie Urphänomen, Form, Symbol, Leben, Befreiung an Texten oder

<sup>8</sup> E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., 263.

<sup>9</sup> Ebd., 263.

<sup>10</sup> O. Schwemmer, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin 1997, 199.

Aussagen Goethes entwickelt und erläutert.<sup>11</sup> Gleichzeitig ist festzuhalten, daß er fremde philosophische Positionen oder Begrifflichkeiten zwar zur Kenntnis nimmt, sich von ihnen anregen läßt, sie bearbeitet und weiterdenkt, diese eigentümliche Arbeitsweise mit den Termini aber oft nicht explizit thematisiert oder benennt.

Das gilt insbesondere für die in seinen frühen Werken von Anfang an präsenten lebens- und kulturphilosophischen Konzepte bzw. Begrifflichkeiten W. Diltheys und G. Simmels. Es ist das frühe Interesse am Lebensbegriff, auch wenn eine rein subjektiv-erlebende Unmittelbarkeit als ursprüngliche Weise der Wirklichkeitserkenntnis argumentativ abgewiesen wird, und die frühe Affinität zum Problem des Historischen und der Biographie großer Persönlichkeiten, was darauf hindeutet, daß bereits der junge Cassirer ebenfalls aus der lebensphilosophisch-historisierenden Tradition Diltheys schöpft.<sup>12</sup> Er bedient sich ganz augenscheinlich der von dieser ausgebildeten Methode (Begrifflichkeit) bzw. stellt sich den von ihr aufgeworfenen Fragen. So, wenn er ein Hauptaugenmerk auf den seit der Renaissance geführten Kampf gegen die Metaphysik der ›substantiellen Form‹ richtet, deren Herrschaft und Verfall Dilthey im Zweiten Buch seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) nachspürt. Am Beispiel des Begriffs einer »Lebensordnung«, den Dilthey und Cassirer gemeinsam gebrauchen und der bei letzterem den zentralen Terminus der symbolischen Form vorbereitet, läßt sich dieser Eindruck verifizieren und konkretisieren. Dieser Begriff macht aber nur eine Facette, nur einen Bezug des philosophischen Terminus »Leben« aus.

Damit ist zugleich festgehalten, daß es weit mehr Problem- und Begriffsfelder als bloß der Terminus der »Lebensordnung« sind, in denen Cassirer bereits mit den ersten Schriften die Diskussion um typische lebensphilosophische Positionen bzw. Fragestellungen aufnimmt. So beschäftigen ihn Themen wie: 1. »Leben« (Lebenskraft, Lebensfunktion, Lebensvorgang, Belebung, Lebendigkeit, Erleben, Lebensgefühl) als organisch-vitaler, psychischer und geistiger Zustand, der durch Individualität und Universalität charakterisiert ist. 2. Unmittelbarkeit des sinnlichen »Erlebens« als mögliche Rechtsquelle der Erkenntnis. Notwendiges Verlassen, Aufheben dieser subjektiven, erlebten Unmittelbarkeit im begrifflichen Denken. Naive und wissenschaftliche Weltanschauung als Stufen dieser Aufhebung. Verlorene Unmittelbarkeit und daraus folgende Unanschaulichkeit als problematische

<sup>11</sup> J.M. Krois, »Ernst Cassirer als Goethe-Interpret«, in: E. Rudolph/B.-O. Küppers (Hrsg.), *Kulturrückblick nach Ernst Cassirer*, (CF, Bd. 1), Hamburg 1995, 297–323, 300.

<sup>12</sup> E.W. Orth, »Das Verhältnis von Ernst Cassirer und Wilhelm Dilthey mit Blick auf Georg Misch«, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Band 12/1999–2000, Göttingen, 120–131.

Konsequenzen der Reflexion. 3. »Doppelrichtung« von Eindruck und Ausdruck bereits in den elementarsten Bewußtseinsregungen (mythisches, emotionales Bewußtsein). Symbol- bzw. Repräsentationsverhältnis und »Leben«. 4. Intuition bzw. Anschauung als unmittelbar »gebende« Leistung oder als mittelbares Ableiten, Bilden des konkreten »Gegebenen«? Kontemplation und Intuition als zwei konträre Weisen des »Schauens«. Erkenntnistheoretische Ansprüche des Intuitionismus. 5. Problem der lebendigen Anschaulichkeit des ideellen Allgemeinen, der Reihen-, In- und Funktionsbegriffe. »Leben«, Wert und die Besonderheit der Kultur- und Geisteswissenschaften.

Der Beitrag geht im Folgenden in drei Schritten Cassirers Arbeit an und mit dem Begriff der »Lebensordnung« nach. Zuerst nehmen wir Bezug auf die auf Cassirers Spätwerk zielende These E.W. Orths, der Begriff der »Lebensordnung« ersetze den der symbolischen Form. Danach wird die früheste Anwendung des Begriffs »Lebensordnung« im 1. Bd. des *Erkenntnisproblems* (1906) verfolgt. Hierbei ist nach möglichen Anregungen und Quellen für diese Begrifflichkeit zu suchen. Abschließend soll dargestellt werden, in welcher Bedeutung dieser Terminus in der ›Übergangssperiode‹ zur eigentlichen ›Philosophie der symbolischen Formen‹ während des Ersten Weltkrieges verwandt wird, also in den Schriften *Freiheit und Form* (1916) und *Kants Leben und Lehre* (1918).

## 2. Kennzeichnet der Terminus ›Lebensordnung‹ das Spätwerk Cassirers?

Die wohl eher rhetorisch gemeinte Frage, inwieweit der von Cassirer gelegentlich gebrauchte Begriff der Lebensordnung den eher szientifisch anmutenden Begriff der symbolischen Form regelrecht ersetze oder bloß besser fundiere, anders begründe, alternativ zum Ausdruck bringe oder nur einfach umschreibe, hatte Orth in der Einleitung zu der von ihm 1993 unter dem Titel *Geist und Leben* herausgegebenen Sammlung kleinerer Arbeiten Cassirers, die vornehmlich in der Zeit nach 1927 entstanden waren, aufgeworfen.<sup>13</sup> Dabei spricht Orth zwar ganz grundsätzlich von »Lebensord-

<sup>13</sup> E.W. Orth, »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen«, in: E. Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Hrsg. von E.W. Orth, Leipzig 1993, 9. In den abgedruckten Schriften gebraucht Cassirer den Ausdruck »symbolische Form« allerdings nur ein einziges Mal in dem Beitrag über »Strukturalismus in der modernen Linguistik« (1945) (ebd., 338 [= ECW 24, 314]) und einmal den Terminus »symbolische Formung« im Beitrag »›Geist‹ und ›Leben‹ in der Philosophie der Gegenwart« (1930) (ebd., 47 [= ECW 17, 197]).

nungen«, behandelt aber kommentarlos den Begriff der »Lebensform« als synonymen Terminus. Das erklärt sich u. a. aus der Tatsache, daß in der als Beleg präsentierten Textsammlung von »Gelegenheitsschriften« der Begriff »Lebensordnung« nur ein einziges Mal vorkommt, auch wenn die durch ihn bezeichnete Ordnung mehrfach Thema der Beiträge ist.<sup>14</sup> Indem der Herausgeber der Sammlung *Geist und Leben* in seine Argumentation einen Beitrag einbezieht, in welchem Cassirer 1923 die Sprache mehrfach als »Lebensform« bezeichnet,<sup>15</sup> zielt er mit der These einer scheinbaren Ersetzung zeitlich und sachlich auch auf die Periode, in der der Erste Teil *Die Sprache* (1923) des Cassirerschen Hauptwerkes bereits entstanden und veröffentlicht war. Die im Beitrag zur Sprachphilosophie Kants und Humboldts anzutreffenden Textstellen, die den Terminus »Lebensform« benutzen bzw. erläutern, kommen in der Tat dem nahe, was Cassirers anderen Orts als »symbolische Form« oder als »Lebensordnung« thematisiert.<sup>16</sup>

In den bereits erwähnten, die Lebensphilosophie in den Blick nehmenden Arbeiten der Jahre 1928 bis 1930 kommt der Terminus »Lebensordnung« überhaupt nicht vor, wohl aber ist vielfach die Rede von der »symbolischen Form« und der »Lebensform«. Außerdem finden wir den bei Cassirer bereits im Frühwerk gebräuchlichen Begriff der »Ordnung« vor, der letztlich auf den ideell-relationalen Ordnungsbegriff in der modernen Naturwissenschaft und im Kritizismus (Raum- und Zeitlehre) zurückgeht und sich auf Leibniz' Definition des Raumes als reinem Ordnungsbegriff beruft.<sup>17</sup> Dabei wird der rein funktionale, gedankliche, symbolische Charakter der »Ordnungsbeziehung« betont.<sup>18</sup> Dem im Beitrag über »Goethes Idee der Bildung und Erziehung« (1932) benutzten Begriff der »Lebensordnungen«<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Dagegen finden sich vielfach der Begriff »Leben« als organisches, geistiges, inneres oder eigentliches Leben und vom Lebensbegriff abgeleiteten Termini wie »Lebenslehre«, »Lebenskraft«, »Lebensführung«, »Lebensgefühl«, »Lebensepoche« etc. über die ganze Schriften-Sammlung verstreut.

<sup>15</sup> E. Cassirer, »Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie« (1923), in: ebd., 250, 260 (= ECW 16, 116, 124); Der Terminus »Lebensform« findet sich noch einmal in der 1945 verfaßten Besprechung von »Thomas Manns Goethe-Bild« (1945) (in: ebd., 157 [= ECW 24, 291]), ohne daß Orth in seiner Argumentation auf diese Stelle Bezug nimmt.

<sup>16</sup> Auch Krois votiert dafür, eine »symbolische Form« wie die Technik als »Lebensform« zu bezeichnen. – J.M. Krois, »Ernst Cassirer als Goethe-Interpret«, in CF, Bd. I, a. a. O., 304.

<sup>17</sup> M. Ferrari, »Cassirer und der Raum. Sechs Variationen über ein Thema«, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, Heft 2/1992, 168 ff., 176 f., 180.

<sup>18</sup> E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, a. a. O., u. a. 91, 92, 94.

<sup>19</sup> Cassirer beschreibt hier »feste und sichere, [...] objektiv-bestimmte und geregelte Lebensordnungen« als diejenigen Felder, in die der zu erziehende Einzelne hineingestellt

nähert sich Cassirer denn auch über die in Goethes Lehrgedicht »Die Metamorphose der Tiere« vorkommenden Termini des »Maßes« und der »beweglichen Ordnung«,<sup>20</sup> die eine variable, sich gegenseitig bedingende Einheit von Offenheit und Gebundenheit zum Ausdruck bringen. Dieser Begriff einer »beweglichen Ordnung«, die sich als »fest und ewig, aber zugleich [als] lebendig« erweist, erlaube es, unterschiedlichste Richtungen geistigen Gestaltens zu vereinen und zusammenzubinden. Indem Cassirer dieses für die »Welt der organischen Formen« beschriebene Ordnungsgefüge auch auf den »Aufbau der spezifisch-geistigen Bildungswelt« anwendet,<sup>21</sup> bezieht er den damit gemeinten Begriff der symbolischen Form implizit auch auf das spontane organische Leben.

Die durch Orth unter Berufung auf die beiden genannten »Gelegenheitsschriften« Cassirers von 1923 und 1932 ausgesprochene Schlußfolgerung, wonach es »fast scheint [...], als sollte das verständnisvolle Wort ›Lebensordnung‹ den szientifischen Begriff der ›symbolischen Form‹ ablösen«,<sup>22</sup> findet auch im späten Textkörper (ECN 1, 2, *Philosophie der Aufklärung* [1932], *Logik der Kulturwissenschaften* [1942], *Versuch über den Menschen* [engl. 1944], *Mythos des Staates* [engl. 1946]) keine wortwörtliche Bestätigung. Etwas anders sieht es aus, wenn der Terminus »Lebensform« als synonym zu »Lebensordnung« betrachtet wird. Das ist aber nicht unproblematisch, weil Cassirer ihn in mehreren Bedeutungen verwendet, in einigen Fällen aber vertritt er in der Tat den Begriff symbolische Form mit großer Wahrscheinlichkeit.<sup>23</sup> Die Schlußfolgerung war von Orth allerdings mit den Worten »fast scheint es« dahingehend eingeschränkt worden, daß Cassirers Hinwendung zum »Leben« bzw. zum Terminus »Lebensordnung« nicht als eine unerklärliche Wendung im Alterswerk verstanden werden darf. Bereits im Werk *Die Sprache* (1923) wechselte dieser zwischen szientifischen Termini und der Begrifflichkeit des »Lebens« hin und her, wobei »Leben« als »Mannigfaltigkeit und Fülle des geistigen Lebens« ver-

werden müsse. »Lebensordnungen« gelten somit als »bildsame Formen«, innerhalb derer sich die geistigen Kräfte des Individuums bewähren können. – E. Cassirer, »Goethes Idee der Bildung und Erziehung« (1932), in: *Geist und Leben*, a. a. O., 100 (= ECW 18, 132).

<sup>20</sup> J.W. Goethe, »Die Metamorphose der Tiere«, in: HA 1: *Gedichte und Epen*, München 1998, 203. Siehe im vorliegenden Band den Beitrag »Formenschau, Formenwandel und Formenlehre. Goethes Morphologie- und Metamorphosenlehre und ihre Rezeption durch Cassirer«, 367–396.

<sup>21</sup> E. Cassirer, »Goethes Idee der Bildung und Erziehung« (1932), in: E. Cassirer, *Geist und Leben*, a. a. O., 100 (= ECW 18, 132).

<sup>22</sup> E.W. Orth, »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen«, a. a. O., 9.

<sup>23</sup> Siehe dazu z. B.: E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: ECN 1, a. a. O., 10 f., 15 f., 19, 41, 43, 48, 50, 52.

standen wird, »dem selbst das Gepräge der inneren Notwendigkeit und damit das Gepräge der Objektivität aufgedrückt ist.«<sup>24</sup> Für Orth ist mit der hier bezweckten »Synthese von Welt und Geist«, die den Weltbegriff in den Kulturbegriff transponiert und so jeglichen radikalen Gegensatz zwischen Geist und Leben aufhebt, genau »das charakterisiert, was nun mit ›symbolischen Formen‹ gemeint ist.«<sup>25</sup> Damit ist noch einmal betont, daß Cassirer Leben keineswegs mit jener subjektiv erlebten Unmittelbarkeit oder intuitiv erfaßten Unmittelbarkeit identifiziert, auf die die intuitivistische Variante innerhalb der lebensphilosophischen Strömung (Bergson) abzielt.

Eingedenk dieser Einschränkung erschließt sich Orths Schlußfolgerung, wonach es ein falscher, trügerischer Anschein ist, daß Cassirer erst in den Arbeiten der späten 20er Jahre auf dem Wege zu einer eigenständigen »kulturanthropologisch orientierten Lebensphilosophie«, d. h. zu einer »modernen Philosophie des Konkreten« war, hat er doch seinen philosophischen Weg von früh an in engem Kontakt zu Philosophen des Lebens (Simmel) oder zu lebensphilosophischen Theorien (Dilthey) beschritten. Nicht zuletzt dieser Kontakt hatte dem ›Marburger‹ Kritizisten die Augen für die »konkrete historische Tatsächlichkeit der Kultur« geöffnet. »So manifestiert sich in dem jungen Ernst Cassirer auch jenes ›historische Bewußtsein‹ im Sinne Wilhelm Diltheys (1833–1911), das mit aktueller Weltoffenheit durchaus zusammenstimmt.«<sup>26</sup> Es ist Orth zuzustimmen, daß sich in den

»literarisch vermittelten, kulturhistorischen und personenbezogenen Darstellungen – im Leibniz-Buch [1902 – CM.] und im *Erkenntnisproblem* [1906/07 – C.M.] – [...] über das ›rein‹ Funktionale das geistig Konkrete und dessen lebendiger Zusammenhang geltend [macht]«.<sup>27</sup>

Allerdings dürfte Cassirer Interesse und Verständnis für den lebendigen Zusammenhang des geistig Konkreten nicht allein der mit kritischer Aufmerksamkeit wahrgenommenen Lebensphilosophie Diltheyscher und Simmelscher Provenienz verdanken, sondern ebenfalls dem intensiven Studium der historischen Systeme der Philosophie seit der Renaissance. In jedem Fall haben wir es bereits in den frühesten Schriften Cassirers mit »eine[r] Art

<sup>24</sup> E. Cassirer, PSF, I. Teil: Die Sprache (1923), in: ECW 11, a. a. O., 46.

<sup>25</sup> E.W. Orth, »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen«, in: E. Cassirer, Geist und Leben, a. a. O., 10.

<sup>26</sup> Ebd., 14.

<sup>27</sup> Ebd., 16.

Vorspiel zu einer Philosophie der symbolischen Formen« zu tun, die es schließlich erlaubte, das Problem »der Geschichtlichkeit und Kulturhaftigkeit der Philosophie und der Wissenschaft [...] zu bewältigen.«<sup>28</sup> Demnach fließen in der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ letztlich die wissenschaftlichen und die kulturphilosophisch-historischen Tendenzen zusammen, die beide Cassirers frühes Werk kennzeichnen.

Bevor wir der Frage nachgehen, inwieweit Cassirer mit dem Begriff Lebensordnung bestimmte Intentionen der Idee der symbolischen Formen schon lange vor ihrer expliziten terminologischen Einführung im Jahre 1923 zum Ausdruck gebracht hatte, ist noch auf ein Problem aufmerksam zu machen. Das Konzept einer ›Philosophie der symbolischen Formen‹ ringt<sup>29</sup> sowohl um die »horizontale« Struktur der Richtungen des lebendigen Geistes (Mythos, Kunst, Religion, etc.), als auch um die »vertikale« Struktur der systematischen und historischen Genesis, Entfaltung der einzelnen Kulturformen von der reinen Ausdrucks- zur Bedeutungsfunktion, so innerhalb der Sprachform oder der Wissenschaftsform. Dies schließt den Aspekt einer »Höherentwicklung« des Geistes von seiner mythischen Form über die sprachlich-darstellende Form hin zur theoretischen, wissenschaftlichen Form ein.

Einen anderen Gedanken – vergleichbar mit Spenglers Morphologie der Kulturindividuen – verfolgt Cassirer aber, wenn er versucht, den geistigen, ideenhaften Charakter einer bestimmten historischen Epoche der Kultur zu bestimmen und ihre mannigfaltigen Richtungen oder Äußerungsweisen auf ein einheitliches Prinzip, ein »Ideal« oder eine bestimmte »Denkart« (bzw. den Kampf zweier gegensätzlicher »Denkart«) zurückzuführen. Dabei geht es ihm auch immer um die Abfolge, um den Wandel dieser historischen »Ordnungen«. Solche prägnanten, einzigartigen »Ordnungen« bilden für ihn im *Erkenntnisproblem I/II* z. B. die Antike, das Mittelalter und die Neue Zeit, in seinem Werk über die *Philosophie der Aufklärung* steht das 18. Jahrhundert als eine epochale »Ordnung« im Mittelpunkt, aber auch das 17. und das 19. Jahrhundert bilden eigene geistige »Ordnungen« aus.<sup>30</sup> Im Kontext solcher »Ordnungen« bzw. »Lebensord-

<sup>28</sup> Ebd., 17.

<sup>29</sup> »[...] unter einer ›symbolischen Form‹ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.« – E. Cassirer, »Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften« (1923), in: ECW 16: Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926), Text und Anm. bearbeitet von J. Clemens, Hamburg 2003, 79; siehe dazu auch Anm. 4 im ersten Beitrag des vorliegenden Bandes.

<sup>30</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), in: ECW 15, Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, Hamburg 2003, 3.

nungen« bekommt der Begriff der »Richtung« des Geistes als Ausdruck einer besonderen »Denkart«, die eine ganze Kulturperiode prägt, eine andere Bedeutung als im eigentlichen Konzept der symbolischen Formen einer Kulturganzheit. So erweist sich der Begriff »Lebensordnung« als doppeldeutig, als Terminus mit äquivoker Bedeutung.

### 3. Der Begriff der »Lebensordnung« im Frühwerk Cassirers

Die historisch-systematischen Untersuchungen zu *Leibniz' System* (1902) und zur Geschichte des *Erkenntnisproblem[s] in Philosophie und Wissenschaft* (I/II 1906/07) sind darauf gerichtet, wie sich die im Kritizismus Kants kulminierende bzw. sich erfüllende »neue Denkart« herausbildet, deren Vorzug es sei, jegliches Substanz- und Seinsdenken überwunden zu haben. Gleichzeitig entwickeln sie mit Hilfe eines »rekonstruierenden Nachvollzugs« (Schwemmer) geschichtlicher Systeme die eigene philosophische Theorie und Terminologie. Da die detailreiche Darstellung Cassirers diese »neue Denkart« sich über einen seit der Renaissance geführten »Kampf gegen die »substantielle Form«, die in der scholastisch-mittelalterlichen Philosophie vorherrschte, durchsetzen läßt, provoziert dies folglich die Frage, ob er das *Erkenntnisproblem* nicht als einen alternativen Entwurf zu W. Diltheys Studie über Herrschaft und Verfall der »Metaphysik der substantiellen Form« versteht, oder sich von ihr als einem Referenzsystem anregen ließ?<sup>31</sup> Das legen zumindest sowohl die in Vorrede und Einleitung zum Ersten Band des *Erkenntnisproblems* (1906) dargetanen methodischen Prinzipien und Mittel des Unternehmens als auch die Tatsache nahe, daß der frühe Cassirer mit Diltheys Schriften wohl vertraut war, wie zahlreiche Verweise und Zitate in den eigenen Texten belegen.<sup>32</sup>

Zunächst liest sich Cassirers Darstellung, die sich auf die Geschichte von Mathematik und Mechanik richtet und dabei Philosophie und sich etablierende Geisteswissenschaften mit einbezieht, eher als ein Gegenentwurf zu den von Dilthey so betonten gegensätzlichen methodischen Prinzipien in den Natur- und Geisteswissenschaften. Auch gelangen die Aussagen beider über die endgültige Ablösbarkeit der »Metaphysik der substantiellen

<sup>31</sup> E. Cassirer, EP, Bd. 1 (1906), in: ECW 2, Text und Anm. bearbeitet von T. Berben, Hamburg 1999, 63; zu Dilthey vgl. nachfolgende Anm. 39; siehe auch: V. Gerhardt/R. Mehring/J. Rindert, *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie*, Berlin 1999, 207.

<sup>32</sup> Cassirer verweist u. a. auf Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) und diejenigen Beiträge aus den 80er und 90er Jahren, die später den II. Band von Diltheys *Gesammelten Schriften*« (GS II, 1914) bilden.

Formen«, getragen durch die moderne wissenschaftliche Denkart in Europa, zu recht unterschiedlichen Schlußfolgerungen. Dennoch weist der methodische Ansatz Cassirers, das historische Auftauchen des neuen Forschungs- und Erkenntnisideals nicht allein in der Geschichte der Logik, sondern vielmehr in den »verschiedenen geistigen Kulturkräfte[n]« aufzusuchen, soweit sie »theoretisches Selbstbewußtsein« erringen,<sup>33</sup> eine große Nähe zu Diltheyschen Überlegungen auf. Das Gleiche gilt von der methodischen Absicht, die historische Darstellung des Werdens der Begriffe in eine konkrete – mittelalterliche oder neuzeitliche – »Lebensordnung« einzubetten. Obwohl Orth diesen frühzeitigen Gebrauch des Terminus »Lebensordnung« nicht erwähnt, bezieht sich sein Hinweis, daß Cassirer im *Erkenntnisproblem* I methodisch ein Doppelmotiv von exakt-mathematischem »Funktionalismus« und geisteswissenschaftlich aufgefaßtem »lebendige[n] Zusammenhang der konkreten Kulturverhältnisse« realisiere,<sup>34</sup> genau auf dieses Einbetten. Die bereits erwähnte Tatsache, daß der Begriff des organischen, geistigen und gesellschaftlichen »Lebens« und seine vielfachen Abwandlungen bereits in den frühen Schriften Cassirers ihren festen Platz haben, ergänzt diesen Tatbestand noch.

So sieht Cassirer die »innere Fortbildung des Erkenntnisbegriffs« in die »Wandlungen [der] konkreten Welt- und Lebensauffassungen« einer bestimmten historischen Periode eingebunden, da diese »die Umformung ihrer logischen Grundansicht« anregen.<sup>35</sup> Die Tatsache, daß ihn gerade die Quellen und Antriebe dieser Wandlungen und Umformungen interessieren, verbindet ihn mit Diltheys hermeneutischer Lebensphilosophie. Um die »intellektuelle Gesamtbewegung eines Zeitalters«, in der ein »treibende[s] Erkenntnisideal« vorherrscht, erfassen zu können, müssen »alle Inhalte und Richtungen der Kultur« in den Blick genommen werden, was wiederum Philosophie und Wissenschaft, als zwei »gleich selbständige und unentbehrliche Symptome« des Erkenntnisideals, sowie »die übrigen Gebiete geistiger Tätigkeit« wie Recht, Sprache, Kunst und Religion, einschließt.<sup>36</sup> Cassirer ist bestrebt, das geistige Prinzip oder die »Denkart« herauszuarbeiten, die eine konkrete historische Epoche prägt, indem sie alle geistigen Lebensäußerungen formt und so in allen aufweisbar ist.

Für die Annahme, daß er sein Projekt einer Geschichte des Erkenntnisproblems zu Diltheys Arbeiten über die Geschichte der Metaphysik

<sup>33</sup> E. Cassirer, EP, Bd. 1 (1906), in: ECW 2, a. a. O., IX.

<sup>34</sup> E.W. Orth, »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen«, in: E. Cassirer, Geist und Leben, a. a. O., 16.

<sup>35</sup> E. Cassirer, EP, Bd. 1 (1906), in: ECW 2, a. a. O., 6.

<sup>36</sup> Ebd., 8 f.

in Beziehung setzt und dabei von ihnen nicht völlig unbeeinflusst bleibt, spricht auch, daß die Herausbildung der neuen erkenntnistheoretischen Denkart in die sich wandelnde Totalität konkreter historischer Welt- und Lebensauffassungen eingebunden wird, wie sie die drei großen Epochen antike, mittelalterliche und moderne Welt darstellen. Ein Indiz für eine gewisse Empfänglichkeit Cassirers ist zudem, daß Diltheys lebensphilosophische Terminologie (»Leben«, »Lebensgefühl«, »Lebensansicht«, »Lebensführung«, »Lebensverhältnisse«, etc.) in seinen Texten immer wieder auftaucht oder anklingt, auch wenn er im Unterschied zu Dilthey ein sachliches, ideelles Formprinzip diese Totalitäten gestalten sieht.

Im Zweiten Buch der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) verwendet Dilthey zudem mehrfach den Begriff der »Lebensordnung«, der den Terminus menschlich-geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ergänzt. Um das komplette Bild vom geistigen und gesellschaftlichen Leben des Menschen in der historischen Ordnung des Mittelalters zu charakterisieren, spricht er z. B. von einer mittelalterlichen »Weltansicht und Lebensordnung«.<sup>37</sup> In anderen Texten handelt Dilthey von der »Lebensordnung« der römischen Gesellschaft und ihren typischen »Lebensbegriffen«.<sup>38</sup> Außerdem beschäftigt ihn die Veränderungen, die der »moderne Mensch« vollzieht, wenn er seine Individualität entdeckt und, indem er sie behauptet, zu der ihn prägenden »Lebensordnung« findet.<sup>39</sup> Eine »Lebensordnung« umfaßt bei Dilthey die »Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung«, außerdem die Grundbegriffe im Denken, Dichten, Glauben und Handeln.<sup>40</sup> Er anerkennt keinerlei dauerhafte Lebensordnung auf der Grundlage eines »natürlichen Systems« oder eines geistigen Prinzips; die liberale individualistische kapitalistische Ordnung deutet er als ein historisches Durchgangsstadium.<sup>41</sup>

Der Begriff einer »Lebensordnung« findet sich auch in den späten Schriften Diltheys. So kommt er 1905 im Hegelbuch auf das von »Kant

<sup>37</sup> W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), Zweites Buch: *Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall*, in: GS I, Hrsg. von B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1922, 354.

<sup>38</sup> W. Dilthey, »*Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*« (1891/92), in: *Weltanschauung und Analyse des Menschen*, in: GS II, Hrsg. von G. Misch, Leipzig und Berlin 1940, 11.

<sup>39</sup> W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), Zweites Buch, in: GS I, a. a. O., 355.

<sup>40</sup> W. Dilthey, »*Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*« (1892/93), in: GS II, a. a. O., 91; siehe auch ebd., 175.

<sup>41</sup> Ebd., 245.

und seiner Schule« angewandte Verfahren zu sprechen, vom Seelenleben der Individuen auf die Bedingungen in ihm zurückzugehen, »die eine den einzelnen gemeinsame Welt in allgemeingültigen Erkenntnissen und in allgemeinen und notwendigen Lebensordnungen möglich machen.«<sup>42</sup> Und in seinem letzten Werk entwickelt Dilthey 1911 die Typen der Weltanschauung in Übereinstimmung mit den Charaktertypen der großen Genies, weil deren »typische Lebensverfassung« mit ihrem Charakter eine Einheit bilde. Die typische Lebensverfassung »drückt sich in ihrer Lebensordnung aus. Sie erfüllt alle ihre Handlungen. Sie äußert sich in ihrem Stil.«<sup>43</sup> Wenig später taucht der Terminus der »Lebensordnung« ebenfalls in Schriften Schelers auf.<sup>44</sup>

Obwohl Cassirer den im *Erkenntnisproblem* I erstmals verwendeten Begriff der »Lebensordnung« wahrscheinlich auf einen idealistisch und rationalistisch verstandenen Ordnungsbegriff aufbaut, dürften die Texte Diltheys ihn darin angeregt oder bestärkt haben, die ideelle »Ordnung« und das historisch-konkrete geistige »Leben« zusammenzudenken. Eine Bestätigung gibt er allerdings weder hier noch in späteren Schriften, die ebenfalls auf den Begriff der »Lebensordnung« zurückgreifen. Cassirer bezieht den Begriff zunächst auf die Epoche der Renaissance, deren

»einheitliche konkrete Lebensordnung [...] auf der Einheit und durchgehenden Übereinstimmung [...] zwischen der innerlichen gedanklichen Entwicklung und zwischen den mannigfachen Formen und Gestaltungen des äußeren Lebens [beruht].«<sup>45</sup>

Auf eine mit Dilthey vergleichbare Weise stellt er dabei fest, daß sowohl in der Epoche des Humanismus als auch in der des Mittelalters bei den großen Persönlichkeiten das vertretene »Lehrsystem« – d. h. die »theoretische Bildung« – und das praktizierte »Ideal individueller und gemeinschaftlicher Lebensführung« eine Einheit bilden. Dieses methodische Prinzip einer Einheit von »Lehre« und »Leben« findet später Eingang in die Darstellungen Goethes und Kants.

<sup>42</sup> W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels (1905), in: GS IV, Hrsg. von H. Nohl, Leipzig und Berlin 1925, 47.

<sup>43</sup> W. Dilthey, »Die Typen der Weltanschauung« (1911), in: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, in: GS VIII, Hrsg. von B. Groethuysen, Leipzig und Berlin 1931, 98.

<sup>44</sup> M. Scheler, »Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes«, in: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, in: GW 3, Hrsg. von Maria Scheler, (1955), 5. Aufl., Bern und München 1972, 343, 343 f.

<sup>45</sup> E. Cassirer, EP, Bd. 1 (1906), in: ECW 2, a. a. O., 60.

Im Unterschied zu den einzelnen symbolischen »Lebensordnungen«, in die Cassirer im Goethebeitrag von 1932 den zu erziehenden Menschen gestellt sieht, und die untereinander zusammenstimmen, bedeutet ihm 1906 die konkrete »Lebensordnung« einer Kultur- oder Geschichtsepoche lediglich die übereinstimmende Gesamtheit innerer und äußerer Motive, Denkrichtungen, Zwecksetzungen und Gestaltungen, die auf ein einheitliches geistigen Prinzip schließen lassen. Dieser Gedanke eines einheitlichen geistigen Prinzips oder Stils, der die subjektiven und objektiven Momente einer geschichtlich-gesellschaftlichen Totalität bestimmt, findet sich in abgewandelter Weise als »Zentralbegriff« einer »Kulturrepoche« ebenfalls bei Simmel<sup>46</sup> und als Typen der Arbeitsteilung und der Produktivkräfte bereits in Marx' materialistisch-ökonomistischer Geschichtsphilosophie.<sup>47</sup> In dem Sinne einer durch ein geistiges Prinzip geprägten, gestalteten kulturellen Lebenstotalität hebt für Cassirer die neuzeitliche humanistische »Lebensordnung«, bzw. ihr neues Ideal der Lebensführung, »die gesamte soziale Gliederung des Mittelalters auf«, bis in die Gestaltung des »politischen Lebens« hinein.<sup>48</sup>

Wenn er im Weiteren detailliert beschreibt, wie sich die neuzeitliche Lebensordnung gegenüber dem »Mittelalter« bzw. dem »mittelalterlichen Leben« und dessen korporativen Zügen durch einen »neue[n] Begriff des Bewusstseins« und eine neue »Auffassung des Individuums« auszeichnet, verarbeitet Cassirer entweder Diltheysche Anregungen oder befindet sich zumindest mit ihnen in Einklang.<sup>49</sup> Im neuen »Lebensideal« der Renaissancezeit komme im Unterschied zur »Lebensordnung« des Mittelalters ein neues Verständnis des »sittlichen Lebens« bzw. des sittlichen »Zweck[s] des Lebens« zum Ausdruck.<sup>50</sup> Jede konkrete historische »Lebensordnung« ruhe nämlich auf einem charakteristischen »Lebens- und Selbstgefühl«, das sich in den »Lebensäußerungen« der Menschen objektiviert. Und weil alle Richtungen des geistigen Lebens einer Lebensordnung (z. B. Sprache, Terminologie, logische Lehren) von ein und denselben »Motiven« getragen sind, erweisen sie sich keineswegs bloß als die »zufällige und äußere Hülle des Gedankens«.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> G. Simmel, »Der Konflikt der modernen Kultur« (1918), in: GA 16, Hrsg. von G. Fitzi u. O. Rammstedt, Frankfurt a. Main 1999, 186 f.

<sup>47</sup> K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie (1845), in: MEW 3, 4. Aufl., Berlin 1973, 21 f.

<sup>48</sup> E. Cassirer, EP, Bd. 1 (1906), in: ECW 2, a. a. O., 60.

<sup>49</sup> Ebd., 63 f.

<sup>50</sup> Ebd., 95.

<sup>51</sup> Ebd., 101 f.