

Christian Möckel

Das  
Urphänomen  
des Lebens

Ernst Cassirers  
Lebensbegriff

Meiner





# CASSIRER-FORSCHUNGEN

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 12

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Christian Möckel

# Das Urphänomen des Lebens

Ernst Cassirers Lebensbegriff

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Für Tanja und Christina

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

# Inhalt

Vorwort .....	XI
Einleitung	1
1 Philosophischer Lebensbegriff und Lebensphilosophie .....	1
2 Ernst Cassirer, der Lebensbegriff und die Lebensphilosophie ..	14
3 Untersuchungsfragen und Darstellungsprobleme .....	19
ERSTES KAPITEL	
Denkart und Lebensordnung (1902–1913)	25
1 Die Lebensordnung der Renaissancekultur .....	25
1.1 Leben, Alleben, Beseeltheit und Leben als Individualität .....	26
1.2 Geistiges Leben, Lebensauffassung und Grundkonflikt des Lebens .....	30
1.3 Lebensordnung und Wechsel der Lebens- und Lehrformen .....	35
2 Leben, Erleben, Intuition und wissenschaftliche Erkenntnis ...	43
2.1 Kritik erkenntnistheoretischer Topoi der Lebens- philosophie (Erleben, Intuition und Begriff) .....	43
2.2 Vorüberlegungen zu einem philosophischen Lebensbegriff (Doppelrichtung und Symbolverhältnis) .....	55
2.3 Lebendigkeit der Erkenntnis .....	61
3 Wissenschaft vom organischen Leben, der Person und den geistigen Lebensmächten .....	67
ZWEITES KAPITEL	
Lebensform und Lehrform (1916–1921)	73
1 Naturleben, Organismus und geistiges Leben .....	78
1.1 Natur, Organismus und Urphänomen des Lebens .....	78
1.2 Individuelle Lebensform in Natur und Geist .....	87
1.3 Methodische Überlegungen: Entzweiung, Einheit und symbolische Repräsentation .....	95

2	Leben als Biographie: Lebensform, Lehrform und Epochenprinzip . . . . .	99
2.1	Biographisches Leben und seine innere Form . . . . .	99
2.2	Lebensform: Lebensführung und Lehrform . . . . .	106
2.3	Dichtung, Philosophie und Leben . . . . .	112
3	Kultur: Formen des Geistes in Lebensordnungen . . . . .	116
3.1	Kulturelle Formen des geistigen Lebens . . . . .	116
3.2	Lebensformen, Lebensordnung und Stufenreihe . . . . .	121
4	Problembewußtsein und Kritik lebensphilosophischer Topoi . .	130
4.1	Lebendigkeit der Anschauung und Sprache des gewöhnlichen Lebens . . . . .	130
4.2	Kritik lebensphilosophischer Topoi . . . . .	135
DRITTES KAPITEL		
	Denkformen und Lebensformen (1923–1925)	141
1	Lebensbegriff und Lebensphilosophie als Thema von wachsender Bedeutung . . . . .	141
2	Allgemeine Ausdruckstheorie des lebendigen Geistes: Kultur . .	148
3	Unmittelbarkeit des organischen und Mittelbarkeit des geistigen Lebens . . . . .	153
4	Denkform, Lebensform und Lebensgefühl . . . . .	161
4.1	Denkform und Lebensform: Doppelrichtung oder Stufenfolge? . . . . .	161
4.2	›Urquell alles Lebens‹ und mythisches Selbstgefühl . . . . .	173
5	Kritik des lebensphilosophischen Intuitionismus: Formen des Lebens und lebendige Formen . . . . .	176
VIERTES KAPITEL		
	Paradies des Lebens und menschliche Freiheit (1927–1932)	185
1	Paradies des Lebens und kulturelles Symbol. Lebensphilosophie und Philosophie der symbolischen Formen . . . . .	185
2	Grundphänomen des Lebendigen überhaupt: das Ausdrucksphänomen . . . . .	192
2.1	Ausdruckserleben und Ausdrucksphänomene . . . . .	193
2.2	Unzerstörbarkeit der Ausdrucksphänomene . . . . .	199



3	Entfaltung der immanenten Differenz des Ausdruckslebens . . .	203
3.1	Begriffliche Kontinuität zwischen Leben und Geist? Schicksal oder Freiheit . . . . .	203
3.2	Lebensordnung: symbolische Form und ethische Ordnung . . . . .	209
3.3	Leben, Symbol, Geist: Distanzierung vom bloßen Lebenswillen durch Symbolisierung . . . . .	214
3.4	Ausdrucksphänomen und Lebensnähe. Subjektive Quelle und objektive Form . . . . .	226
4	Erkenntnis- und seinstheoretische Implikationen . . . . .	232
4.1	Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit der Wahrnehmung . . . . .	232
4.2	Intuition des Lebens oder Rekonstruktion . . . . .	235
4.3	Natürliches Weltbild und Kultur . . . . .	238
4.4	Lebendigkeit der Formen und ihre belebende Funktion . . . . .	240
5	Geist, Leben und Symbol – ein Klärungsversuch . . . . .	242
5.1	Auflösung der Antinomie im Medium . . . . .	242
5.2	Lebensnähe des Geistes und Geistigkeit des Lebens . . . . .	246
5.3	Leben und Geist als metaphysischer Bedeutungsunterschied . . . . .	249
6	Leistung, Grenze und Gefahr der Lebensphilosophie . . . . .	253
6.1	Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit des Seins. Methodische Reflexion kontra Intuition des Lebens . . . . .	253
6.2	Ausdrucksfunktion und Symbolverhältnis . . . . .	257
6.3	Grundgegensatz von Leben und Geist . . . . .	264
6.3.1	Nietzsche und der ›Wille zur Macht‹ . . . . .	266
6.3.2	Klages und die Anklage wider den Geist . . . . .	269
6.3.3	Bergson und der irrationale Wille . . . . .	273
6.3.4	Spengler und die organischen Lebensformen der Kultur . . . . .	276
6.3.5	Simmel und die ›Wendung zur Idee‹ . . . . .	279
6.3.6	Scheler und die geistige Leitung des Lebens . . . . .	282
6.4	Krisis des modernen Lebensgefühls und Diagnosen der Lebensphilosophie . . . . .	285

## FÜNFTES KAPITEL

Kulturelle Lebensformen und Basisphänomene (1935–1941)	293
1 Naturform und Kulturform des Lebens	295
1.1 Biologisches Grundphänomen des Lebens selbst	295
1.2 Zusammenhang höherer und niederer Lebensformen	300
2 Ausdruckswahrnehmung und Dingwahrnehmung	303
3 Urphänomene des Lebens und Basisphänomene der Wirklichkeitserfahrung	309
3.1 Philosophie der Basisphänomene	309
3.2 Kulturwerke und Kulturwissenschaft	315
4 Subjektives und objektives Kulturleben	320
4.1 Lebensgefühl und objektiver Sinn. Kulturgeschichtsschreibung und unzeitliche Form	320
4.2 Problematische Deutungen des Kulturlebens	326
5 Leistung und Schranke lebensphilosophischer Kulturgeschichtsschreibung	329

## SECHSTES KAPITEL

Geistiges Leben in Kulturformen (1944/45)	337
1 Begrifflichkeiten der biologischen und der anthropologischen Lebensform	339
2 Menschliches Dasein: Symbolisierung und kulturelle Lebensformen	344
2.1 Durch Symbolisierung zur Lebensform der Kultur	344
2.2 Kulturelle Lebensordnungen	347
3 Formen kulturellen Lebens	351
3.1 Mythische Lebensform und religiöses Bewußtsein der Individualität	351
3.2 Politik und Historie als kulturelle Lebensformen	357
3.3 Kunst: Leben der geistigen Formen und Leben in den Formen	365
4 Bedrohtheit des Kulturlebens und Entlastungsfunktion der Kunst	367
5 Philosophien des Lebens und der Geschichte	375

Resümee: Leben, Form, Freiheit . . . . .	383
Sigelverzeichnis der zitierten Schriften Cassirers . . . . .	395
Literaturverzeichnis . . . . .	397
Personenverzeichnis . . . . .	405



## Vorwort

Die vorliegende Schrift stellt Ergebnisse zur Diskussion, die in dem durch die DFG geförderten Forschungsprojekt zum Thema *Der Lebensbegriff in Cassirers Werk* erzielt wurden. Das Vorhaben, die unerwartet intensive und grundsätzliche Inanspruchnahme des Lebensbegriffs im philosophischen Werk Cassirers aufzuklären und sein Verhältnis zur zeitgenössischen Lebensphilosophie genauer zu bestimmen, war durch die 1995 von J.M. Krois herausgegebenen Nachlaßmanuskripte der Jahre 1928 und 1940, von denen einige den seinerzeit unveröffentlichten IV. Teil des Hauptwerkes *Philosophie der symbolischen Formen* Cassirer bilden, angeregt und inspiriert worden.<sup>1</sup> Diese Texte hatten der von E. W. Orth 1993 in einem Auswahlband wieder zugänglich gemachten kritischen Auseinandersetzung Cassirers mit der Lebensphilosophie bzw. der philosophischen Anthropologie Schelers aus den Jahren 1929/30 ein noch größeres Gewicht beigelegt.<sup>2</sup>

Da Cassirer sich selbst immer als ein Wissenschaftler, Rationalität, Vernunft und Geist verpflichteter Denker verstand und als solcher auch so wahrgenommen und rezipiert wurde, ist in der internationalen Cassirerforschung bereits seit Jahren mit Blick auf diese Texte eine eingehende Untersuchung des Problemfeldes »Cassirer und die Lebensphilosophie« angemahnt und auch skizzenhaft durchgeführt worden.<sup>3</sup> Eine umfassende und systematische Textrecherche zu seinem Verhältnis zur Lebensphilosophie bzw. zu der Rolle des Lebensbegriffs in seinem philosophischen Werk stand aber bislang noch aus; sie wird hiermit vorgelegt. Die Untersuchung konnte sich auf die Ergebnisse der sich in den vergangenen Jahren rasant entwickelnden Cassirerforschung<sup>4</sup> stützen, in der verschiedene Aspekte des Forschungsvorhabens in einer Reihe von grundlegenden Studien zu Cassirer, u. a. in den Passagen über das Problem des Mythos, berührt werden oder Erwähnung finden, ohne dabei allerdings das eigentliche Thema der Darstellung abzuge-

<sup>1</sup> ECN 1: 3–109, 123–195.

<sup>2</sup> GL: 32–60; ECW 17: 185–205.

<sup>3</sup> Siehe u. a. Werle (1988), Orth (1993), Knoppe (1994), Ferrari (1995).

<sup>4</sup> Plümacher (1999), Fischer (1999), Breil (2000).

ben.<sup>5</sup> Das Forschungsprojekt konnte außerdem auf neuere Forschungen zu Cassirers Goethe-Rezeption zurückgreifen, in denen die Begriffe Leben, Lebensform und Denkform, Lebensordnung, Leben als Urphänomen, das Organische versus das Mechanische etc. eine große Rolle spielen. Es profitierte dabei insbesondere von der in jüngsten Veröffentlichungen vertretenen These, wonach Cassirer durch die Philosophie der Renaissance und das philosophische Denken Goethes entscheidend angeregt und geprägt worden ist.<sup>6</sup>

Gefordert und befördert hat die Recherche ebenfalls die sich in den letzten 10 Jahren ausweitende, alte Vereinfachungen überwindende Beschäftigung mit der Lebensphilosophie, mit ihren sehr unterschiedlichen Vertretern und deren philosophischen Leistungen. Diese neueren Forschungen und Publikationen zur Lebensphilosophie bzw. zum Lebensbegriff haben sich zum einen weitgehend von ihrer Rezeption unter dem Eindruck der Verstrickung bestimmter Argumente bzw. mancher Vertreter in die NS-Geschichte frei gemacht und thematisieren zum anderen die Lebensphilosophie nicht mehr ausschließlich als eine Geschichte des theoretischen Versagens.<sup>7</sup> Zudem tritt in der derzeitigen Philosophie neben dem Tatbestand, daß der Lebensbegriff nicht nur ein wichtiger Anhaltspunkt nahezu aller philosophischen Systeme war und ist, auch die Tatsache wieder stärker ins Bewußtsein, daß Vernunft und Geist ohne Lebensbezug nicht sinnvoll thematisierbar sind.<sup>8</sup> Wertvolle Anregungen für das Projekt boten schließlich die Forschungen und Publikationen zu denjenigen lebensphilosophisch orientierten oder inspirierten Denkern, deren Ideen und Schriften Cassirer kritisch rezipiert, von denen er bestimmte Anregungen empfängt bzw. von denen er sich in gewisser Weise philosophisch bestätigt sieht.<sup>9</sup>

Die in Umsetzung des Projektes 1999 begonnene Auswertung der seinerzeit nicht zur Publikation gekommenen Texte aus den Jahren 1928 bis 1940, in denen Cassirer unter Rückgriff auf den Lebensbegriff um eine präzisere Fassung seiner Symbolphilosophie ringt, kritisch die von der zeitgenössischen Lebensphilosophie (Simmel, Scheler, Klages, Bergson, Spengler) erreichte Lösung des Symbolproblems prüft und sich erneut

<sup>5</sup> Paetzold (1995), Orth (1996), Ferrari (1996), Schwemmer (1997).

<sup>6</sup> Krois (1995), Knoppe (1995), Naumann (1998), Kravčenko (1999), Naumann/Recki (2002).

<sup>7</sup> Siehe u.a. Ebrecht (1991), Albert (1995), Fellmann (1993), Pothast (1998), Albert/Jain (2000).

<sup>8</sup> Gerhardt (1995b), Gerhardt (2002).

<sup>9</sup> Auf Simmel bezogen siehe u.a. Orth (1991), Köhnke (1996), Geßner (1996), Krech (1998).

seiner eigenen Quellen (Goethe, Kant) vergewissert, führte umgehend und dringlich zu zwei methodischen Konsequenzen. Zum einen änderte und verschärfte sie den Blick für Cassirers extensive Inanspruchnahme des Lebensbegriffs bzw. für das intensive Ringen um das Problem des Lebens in den veröffentlichten Schriften wie dem III. Teil des Hauptwerkes *Philosophie der symbolischen Formen* (1927–29), dem IV. Band des *Erkenntnisproblems* (1940, 1950) oder den Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942). Auch die Auswertung des 1999 veröffentlichten Nachlaßtextes *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, der ebenfalls gegen 1940 fertiggestellt worden war, bestätigte die guten Gründe für den geschärften Blick.

Zum anderen hatten die ersten Untersuchungsschritte die Notwendigkeit offensichtlich werden lassen, den Rahmen der Recherche auf die vor 1928 verfaßten Schriften auszuweiten und nach Linien von Kontinuität und Bruch in der Thematisierung der Lebensproblematik sowohl in den beiden ersten Teilen der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923, 1925) als auch im früheren philosophischen Werk zu suchen. Bald wurde klar, daß sich die Recherche nicht auf die ›geistesgeschichtlichen‹ Schriften *Freiheit und Form* (1916) und *Kants Leben und Lehre* (1918) beschränken konnte, sondern zur Aufklärung des Lebensbegriffs im philosophischen Werk Cassirer selbst die ›scientificen‹ ersten Bände zur Geschichte des *Erkenntnisproblems* (1906/07) und das Leibnizbuch (1902) heranzuziehen waren. Im Resultat der sich ausweitenden Studie wurden die relevanten Schriften, Artikel und derzeit veröffentlichten Nachlaßmanuskripte Cassirers von *Leibniz' System* (1902) bis zum *Mythus des Staates* (1945) auf seine Thematisierung des vielgestaltigen Lebensproblems und seine Haltung zu den Vertretern der modernen Lebensphilosophie bzw. der zeitgenössischen Philosophie überhaupt hin ausgewertet und daraus ein Textkörper erstellt, der konkret Auskunft darüber gibt, bei welchen Anlässen Cassirer zu welchen Aspekten des Lebensthemas Stellung bezieht. Aus dem Grunde kommt er ausführlich selbst zu Wort; außerdem mußten die Anlässe der Stellungnahmen erläutert werden. Struktur (Darstellungsform) und Belegfülle des Textkörpers sollen eine wohl fundierte Verallgemeinerung der Aussagen Cassirers zum Lebensproblem ermöglichen.

Bei der Vorbereitung und Herstellung der nunmehr der wissenschaftlichen Öffentlichkeit überantworteten Schrift habe ich umfangreiche Unterstützung erfahren, für die ich mich an dieser Stelle bedanken möchte. Mein Dank gilt insbesondere der DFG, die sowohl die mehrjährige Recherchearbeit als auch die Drucklegung ihrer Resultate großzügig finanziell gefördert hat. Zu danken habe ich zudem vielen in der Cas-

sirerforschung exponierten Kollegen, die das ganze Unternehmen mit Interesse und Ermunterung befördert haben, stellvertretend seien Enno Rudolph (Zürich), Ernst Wolfgang Orth (Trier), Birgit Recki (Hamburg), Oswald Schwemmer (Berlin) und Massimo Ferrari (L'Aquila) genannt. Wertvolle Hilfe habe ich von Kollegen und Studierenden des Instituts für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin erfahren: Volker Gerhardt, dem die umsichtige Leitung des Forschungsprojektes oblag, danke ich nicht nur entscheidende Anregungen bei der philosophischen Durchdringung des Zusammenhanges von Vernunft und Leben, sondern auch kollegialen Rückhalt in allen Phasen der Arbeit. Außerdem bot er mir mehrfach die Gelegenheit, Zwischenergebnisse der Recherche am Institut zur Diskussion stellen zu können. John M. Krois stand mir jederzeit bereitwillig als kritischer Gesprächspartner zur Verfügung, wenn es galt, eigene Arbeitsergebnisse mit den bisherigen Positionen abzugleichen. Steffi Schadow und Christian Vogel haben mir durch ein gründliches Korrekturlesen des Manuskriptes einen großen Dienst erwiesen. Der Felix Meiner Verlag (Hamburg) wiederum hat, in der Person von Marion Lauschke, das Projekt von Anfang an mit Interesse begleitet und mich dann in allen Angelegenheiten der Drucklegung des Manuskriptes hilfreich beraten und betreut. Marcel Simon-Gadhof hat umsichtig und engagiert die Herstellung des Buches betrieben. Und schließlich hätte ich das nunmehr vorliegende Buch und die ihm vorangegangene mehrjährige Forschungsarbeit ohne die Rücksichtnahme und den Zuspruch meiner Familie nicht erfolgreich zum Abschluß bringen können.

Berlin-Friedrichshain, im September 2004



# Einleitung

## 1 Philosophischer Lebensbegriff und Lebensphilosophie

Vom Leben ist in philosophischen Texten in mehrfacher Bedeutung die Rede, es ist als Motiv aus ihnen ebensowenig wegzudenken wie die Begriffe Logos, Vernunft oder Geist. Wir finden den Begriff – oder besser die Begriffe – des Lebens in ethischen, sozialphilosophischen, politischen, erkenntnistheoretischen, anthropologischen und kulturphilosophischen Abhandlungen, und dies bereits seit der griechischen Antike.<sup>1</sup> Begriffe wie Leben, Lebensordnung, Lebenswelt etc. können folglich aus rein sachlichen Gründen gar nicht ausschließlich der sich auf sie berufenden philosophischen Richtung überlassen werden, kommt ihnen doch in den vielfältigsten Systemen und Theorien eine wichtige Funktion zu. Außerdem muß zumindest erwähnt werden, daß das Leben auch für die Naturwissenschaften einen wichtigen Forschungsgegenstand darstellt, wovon u. a. die Life Sciences künden.<sup>2</sup>

Da hier keine theoretisch-systematische Abhandlung über den Lebensbegriff beabsichtigt ist, müssen und können einige wenige Überlegungen und Andeutungen als Einführung in die eigentliche Untersuchung hinreichen. Auf den Begriff des Lebens stoßen wir in philosophischen Systemen in mehreren Bedeutungen oder Zusammenhängen, die in der nachfolgend dokumentierten Recherche zum Lebensbegriff im Werk Cassirers noch weiter aufgeschlüsselt werden. 1. Der Terminus wird im Sinne des biologisch Lebendigen (biologische Lebensformen), das vom toten, mechanischen Aggregatzustand unterschieden wird, gebraucht. 2. Leben steht aber auch für das Vitale, Organische, Körperliche, das die psychische und geistige Tätigkeit des Menschen trägt. In abgewandelter Form meint der Lebensbegriff Lebensbezug, Lebenspraxis und Lebensbedeutsamkeit der Vernunft, der Erkenntnis. 3. Er hat weiter die Bedeu-

<sup>1</sup> Siehe den Artikel »Leben«, in: Ritter (1980, Bd. 5: 52-97).

<sup>2</sup> Unter diesem Sammelbegriff erforschen z.B. Chemiker die molekularen Grundlagen des Lebens, wobei sich die Ergebnisse in neuen Pharmaka niederschlagen. Für die moderne Wissenschaft ist es allerdings immer schwierig, eine »allgemeingültige Definition von Leben« im biologischen Sinne zu geben. – Gee (1999: 43).



de Beziehung von praktischem Leben und vernünftiger Vermittlung, von Verwurzelung der Vernunft im Leben (Lebensfundament) und Lebensbedeutsamkeit der Vernunft.<sup>8</sup> Auch könne bei Kant keine Rede von einer Idealisierung des Vernunftvermögens sein, da seine »Dialektik« eine genauere Kritik ihrer Grenzen und Gefahren enthält als viele spätere Warnungen vor ihren Abstraktionen.<sup>9</sup>

Dennoch findet sich das spätere lebensphilosophische Motiv, die Fülle des psychischen Lebens der Einseitigkeit bloßer Verstandesschlüsse entgegen zu halten, bereits im Idealismus der Deutschen Klassik, wenn auch nicht als unüberwindbarer Gegensatz. So klingt bei W. v. Humboldt, der im Grunde auf die Harmonie von Kopf und Herz abzielt, ein solches Motiv an, wenn er der »bloß kalten Idee des Verstandes« das »warme Gefühl des Herzens« gegenüberstellt.<sup>10</sup> Dem »kalten und darum [...] allemal unfeinen Verstand« stünden die »süßesten Gefühle« gegenüber, wobei das »Medium des Gefühls« es uns aber ermöglicht, dem »unbedingt gebietenden Gesetz« der Vernunft auf eine »menschliche Weise« zu gehorchen.<sup>11</sup> Hier treffen wir auf die Tatsache, daß die Romantik am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert viele Themen der späteren Lebensphilosophie bereits artikuliert. Hegel, in jungen Jahren dem romantischen Lebensbegriff durchaus zugeneigt, polemisiert in seiner späten Rechtsphilosophie (1821) heftig gegen romantisch-lebensphilosophische Positionen in der Philosophie seiner Zeit. So übt er Kritik an einer Philosophie, 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>12</sup> Ungeachtet dieser Kritik stellt Cassirer 1930, anlässlich seiner Analyse der Philosophie der Gegenwart, anerkennend und Hegel in Schutz nehmend fest, dieser habe die »Rechte des Lebens« mitnichten seiner panlogistischen Tendenz geopfert, sondern einen »neuen, systematisch im höchsten Sinne fruchtbaren Begriff des [geistigen – C.M.] Lebens geprägt«.<sup>13</sup>

Immer dann, wenn man das Leben, das komplementär zur Vernunft fungiert oder die Existenzform des Geistes ausmacht, jedoch vor allem als einen Gegenbegriff zur reflexiven, vermittelnden, logischen Vernunft deutete, wurde beiden Begriffen, dem vorlogischen Leben und dem

<sup>8</sup> Ebd., 129, 135, 143, 185, 204, 245, 268.

<sup>9</sup> Ebd., 191.

<sup>10</sup> Humboldt (1985: 121).

<sup>11</sup> Ebd., 143.

<sup>12</sup> Hegel (1981: 21f.).

<sup>13</sup> GL: 53; ECW 17: 201f.

logischen Denken, Unrecht getan. Dieser aus dem Zusammenprall von Aufklärung und Romantik<sup>14</sup> neuen Schwung erhaltende Gegensatz erfährt gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine weitere Steigerung, als der Begriff des Lebens in einer besonderen Richtung der Philosophie, aber auch der Dichtung und der Kunst als zentraler Begriff (unmittelbares Leben, Erleben, Intuition) auftritt, der analytischem Denken, rechnerischer Vernunft und abstrahierendem Geist antinomisch entgegengestellt oder übergeordnet wird. Dennoch ist auf die methodische Unterscheidung zwischen der Lebensphilosophie als *einer* philosophischen Hauptströmung Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts und der Funktion des Lebensbegriffs in den verschiedensten philosophischen Systemen der Philosophiegeschichte Wert zu legen, auch wenn der Lebensbegriff dank der Lebensphilosophie im »allgemeinen Zeitbewußtsein um 1900 zum Schlüsselbegriff und Zentralbegriff der Epoche wurde«. <sup>15</sup>

Der Weg zum Bewußtsein eines antinomischen Gegensatzes zwischen Leben und Denken war allerdings keine alternativlose Entwicklung. In Philosophie und Geisteswissenschaften war und ist immer auch das Verständnis präsent, Leben und Vernunft als sich einander voraussetzende oder als korrelierende Bestimmungen zu nehmen und auszulegen.<sup>16</sup> Die philosophischen Überlegungen zum Verhältnis der Begriffe Leben und Vernunft (Geist) bewegen sich letztlich um zwei grundsätzliche Positionen. Die eine faßt das Leben nicht als einen antinomischen Gegensatz zur Vernunft, sondern beides als eine lebendige Einheit auf, da die Vernunft bei aller Selbständigkeit im Leben gründet, seiner bedarf und ihm dient. In diesem ergänzenden, bedingenden Sinne finden sich beide Begriffe in vielen wichtigen philosophischen Systemen.

Für die andere Position gelten Leben und Vernunft (Verstand/ Geist) als zwei gegensätzliche, sachlich und logisch einander ausschließende Begriffe (Gehalte/Bestimmungen), von denen einer den anderen beeinträchtigt, ausschließt und, im schlimmsten Falle, zerstört. Die Behauptung einer solchen bloßen Antinomie findet sich sowohl bei einigen radikalen Lebensphilosophen (Klages) als auch bei manchen Vertretern

<sup>14</sup> Schon zur Zeit der Romantik bzw. in ihrer Tradition rechnen sich einige Denker (Jacobi, Carlyle) der Philosophie des Lebens zu. »Von deutschen romantischen Autoren [...] entlehnte Carlyle den Terminus Lebensphilosophie«. – MS: 257.

<sup>15</sup> Ritter (1980, Bd. 5: 89).

<sup>16</sup> So vertritt Lévi-Strauss, Ethnologe und Erforscher des mythischen Denkens, die Auffassung, daß zwischen Denkvorgängen und dem »Grundphänomen des Lebens«, »zwischen Leben und Denken nicht jene absolute Kluft besteht, die der philosophische Dualismus des 17. Jahrhunderts als gegeben hinstellte.« Vielmehr unterscheidet sich das, »was in unserem Denken vorgeht«, nicht fundamental vom »Grundphänomen des Lebens«. – Lévi-Strauss (1996: 36f.).

der rationalistischen Philosophie. Allem Anschein nach sind aber die Alternativen Leben *oder* Geist, Unmittelbarkeit *oder* Mittelbarkeit, Gefühl *oder* Verstand, Fluß/Werden *oder* Erstarrung/Gewordenes etc. lediglich Scheinalternativen. Weder die radikale Lebensphilosophie noch der radikale Rationalismus bieten eine überzeugende Erklärung der jeweiligen Ausschließlichkeit ihrer Bestimmungen.

Selbst die Lebensphilosophie ist auf einen das Logische und Begriffliche ausschließenden Lebensbegriff nicht zu reduzieren. Dennoch wurde sie insbesondere seit den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts recht pauschal als geist- und vernunftfeindlich, irrationalistisch und präfaschistisch abgetan und kaum als eine ernsthafte und produktive philosophische Strömung wahrgenommen (Lukács). Interessanterweise stimmte Cassirer trotz aller vorgebrachter Kritik niemals in diesen Chor der Verächter ein,<sup>17</sup> was nach 1945 zunächst nicht wirklich wahrgenommen wurde. Den Schwierigkeiten im Umgang mit den in der Regel politisch äußerst konservativen Philosophen des Lebens sind aber durchaus bedenkliche Verstrickungen der modernen Lebensphilosophie in antiliberalen und antihumanen Weltanschauungen bzw. politische Bewegungen nach dem Ersten Weltkrieg vorhergegangen, die sie als Strömung ebenso wie den Lebensbegriff nachhaltig diskreditiert haben. Trotzdem bleibt die Reduktion ihrer vernunft- und kulturkritischen Stoßrichtung auf eine objektiv bewirkte Zerstörung von Rationalität und Humanität und die Verkürzung des Lebensbegriffs auf den irrationalistischen Gegenbegriff zu rationalem Denken, begreifendem Geist und allgemeiner Vernunft unsachgemäß und unzutreffend, auch wenn dies längere Zeit ihr ›Schicksal‹ in der philosophischen Wahrnehmung und Rezeption geprägt hat.<sup>18</sup> Es ist dieses Rezeptionsschicksal, das auf den ersten Blick Cassirers ›Flirt‹ mit der Lebensphilosophie und dem Begriff des Lebens so außergewöhnlich und verwunderlich erscheinen läßt.

Die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts als eine besondere Richtung formierenden Philosophen des Lebens wie Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel, Klages oder Spengler, die niemals eine einheitliche Schule oder Richtung bildeten, fragen nicht mehr nur »nach Sinn, Wert und Zweck des Lebens«, sondern arbeiten an dem Versuch, das Leben zum Zentral-

<sup>17</sup> Noch im letzten Lebensjahr polemisiert er gegen in den USA verbreitete Auffassungen, Hegel, Carlyle und Spengler der nationalsozialistischen Weltanschauung zuzuschreiben oder sie für sie mitverantwortlich zu machen. – MS: 248f., 281f., 289f., 301, 322f., 348, 356, 359f., 381f., 383f.

<sup>18</sup> Diese Deutung findet sich im Grunde auch noch in G. Pflugs Artikel »Lebensphilosophie« im renommierten *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. – Ritter (1980, Bd. 5: 139f.).

begriff eines Philosophierens zu machen, das sich zwar der rationalen Denksprache bedient, im Leben selbst aber entweder nur die Grundschicht des Denkens sieht oder gar die gegen das Denken opponierende Wissensform des Erlebnisses.<sup>19</sup> Aufmerksamkeit erregte diese Weise des Philosophierens bald, von vielen wird sie begrüßt. Scheler, der 1913 Klarheit über Anspruch und Bedeutung der ihn beeindruckenden Philosophie des Lebens sucht, sieht sie, indem sie den Gegensatz des unmittelbar »gelebten Lebens« gegen alle anderen Weisen von Seiendem betont und zum Ausgangspunkt macht, die gewaltige Aufgabe der »Umbildung der europäischen Weltanschauung« in Angriff nehmen.<sup>20</sup> An eine in diesem Geiste vollzogene Umbildung der Weltanschauung knüpft er sehr hochgesteckte kulturphilosophische oder weltanschauliche Erwartungen, werde sie doch »sein wie der erste Tritt eines jahrelang in einem dunklen Gefängnis Hausenden in einen blühenden Garten.«<sup>21</sup>

Obwohl sich eine Reihe gemeinsamer Motive der um das Leben kreisenden Philosophien ausmachen lassen, die zum Teil auch schon bei Goethe aufscheinen,<sup>22</sup> bedeutet der Begriff des Lebens nahezu für jeden namhaften Vertreter der lebensphilosophischen Strömung etwas anderes, wird er z.T. an einem anderen Gegenbegriff entwickelt. So ist Schopenhauers Wille mit dem Intellekt (der Vorstellung) seinem Wesen nach inkommensurabel, Nietzsche versteht den »Willen zur Macht« als einen Willen zum Leben, zur Lebenssteigerung, Bergson propagiert neben dem Begriff der Lebensschwungkraft (*élan vital*) den Terminus einer Intuition des Lebens als selbständiger Wissensform neben dem Intellekt, Dilthey gelangt zur geschichtlichen Welt von der Deutung des Lebens, der psycho-physischen Lebenseinheit aus, Simmels Selbsttranszendenz des Lebens realisiert sich als Streben sowohl nach Mehr-Leben als auch nach Mehr-als-Leben, Scheler sieht wirkmächtiges, orientierungsloses psychisches Leben und machtlosen leitenden Geist sich gegenseitig bedürfen, Spengler läßt die Hochkulturen einen organischen Lebenszyklus durchschreiten, und bei Klages treten die Begriffe Seele bzw. Leben und Geist für immer auseinander, wenn der Mensch die mythisch-magische Lebensweise verläßt.

Der Begriff des Lebens, der in dieser neuen, durch die Philosophen des Lebens geprägten Konstellation die Ausformung bestimmter Bedeutungsnuancen erfährt und seinen Platz (Funktion) im kategorialen Appa-

<sup>19</sup> Schmidt (1934: 364).

<sup>20</sup> Scheler (1972a, GW 3: 339).

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Möckel (2003a, 25ff.).

rat der Philosophie des 20. Jahrhunderts erhält, wird vom rezipierenden philosophischen Bewußtsein zunehmend einseitig in der ›Frontstellung‹ zum Titel einer allgemeinen Vernunft oder als Alternativbegriff zu einer reduktionistischen Auffassung vom Menschen als rationalem, begrifflich sich zur Welt verhaltenden, abstrahierenden Wesen wahrgenommen. In der Folge erleidet er in der philosophischen und weltanschaulichen Diskussion das Schicksal eines »Kampfbegriffes«, das noch lange auf ihm lasten wird.<sup>23</sup> Auch konstatiert der der Lebensphilosophie zugetane Frischeisen-Köhler bereits 1921, daß sich »die streng wissenschaftliche Philosophie« gegenüber der von Dilthey, Eucken, Nietzsche und Simmel repräsentierten Richtung »bisher wesentlich ablehnend verhalten« hat, wobei insbesondere die Neukantianer eine »schröff abweisende Haltung eingenommen« hätten.<sup>24</sup>

Doch es gab selbst in den 20er und 30er Jahren durchaus ausgewogene und differenzierte Stimmen hinsichtlich des Lebensbegriffs und der sich auf ihn beziehenden Philosophen. So lehnt Rickert in seinem 1920 publizierten Buch die Lebensphilosophie zwar aus erkenntnistheoretischen Gründen – Philosophie ist für ihn grundsätzlich Begriffsphilosophie und nicht unmittelbare Intuition – ab und sieht in ihr eine bloße ›Modeströmung‹.<sup>25</sup> In seiner kritisch-würdigenden Besprechung widerspricht Frischeisen-Köhler der allgemeinen These Rickerts, wonach die namhaftesten Vertreter der Lebensphilosophie beim »Philosophieren über das Leben allein mit dem Leben auskommen« wollten.<sup>26</sup> Rickerts Buch enthält jedoch auch das Bekenntnis zu einem noch zu erarbeitenden Begriff des Lebens, was dann in seinem Alterswerk immer wichtiger werden wird.<sup>27</sup> Ebenso wie Rickert hält Th. Litt die Lebensphilosophie für eine durchaus berechtigte Reaktion gegen bestimmte Einseitigkeiten »sowohl der psychologistischen als auch der logizistischen Theorien«.<sup>28</sup> Außerdem seien der »eigentümlichen Wirkungskraft« der Lebensmotive sogar Denker wie Natorp erlegen, »denen ihre Systematik eigentlich diese Wendung verbieten mußte«.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Gerhardt (1995b: 591).

<sup>24</sup> Frischeisen-Köhler (1921: 112f.).

<sup>25</sup> Rickert (1922: 36, 46, 70).

<sup>26</sup> Frischeisen-Köhler (1921: 120).

<sup>27</sup> Müsse doch das Leben »in seinem Reichtum und in seiner unerschöpflichen Lebendigkeit« Ausgangs- und Endpunkt des Philosophierens sein. – Rickert (1921: 181); siehe dazu auch Fulda (1999).

<sup>28</sup> Litt (1927: 33f.).

<sup>29</sup> Ebd., 35. Da die Lebensphilosophie den Gegensatz von psychologistischen und logizistischen Positionen nicht zur Synthese bringen, sondern überschreiten und auf-

Ähnlich wie Rickert führt auch Hönigswald (1931) eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff des unmittelbaren Lebens bzw. Erlebens innerhalb der Erkenntnistheorie, insbesondere vermisst er eine methodische Begründung des von den Lebensphilosophen behaupteten Rechtes der Subjektivität.<sup>30</sup> Außerdem weist er sowohl auf die Unhaltbarkeit einer bloßen Gegenüberstellung von Erleben und Denken als auch auf das Problematische hin, den Begriff des Erlebens gegen das Begriffliche auszuspielen.<sup>31</sup> Trotzdem könne eine Philosophie des Lebens durchaus legitim sein, allerdings nicht als eine Wissenschaft.<sup>32</sup> Hönigswald ist zudem um eine sachliche Bestimmung der für eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie wichtigen Begriffe Leben, Erleben, Organismus etc. bemüht.<sup>33</sup>

Mit seinen Untersuchungen zum Verhältnis von Lebensphilosophie (Dilthey) und Phänomenologie (Husserl) steht Misch für eine Rezeption, die Bedeutung und Möglichkeiten des Lebensbegriffs in seiner Weiterentwicklung gerecht zu werden und auszuschöpfen sucht.<sup>34</sup> Nachdem Scheler Ende der 20er Jahre lebensphilosophische Positionen heranzieht, um eine philosophische Anthropologie zu entwerfen, bemüht sich der ihn rezipierende Plessner in den 20er und 30er Jahren um eine kritische Würdigung der Leistungen der Lebensphilosophen und legt eine eigene produktive Theorie des Lebens vor. Er spricht den Gedanken aus, daß sich die neue philosophische Disziplin der Anthropologie als eine Wendung von der Lebensphilosophie her formiert, weshalb Denker wie Dilthey und Misch für sie wichtige Vorläufer seien.<sup>35</sup> Ohne das Ambivalente der Lebensphilosophie, ihren vernunft- und kulturkritischen Duktus zu teilen,<sup>36</sup> hält er sie, ähnlich wie auch Cassirer, noch in seinem

heben wollte, sieht auch Litt sie letztlich sachlich gescheitert, weil »noch teilweise in der Antithetik verfangen«. – Ebd., 41.

<sup>30</sup> Hönigswald (1997: 200).

<sup>31</sup> Ebd., 7. »[...] man verachtet den ›Begriff, man stürzt sich in den Abgrund ›schauender‹ Intuition oder entschwindet in den wolkigen Höhen eines allen Trivialitäten der Arbeit entrückten Ahnens – alles im Vertrauen auf den wissenschaftlich unverbildeten Kern des ›Menschen‹. Indessen, die *Forschung* in der Philosophie hat keinen Grund, an sich irre zu werden.« – Ebd., 201.

<sup>32</sup> Ebd., 12.

<sup>33</sup> Ebd., 104ff., 128, 132ff. So sei z.B. die Wissenschaft von der Sprache, die Grammatik, zwar nie mit dem Leben identisch, werde sich aber immer »an dem ›Leben‹ [...] messen« müssen. – Ebd., 150.

<sup>34</sup> Misch (1931).

<sup>35</sup> Plessner (1975: 3-37). Philosophische Anthropologie ist für ihn die Wissenschaft vom Leben, der es um »Operationsgesetze des Lebens«, um eine »Korrelationsstufentheorie von Lebensform und Lebenssphäre [geht], die den pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebensstyp umfaßt«. – Ebd., IV.

<sup>36</sup> »Mit dem Rückschlag gegen den Fortschrittsoptimismus, mit der Zivilisations-



Beitrag »Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege« (1938) für die wichtigste Strömung der Zwischenkriegszeit. Ihre große Wirkung sei nicht zuletzt durch die »nihilistische Stimmung der bürgerlichen Nachkriegsjugend« möglich geworden.<sup>37</sup>

Wie Simmel deutet Plessner den Begriff des Lebens als den Kulminationspunkt der philosophischen Terminologie im 20. Jahrhundert. Der Lebensbegriff habe den ehemaligen Zentralbegriff der zeitlosen und allgemeinverbindlichen Vernunft abgelöst und ziele auf das dämonisch Spielende, unbewußt Schöpferische. Er selbst teilt offenbar die Einsicht von Jaspers, wonach Vernunft ohne Existenz gehaltlos ist, Existenz ohne Vernunft aber dumpfer Trotz.<sup>38</sup> Obwohl der erfahrungsfeindliche Intuitionismus Bergsons keine anthropologische Theorie zu stützen vermag, würdigt Plessner das »befreite Gefühl, das die Lebensphilosophie eines Bergson trägt«.<sup>39</sup> Unter dem Aspekt der Geisteswissenschaften (Dilthey) sei mittlerweile eine »neue Lebensphilosophie« entstanden, die als nichtintuitionistische der Erfahrung nicht mehr feindlich gegenübersteht, sondern als »Philosophie der menschlichen Existenz« fungiere.<sup>40</sup>

Der in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg dominierenden, »von Skepsis angefressenen Lebensphilosophie« bescheinigt Plessner durchaus philosophische Leistungen. So nennt er 1938 Heideggers von der Lebensphilosophie beeinflusste existentialistische Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* zwar eine »präfaschistische Philosophie, listenreich, böse und kühn«, gesteht ihr aber trotzdem zu, daß mit ihr »ein neuer Entwurf des In der Welt-Seins aus einem Guß gelang«.<sup>41</sup> Und auch die nach 1918 zunehmend »geistfeindliche Antwort einer bestimmten Art Lebens- und Existenzphilosophie«, die bei Klages z. B. den »lebensverbundenen und der Lebenssteigerung dienenden Prozeß« (Nietzsche, Simmel) abgelöst habe, muß deshalb nicht ohne jegliche Einsichten sein.<sup>42</sup> Obwohl Klages auf verhängnisvolle Weise eine »prälogisch-prähistorische Urtümlichkeit« verteidigt, die vor und über aller Vernunft stehe, täte man ihm »Unrecht, wenn man sein Werk mit der faschistischen Modeströmung [Rosenberg – C. M.] in Verbindung bringen wollte«.<sup>43</sup>

müdigkeit, mit der Verzweiflung am schöpferischen Sinn des Sozialismus« kam bald der »große Augenblick für die Ideologie des Lebens«. – Ebd., 3.

<sup>37</sup> Plessner (1953a, 21f.).

<sup>38</sup> Ebd., 18.

<sup>39</sup> Ebd., 15.

<sup>40</sup> Plessner (1975: 14).

<sup>41</sup> Plessner (1953a: 22).

<sup>42</sup> Ebd., 24.

<sup>43</sup> In prophetischen Worten formuliert Plessner 1938 die Erwartung: »Unter dem

Trotz solcher zeitgenössischen Stimmen von Kritikern, die Lebensphilosophie als theoretisches Gebilde ernst zu nehmen und ihr – bei aller Vernunft- und Kulturfeindlichkeit, bei all ihrem unakademischen Charakter – realen philosophischen Sachverstand zuzugestehen, sollte sich in Wahrnehmung und Rezeption der Lebensphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst eine Lesart durchsetzen, wie sie das von Lukács in den 30er Jahren verfaßte Buch *Die Zerstörung der Vernunft* (2. Aufl. 1955) mit seiner durchgängigen weltanschaulichen Kritik und Verdammung enthält.<sup>44</sup> In ihr wird großes Augenmerk darauf gelegt, daß einige Vertreter der zeitgenössischen Lebensphilosophie (Spengler, Klages, Chamberlain, Heidegger) in der Tat zeitweilig in eine persönliche oder weltanschauliche Nähe zum Nationalsozialismus gelangten bzw. sie gesucht haben, daß einige Nazigrößen ihre Schriften geschätzt haben und daß sich die faschistische Ideologie und Philosophie auf lebensphilosophische Begriffe, Argumente und Erklärungen (Goethe, Nietzsche) – mit Recht oder zu Unrecht – berufen hat. Diese Verstrickungen werden teilweise dem Begriff des Lebens selbst angelastet.

Die verständlichen Gründe der im geteilten Nachkriegsdeutschland lange Zeit überwiegend negativ besetzten Rezeption sollen hier nicht diskutiert oder gar bestritten werden. Indem sich stellvertretend in der Lebensphilosophie am Ende des 19. Jahrhunderts das vom Glauben an die Vernunft, die Naturwissenschaften und den sozialen wie technischen Fortschritt geprägte 19. Jahrhundert auf die dabei verlorengegangene Ganzheitlichkeit, auf das vergessene oder verdrängte irrationale Gefühl, auf das Individuelle und Singulare, auf das Tragische und Schicksalhafte besann, wurde neben der durchaus berechtigten Kritik an Einseitigkeiten der rationalistischen und positivistischen Philosophie bzw. Vernunftkultur sehr wohl auch eine gehörige Portion Krisisbewußtsein, Kulturkritik, Pessimismus und Nihilismus zum Ausdruck gebracht.<sup>45</sup>

In der Folge, insbesondere seit dem Ersten Weltkrieg, sollte sich die Lebensphilosophie deshalb in der Tat teilweise empfänglich für den grassierenden Antiliberalismus und Totalitarismus erweisen. Als *eine* Reak-

Eindruck, daß der Mensch die Eskapaden der Idee mit seinem Blut bezahlen muß, wird sich die Wiederentdeckung der Vernunft vollziehen.« – Ebd., 32.

<sup>44</sup> Lukács, der philosophisch selbst von Simmel profitiert hatte, führt 1937 die Rickertsche Kritik an den Lebensphilosophen nicht nur weiter, sondern reduziert die zur »herrschenden Ideologie der ganzen imperialistischen Periode in Deutschland« (318) erhobene Lebensphilosophie auf einen Irrationalismus, der die deutsche Philosophie – unbewußt – in die nationalsozialistische Ideologie geführt und jegliche Verstandes- bzw. Vernunftphilosophie diskreditiert habe. – Lukács (1984: 329).

<sup>45</sup> Siehe u. a. Löwith (1983, Bd. 2: 475-540).

tion auf den empfundenen Verfall des bürgerlich-liberalen Kosmos bzw. auf die Enttäuschung der an ihm als dem Projekt der Moderne haftenden vielfältigen Erwartungen beförderte die von ihr in Philosophie und Geistesleben getragene Wendung die Suche nach einem geordneten Dasein jenseits dieses Kosmos, was sie der Gefahr aussetzte, von antiliberalen Bewegungen vereinnahmt zu werden.<sup>46</sup> Das 20. Jahrhundert müsse, so eine in vielen Variationen formulierte Forderung, einen Neuen Menschen hervorbringen, oder zum ursprünglichen Menschentum zurückfinden.<sup>47</sup> Zunächst einmal sah man im 1914 entfachten Weltkrieg dafür das probate Mittel.<sup>48</sup> Nach dem Weltkrieg, der die europäische bürgerliche Kultur für immer zerstört zu haben schien, setzten manche Romantiker auf eine konservative Revolution.<sup>49</sup> In den 20er und 30er Jahren werden unter Anhängern der Lebensphilosophie rechtskonservative, demokratiefeindliche und antiaufklärerische Auffassungen vertreten, die teilweise der sich formierenden nationalsozialistischen Ideologie ähneln, die ihr auch das eine oder andere Argument in die Hand geben.

Trotz dieser Entwicklung vermochten die vielfältigen Vertreter der lebensphilosophischen Richtung bis in die 20er und 30er Jahre wichtige Beiträge zu philosophischen Grund- oder Zeitfragen zu formulieren, auch wenn ihre gelegentlich drastischen, gegen die Würde des rationalen Denkens und der spätbürgerlichen Kultur gerichteten Thesen lange Zeit den Blick darauf versperrten. Dies wird insbesondere in der Rezeption der Lebensphilosophie seit Beginn der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts (dem Ende des Ost-West-Konfliktes?) deutlich. Es gibt nun wieder ein größeres Interesse an ihr, ein intensiveres Bemühen, ihren Denkern philosophisch gerecht zu werden, ohne ihre problematischen Positionen

<sup>46</sup> Damit wird ein kulturkritischer Impuls zu Ende geführt, der von Rousseau erstmals klar formuliert wurde und der seitdem zur geistigen europäischen Wirklichkeit gehört. In der Ablehnung der bürgerlich-liberalen Moderne als dekadenter und niedergehender Lebensform bestehen auch Berührungspunkte zwischen dem Nationalsozialismus/Faschismus und dem sowjetischen Kommunismus.

<sup>47</sup> »Es geht um den Neuen Menschen, vielleicht die zentrale Obsession des zwanzigsten Jahrhunderts, eine Idee, die Scharlatane und Spinner, Künstler, Philosophen, Mediziner und Unternehmer begeistert hat, bevor sie zum unveräußerlichen Inventar totalitärer Ideologien gehörte. [...] Das Leitbild des Neuen Menschen [...] war gegen die Folgen der modernen Wirtschaft und eine instrumentelle Wissenschaft gerichtet. [...] Aus dem Gegenentwurf zur Moderne wurde ein Ideal ihrer Überbietung.« – Biesky (1999: 11).

<sup>48</sup> Im November 1914 erhofft Simmel vom bereits drei Monate tobenden Krieg, der gefühlsmäßig für ihn »irgendwie einen anderen Sinn hat als Kriege sonst haben«, daß er endlich »die sonst vielleicht noch lange verschlossenen Tore aufgerissen« haben möge, die zum »neuen Menschen« führen. – Simmel (1999a, GA 16: 29).

<sup>49</sup> Jünger (1982).

oder Verirrungen zu verschweigen (z.B. ihren Antisemitismus). Dabei wird zunehmend nach möglichen Leistungen dieses Denkens für das heutige Philosophieren bzw. philosophische Selbstverständnis gefragt. Es erscheinen Publikationen systematischen Charakters, die den Begriff des Lebens als wichtige philosophische Kategorie behandeln und lebensphilosophische Ansätze kritisch befragen.<sup>50</sup> Nicht zu übersehen ist auch die umfangreiche Forschungs- und Rezeptionsliteratur zu Nietzsche, Dilthey, Simmel, Heidegger oder Scheler, in der die Philosophie bzw. der Begriff des Lebens eine große Rolle spielt.<sup>51</sup>

Mit seiner Studie zur Theorie der Selbsterfahrung hat Fellmann, für den »in der Lebensphilosophie ein geistiges Potential steckt, das noch nicht ausgeschöpft ist«,<sup>52</sup> einer vorurteilsfreien und offenen Befragung der Lebensphilosophen einen entscheidenden Impuls verliehen. Dies hat u.a. die These möglich gemacht, wonach die frühe Lebensphilosophie (Dilthey, Simmel) wichtige philosophische Herausforderungen formulierte, zu deren Lösung sie dann von Denkern wie Scheler, Heidegger, Husserl oder Wittgenstein tiefgehend transformiert und somit weiterentwickelt wird.<sup>53</sup> Bei den Lebensphilosophen findet Fellmann unverzichtbare Ansätze für eine moderne Theorie der Selbsterfahrung, die andere philosophische Systeme nicht bereitzustellen vermochten.<sup>54</sup> Im Ganzen harrt die Frage, was die weit differierenden Lebensbegriffe dieser wichtigen Grundströmung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für das philosophische Problembewusstsein im Einzelnen letztlich leisten, trotz aller zeitgenössischen und derzeitigen Untersuchungen noch ihrer begründeten endgültigen 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 jede Philosophie bzw. Theorie der Vernunft. Er kann zur Thematisierung eines übersteigerten oder »bodenlosen« Verfahrens der Vernunft, einer Vorstellung vom Menschen als einem reinen Vernunftwesen dienen, das sich von seinem subjektiven, anschaulichen Erfahrungsboden

<sup>50</sup> Siehe u.a. Ebrecht (1991); Albert (1995); Fellmann (1993); Pothast (1998); Gerhardt (1999, 2002); Albert/Jain (2000).

<sup>51</sup> Siehe z.B. Großheim (1991, 1994).

<sup>52</sup> Fellmann (1993: 31).

<sup>53</sup> Ebd., 217.

<sup>54</sup> Ebd., 19.

losgelöst hat. Vorarbeiten in diesem Sinne haben u. a. Rickert,<sup>55</sup> Husserl<sup>56</sup> und Fellmann<sup>57</sup> geleistet. Außerdem ist das methodische Potential des Lebensbegriffs für die Beschreibung ambivalenter Züge von Kultur bzw. Kulturprozessen weiter auszuloten und zu bestimmen.

Vor allem aber ist dem Leben in einer modernen Theorie der Vernunft sein legitimer Platz, seine notwendige Funktion noch nachdrücklicher als bisher geschehen einzuräumen. Der dafür von der modernen Philosophie zu entwickelnde »Begriff von Rationalität [...], der den Willen zum Leben in das Denken hineinnimmt«,<sup>58</sup> hat u. a. in der bereits erwähnten These Gerhardts über die Doppelbindung von Vernunft und Leben am Beispiel der Philosophie Kants Gestalt angenommen. Hatte Kant doch entdeckt, »daß die Vernunft an ihre begrifflichen Opponenten, an Natur, Gefühl und Anschauung gebunden ist«. <sup>59</sup> Bei dieser notwendigen philosophischen Arbeit sind auch die Lebensbegriffe der Vertreter der historischen Lebensphilosophie zu befragen. Gilt doch selbst für ihre ideologischen Vertreter wie Klages oder Lessing: »Betrachtet man daraufhin die Schriften der Lebensphilosophen, [...] so stellt man mit Erstaunen fest, daß sie keineswegs so eindimensional und undialektisch argumentieren, wie es aus den populären Schlagwörtern wie Rasse, Blut und Boden zu erwarten wäre«, vielmehr »finden sich bei den heute noch verpönten Autoren überraschende Einsichten in die Struktur des modernen Bewußtseins«. <sup>60</sup> Und selbst ein lebensphilosophisch inspirierter Denker wie Ortega y Gasset fordert, »die reine Vernunft auf die lebendige Vernunft zurückzuführen« bzw. »die beiden Worte Vernunft und lebendig zusammenzudenken«. <sup>61</sup>

<sup>55</sup> Rickert (1921: 175ff.).

<sup>56</sup> So mit dem in der Spätphilosophie anhand der Theorie der alltäglichen Lebenswelterfahrung unternommenen Versuch, der entwurzelten, bodenlosen Vernunft mit ihren freischwebenden Idealisierungen wieder einen Geltungsboden zu eröffnen. – Husserl (1976, Hua VI).

<sup>57</sup> Fellmann weist zu Recht darauf hin, daß »gegenüber dem weltanschaulichen Idealismus [...] die Stärke der Lebensphilosophie darin [liegt], daß sie an der erlebten Vernunftigkeit die Grenzen der abstrakten Vernunftbegriffe aufzeigt.« – Fellmann (1993: 249).

<sup>58</sup> Ebd., 71.

<sup>59</sup> Gerhardt (2002: 8, 20). Für Gerhardt hat die vom Lebenswillen getragene Vernunft, »so unbedingt sie sich in ihren eigenen Einsichten auch präsentiert, [...] ihren Grund im Leben«, hat in ihm eine »gleichermaßen äußere und innere Kondition ihrer Tätigkeit«. Die Vernunft des Menschen müsse »in allen ihren Funktionen selbst als Teil des Lebenszusammenhanges begriffen werden«. – Ebd., 128, 133, 145.

<sup>60</sup> Fellmann (1993: 143).

<sup>61</sup> Ortega y Gasset (1987: 180 Anm.).

## 2 Ernst Cassirer, der Lebensbegriff und die Lebensphilosophie

Vor dem Hintergrund des ›Schicksals‹ der Lebensphilosophie und des Lebensbegriffs im 20. Jahrhundert ist es auf den ersten Blick schon erstaunlich, wenn der oft als Kantianer wahrgenommene Cassirer in den 20er Jahren die Lebensphilosophie als wichtigste Repräsentantin der modernen Philosophie auffaßt, sich intensiv und betont sachlich mit wichtigen lebensphilosophischen Theorien (z. B. der Erklärung der Zeit) befaßt und schließlich sogar bemüht ist, den eigenen Grundbegriff der symbolischen Form des Geistes mit Hilfe des Lebens bzw. der emotionalen Ausdrucksfunktion (physiognomische Wahrnehmung) zu vertiefen und nachhaltiger zu begründen.<sup>62</sup> Wir lesen in den unveröffentlicht gebliebenen Texten des Jahres 1928 mit einem gewissen Erstaunen von der ›Urtatsache [...] des ›Lebens‹«, vom ›Urphänomen des Lebens selbst‹, das den Ausgangspunkt seiner Symbolphilosophie bilde, und von deren Aufgabe, »dieses Urphänomen in seinem Bestand u[nd] in seiner vollständigen Entfaltung« darzustellen.<sup>63</sup> Damit stellen sich eine Reihe von Fragen: warum hat Cassirer diese Hinwendung vollzogen, was bedeutet sie für das Konzept der Philosophie der symbolischen Formen, hat sie nicht eine Vorgeschichte im Werk, die bislang in der Rezeption einfach zu wenig Beachtung fand?<sup>64</sup>

Gilt doch die Philosophie der symbolischen Formen noch heute vielen als eine philosophische Richtung in der Tradition rationalistischer und transzendentaler Vernunftphilosophie. Der Marburger Kantianismus (Cohen, Natorp, Hartmann), innerhalb dessen Schule Cassirer zunächst originell und eigenständig wirkt,<sup>65</sup> hat sich ursprünglich vor allem als logizistische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie hervorgetan. In diesem Sinne kann er als ein philosophischer Gegenpol zur Lebensphilosophie verstanden werden. Doch in Wirklichkeit ist der Neukantianismus »eine durchaus vielfältige und mit anderen philosophischen ›Strömungen‹ mannigfach verwobene Forschungsrichtung«, in der man gleichzeitig

<sup>62</sup> In dem an Verweisen reichen Artikel »Leben« im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* findet Cassirer unter den Denkern, die sich auf den Lebensbegriff stützen, keine Erwähnung, auch nicht im Abschnitt über den Neukantianismus, wo u. a. Rickert, Lask, Bauch und Natorp genannt sind. (Ritter [1980, Bd. 5: 92]) Allein im Abschnitt über den Lebensbegriff in der neuzeitigen Philosophie vor Kant findet seine Schrift *Die platonische Renaissance in England* (1932) als eine sekundäre Quelle Eingang. – Ebd., 71.

<sup>63</sup> ECN 1: 263.

<sup>64</sup> Möckel (1998: 355-386).

<sup>65</sup> Siehe dazu u. a. Ferrari (2002: 103ff.); Renz (2002: 8f., 72ff.); Krois (2002).

Schüler von Simmel und Cohen/Natorp sein kann.<sup>66</sup> So ist der Cohen- und Natorpschüler Cassirer eben auch von Simmels Ideen über Leben und Form<sup>67</sup> und von Diltheys lebens- und kulturphilosophischen Ideen<sup>68</sup> beeindruckt. Zudem bleibt der ganze Marburger Kantianismus nicht von den Wandlungen im philosophischen Selbstverständnis der Zeit unberührt. Fordert doch Natorp seit 1912 zu einer »philosophischen Durchdringung des Lebens«, was zunächst das immanente »Leben des Bewußtseins« meint, auf, um das Leben der Kultur zu verstehen.<sup>69</sup> Diese sich bereits in der von Cassirer öfter zitierten *Allgemeinen Psychologie* (1912) niederschlagende Tendenz führt im Spätwerk (*Philosophische Systematik*, 1922/23)<sup>70</sup> zur Annahme einer Transzendenz des Lebens, das nun gegen die Kultur ausgespielt wird.<sup>71</sup>

Die »Selbstberichtigungen und Umbildungen«, die dem Neukantianismus verbundene Denker wie Natorp, Cassirer, Höningwald oder Rickert in den 20er Jahren vollziehen und sich dabei gelegentlich auch lebensphilosophischen Positionen sachlich annähern, haben bereits Zeitgenossen wie Th. Litt bemerkt und beschrieben. Nach ihm hat der dem »Kreise der von logizistischen Grundpositionen ausgegangenen Denker« zugehörige Cassirer mit seiner Philosophie der symbolischen Formen einen Weg beschritten, auf dem die »Alleinherrschaft logizistischer Prinzipien gebrochen wird.«<sup>72</sup> Während die aktuelle Cassirerforschung erst im Zusammenhang mit der Veröffentlichung sowohl der Nachlaßttexte »Zur Metaphysik der symbolischen Formen« (1928)<sup>73</sup> und »Über Basisphänomene« (1935/40)<sup>74</sup> als auch durch den Wiederabdruck des während der Davoser Hochschultage gehaltenen Vortrages über »Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart« (1929/30)<sup>75</sup> gezielt ihren Blick darauf richtete, daß Cassirer sich in den 20er Jahren dem Lebensbegriff und der Lebensphilosophie zuwendet,<sup>76</sup> hatten Zeitgenossen wie Litt dies schon

<sup>66</sup> Orth (1993: 13).

<sup>67</sup> Möckel (1996: 31-43).

<sup>68</sup> Möckel (2001a: 163-179).

<sup>69</sup> Natorp (1912a: 219); Renz (2002: 64).

<sup>70</sup> Natorp (1912b, 2000).

<sup>71</sup> Renz (2002: 64f.).

<sup>72</sup> Litt (1927: 54f.).

<sup>73</sup> Hier wertet Cassirer insbesondere Simmels *Lebensanschauung* (1918), aber auch Schriften Bergsons, Klages' und Spenglers aus. – ECN 1: 3-109.

<sup>74</sup> Im Manuskript setzt sich Cassirer intensiv mit Bergson, Dilthey und Husserl, aber auch mit Scheler, Simmel, Lipps und Heidegger auseinander. – ECN 1: 123-195.

<sup>75</sup> Der Vortrag ist vor allem Scheler gewidmet, aber geht auch auf Klages ein. – GL: 32-60; ECW 17: 185-205.

<sup>76</sup> Vorarbeiten zum Lebensbegriff bei Cassirer finden sich u. a. bei Werle (1988), Orth (1993), Knoppe (1994) und Ferrari (1995).

aus den zwischen 1923 und 1929 veröffentlichten drei Teilen der *Philosophie der symbolischen Formen* (PsF) herausgelesen.<sup>77</sup> Die 1929 im Vorwort zum Dritten Teil der PsF angesprochene und für später in Aussicht gestellte grundsätzliche Stellungnahme zur Philosophie der Gegenwart, d.h. zu Lebensphilosophie, Existenzphilosophie und philosophischer Anthropologie,<sup>78</sup> die 1928 in Grundzügen bereits entworfen war, hatte Cassirer mit dem 1929 in Davos gehaltenen Vortrag nur sehr rudimentär öffentlich gemacht.

Die vorliegende Untersuchung hat sowohl die weitgehend übersehene Tatsache stichhaltig belegt, daß die veröffentlichten drei Teile der PsF eine solche Auseinandersetzung im Ansatz bereits enthalten, als auch das starke Interesse Cassirers für die vielgestaltige Problematik des Lebens schon in den frühen ›logizistischen‹ Schriften aufgezeigt, wovon bislang in der wissenschaftlichen Literatur so gut wie überhaupt nicht die Rede war. Damit konnten zwei verbreitete Annahmen als Fehldeutungen erwiesen und widerlegt werden. Das betrifft zum einen den falschen Schein, es gäbe einen frühen (1902–1913) rein ›logizistischen‹ bzw. ›szientifischen‹ Cassirer (siehe Kapitel I), dessen Hinwendung zu geisteswissenschaftlichen Fragestellungen erst nach 1914 und dann auch noch unabhängig vom kultur- und lebensphilosophischen Kontext der Zeit erfolgt (Kapitel II). Die erstaunlich frühe Bezugnahme auf den Begriff des Lebens resultiert nicht zuletzt aus der von Orth benannten Duplizität der Cassirerschen Grundmotive – des mathematischen Funktionalismus und des »lebendigen Zusammenhanges der konkreten Kulturverhältnisse«. <sup>79</sup> Zum anderen hat sich die Auffassung als falscher Schein erwiesen, Cassirer vollziehe erst 1928 in den abschließenden Arbeiten zum III. Teil der PsF, die unveröffentlicht bleiben, seine interessiert-kritische Hinwendung zum Lebensbegriff (Leben, Erleben, Subjektivität, Unmittelbarkeit, Ausdrucksphänomen) und zur modernen Lebensphilosophie (Kapitel III und IV). Auch bedeutet diese Hinwendung nicht, daß der Begriff der Lebensordnung in seinem Spätwerk den bekannten der symbolischen Formen ablöste. Außerdem konnte belegt werden, daß die Rezeption lebensphilosophischer Positionen sowohl Ende der 30er/ Anfang der 40er Jahre (Kapitel V) als auch im letzten Lebensjahr 1944/45 (Kapitel VI) eine intensive Fortführung erfährt.

<sup>77</sup> In ihnen setzt sich Cassirer u. a. mit dem Intuitionismus Bergsons, mit Klages, Scheler und Heidegger auseinander, diskutiert aber vielfach auch lebensphilosophische Positionen ohne Bezug auf konkrete Personen.

<sup>78</sup> PsF III: VIIIff.; ECW 13: Xf.

<sup>79</sup> Orth (1993: 16).



Trotz aller Bezugnahme auf viele Bedeutungsfacetten des Lebensbegriffs und seiner Integration in die PsF, worüber die vorliegende Studie den Nachweis führt, kann von einem Übergehen auf die Positionen der Lebensphilosophie allerdings keine Rede sein. Cassirer erkennt aber nachdrücklich die Wirkmächtigkeit der Lebensphilosophie und die Tatsache an, daß sie als wichtigste zeitgenössische Strömung das Grundproblem der modernen Philosophie in ihrer Epoche, nämlich die sich im Lebensgefühl des modernen Menschen ausdrückende Erfahrung des Gegensatzes von Leben und Geist (Kultur) bzw. von Einheit und Vielfalt, zum Thema macht. Und er gesteht zu, daß dabei Ansätze zu seiner Lösung in die gleiche Richtung weisen, die auch die Philosophie der symbolischen Formen beschreitet. Gleichzeitig verhält er sich von Anfang an kritisch-ablehnend gegenüber bestimmten Thesen und Versprechungen der Lebensphilosophie und ihres Intuitionismus. Außerdem wird ihm früh die von der zeitgenössischen Lebensphilosophie objektiv ausgehende Gefährdung für die moderne Kultur (Vernunft, Humanität, Freiheit, Individualität) einsichtig. Sein 1945 formulierter Vorwurf an die moderne Philosophie des Lebens hält dieser die objektive Schwächung der Widerstandskraft der Philosophie gegen den Wiedereinbruch der magisch-mythischen Regeln im politischen Denken und Handeln der Menschen vor, da in seinem Gefolge der totalitäre Führerstaat errichtet wird.

Dennoch vermag Cassirer in den Jahren 1927/28 dem Lebensbegriff nicht zu entraten. Zum einen, weil er die Philosophie der symbolischen Formen als eine Kulturphilosophie mit einer Theorie verschiedener Ausdrucksformen fundiert, wobei er das subjektive, unmittelbare Leben/ Erleben als »Quell« und »Urgrund« aller symbolisch-darstellenden Distanzierung oder Vermittlung, wie sie der Mensch zu seiner kulturell bedeutsamen Wirklichkeit aufbaut, deutet. Zum anderen, weil er seine Philosophie bereits hier in eine philosophische Anthropologie wendet. Aber Cassirer arbeitet trotz aller identisch erscheinenden Terminologie mit einem grundsätzlich anders aufgefaßten Begriff des Urphänomens Leben als die meisten Lebensphilosophen, vor allem wegen der Formbestimmtheit seines Lebensbegriffs. Die vorliegende Studie lotet Gemeinsames und Trennendes dieser unterschiedlichen Lebensbegriffe aus. Das vielgestaltige Lebensproblem kommt bei ihm in einer ganzen Reihe von Fragestellungen und Begriffen zum Vorschein, auch unabhängig davon, ob er mit ihnen lebensphilosophische Positionen rezipiert oder nicht. Als zentrale, sich im Werk fortschreibende Aspekte haben sich u. a. das ein antinomisches Verhältnis abweisende Inbezugsetzen von Leben und Geist und die Polemik gegen die Beteuerung herausgestellt, die Intuition

des Lebens führe in die durch begriffliche Reflexion verloren gegangene Unmittelbarkeit des Erlebens zurück.

Als neuartige Gesichtspunkte und Erkenntnisse dürfen sowohl der Sachverhalt gelten, daß Cassirer bereits in den frühen »scientifischen« Schriften diese Aspekte ausführlich thematisiert, d. h. mit dem Problem des Lebens bestens vertraut ist, als auch die Tatsache, daß die Mitte der 20er Jahre entdeckte physiognomische Ausdruckswahrnehmung als dem Urphänomen des Lebens gewissermaßen eine Zäsur in seinem Verständnis des Lebens bedeutet, wurzeln doch die symbolischen Formen Mythos und Sprache in dieser tiefsten Schicht. Diese Erkenntnis läßt ihn ein interessiertes, aufgeschlossenes Verhältnis zur zeitgenössischen Lebensphilosophie finden, da es – aus der Sicht der sich der Vernunft verpflichtet wissenden Philosophen – gerade problematische Denker wie Klages oder Spengler sind, die eine Ausdrucks- und Symboltheorie entwerfen. So konnte aufgezeigt werden, daß sich Cassirer 1928 keineswegs, wie vielfach angenommen, zufällig der zeitgenössischen Lebensphilosophie zuwendet. Zudem hatten ihn seine philosophie- und ideengeschichtlichen Studien schon früh zu einer Beschäftigung mit der Romantik als einer der Quellen der modernen Lebensphilosophie geführt.

Neben der Intensität, Originalität und Kontinuität, mit der sich Cassirer seit dem Leibnizbuch dem Problem des Lebens stellt und es vom Makel eines unversöhnlichen und unausweichlichen Gegenpols zur Vernunft befreit, hat sich sein prägnantes Philosophieverständnis als wegweisend erwiesen. Verbindet er hier doch die Ablehnung originalitätssüchtiger Systemschmiederei mit dem Bestreben, jegliche Philosophie unvoreingenommen auf ihren theoretischen Beitrag zu systematischen philosophischen Problemen zu befragen.<sup>80</sup> Auch rückt er von der weit verbreiteten Erwartung ab, ein einzelnes philosophisches System könnte alle Seiten der Wahrheit erfassen und offenlegen.<sup>81</sup> Schwemmer sieht in dem tiefen, dem »Geist der Renaissance« geschuldeten Verständnis für die »Pluralität nicht nur des Welterfassens, sondern auch unserer Ausdrucks- und Existenzformen« eben die »Grundcharakteristik der Philosophie Cassirers [...], die ihn zu einem modernen Denker macht, in dessen Werk viele der

<sup>80</sup> Er entwirft an Stelle der kritisierten Systeme keine neue Philosophie, sondern ist bemüht, »aus einem rekonstruierenden Nachvollzug dieser philosophischen Konzeptionen und Positionen heraus deren Sinn [...] zugleich [zu] erschließen und wechselseitig aufeinander [zu] beziehen«. – Schwemmer (1997: 199).

<sup>81</sup> So komme z. B. der Deutungsprozeß der Geschichte des wissenschaftlichen Denkens nie zum Stillstand, weil jede Epoche, jede Denkrichtung ihre eigene »wahre« Deutung hat bzw. entwirft, wobei sich diese Deutungen als Teilaspekte des Ganzen letztlich ergänzen. – VM: 275f.

geistigen Strömungen unserer Gegenwart aufgenommen und zusammengeführt werden«. <sup>82</sup> Dieses Verständnis hatte es diesem selbst noch im *Mythus des Staates* ermöglicht, eine sachliche und würdigende Kritik der Lebensphilosophie als *eines* Ausblickes auf die Wahrheit vorzunehmen; eine Sichtweise, um die die deutsche Philosophie nach 1945 erst lange wieder zu ringen hatte.

Das Cassirersche Philosophieverständnis, das ein Denken in engen Schulgrenzen überwindet, sich der ganzen Überlieferung versichert, die geistige Kulturleistung historischer Epochen würdigt und daraus klare Stellungnahmen zu Fragen der Zeit gewinnt, ruft am Beginn des neuen Jahrhunderts ein allgemeines Interesse hervor, nachdem das 20. Jahrhundert unzählige philosophische Fronten, Kämpfe und Feindschaften erlebt hat. Da offensichtlich keine Strömung, Richtung oder Konzeption für sich allein die Wahrheit uns bewegender Problemstellungen in ihrer ganzen Fülle zu erfassen und auszusprechen vermag, erscheint es ratsam, jenseits der philosophischen ›Schützengräben‹ mehr an den gemeinsamen Sachproblemen zu arbeiten. Das Zusammenführen des Ertrages unterschiedlichster Schulen kann sich nicht so vollziehen, das einfach »eine Position gegen andere und neben andere« gesetzt wird, vielmehr ist, wie es Cassirer vorgemacht hat, ein »Übergehen zwischen den verschiedenen Positionen, die alle ihr Recht in sich haben«, <sup>83</sup> der Sache viel dienlicher. Eine solche sachorientierte und integrative Art und Weise des Philosophierens hätte sich u. a. beim Versuch, Ansätze eines modernen Lebensbegriffes bzw. eines systematischen Verständnisses von der Bedeutung des Lebensbegriffs für die zeitgenössische Philosophie zu formulieren, zu bewähren.

### 3 Untersuchungsfragen und Darstellungsprobleme

Das methodische Hauptproblem der Recherche, die Aufschluß geben soll, in welchen Bedeutungen und Kontexten Cassirer mit dem Lebensbegriff arbeitet und welche Modifikationen es dabei zu verzeichnen gibt, bestand darin, eine sinnvolle, inhaltlich begründete Einteilung des mehr als 40-jährigen philosophischen Schaffens zu finden, die sich primär am Lebensthema und nur in zweiter Linie an der Entwicklung der eigentlichen Grundpositionen orientiert. Die Einteilungsentwürfe wurden mehrfach mit den Forschungsergebnissen konfrontiert, wodurch sich

<sup>82</sup> Schwemmer (1997: 242, 24).

<sup>83</sup> Ebd., 215.

schließlich sechs Perioden bzw. Sachkapitel herauskristallisierten. Auf einige die Gliederung berührende Ergebnisse der Untersuchung soll hingewiesen werden.

So hat die Auswertung der frühen Periode (1902–1921) in Cassirers Schaffen entgegen der ursprünglichen Erwartung ergeben, daß dieser bereits in den ›szientifischen‹ Werken (1902–1910), und dies mit Blick sowohl auf die Philosophiegeschichte und als auch auf Diltheys Schriften, intensiv den Lebensbegriff in mehreren Bedeutungen rezipiert und sich mit damit in Zusammenhang stehenden Fragen auseinandersetzt. Die zunächst zugrunde gelegte Annahme, daß der Lebensbegriff erst in den geistesgeschichtlichen Schriften der Jahre 1916/18 zielgerichtet verwendet wird, mußte folglich korrigiert werden. Deshalb wurde dieser Periode (Kapitel II) eine noch frühere (Kapitel I) vorangestellt.

Die Untersuchung des Hauptwerkes PsF (1923–1929) und die Ordnung der Arbeitsergebnisse haben zu zwei weiteren neuen Einsichten geführt, die ebenfalls Modifikationen der vorgesehenen Periodisierung nachsichzogen. Um deutlich hervorheben zu können, daß Cassirer 1927/28 die für ihn wichtigste Bedeutung des Lebensbegriffs auf die unmittelbare Ausdrucksfunktion bzw. Ausdruckswahrnehmung bezieht und das so gedeutete ›Urphänomen des Lebendigen‹ als letzten Eckstein seiner Philosophie der symbolischen Formen versteht, erschien es sinnvoll, die Darstellung der Lebensthematik in den ersten beiden Teilen der PsF (1923, 1925) (Kapitel III) von der im dritten (1927–1929) zu separieren. Zum anderen wurde entgegen der ursprünglichen Vermutung der Beleg erbracht, daß die Aussagen zum Lebensbegriff, die Cassirer in PsF III und in den 1928 und 1929 erstellten Vorarbeiten zum vierten Teil trifft, der speziell der Philosophie der Gegenwart und damit der Lebensphilosophie gewidmet sein sollte, trotz aller wertschätzenden Passagen zu den einzelnen Lebensphilosophen weitgehend identisch sind, weil aus ein und demselben Grundverständnis des Lebens resultierend. Dieses äußert sich darin, daß die auch von einigen Lebensphilosophen erfaßte unmittelbare Ausdrucksfunktion als unabdinglich für die Philosophie der symbolischen Formen gilt. Deshalb wurde die Auswertung des dritten Teils der PsF mit der Untersuchung der Nachlaßtexte von 1928 bzw. dem Vortrag von 1929 zusammengeführt (Kapitel IV).

Die sich anschließende Auswertung hat zudem ergeben, daß hinsichtlich der Positionen zum Lebensbegriff die von Cassirer zwischen 1935 und 1941 verfaßten Schriften bzw. Manuskripte *Das Erkenntnisproblem IV*, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, »Über Basisphänomene« und *Zur Logik der Kulturwissenschaften* sowohl inhaltlich und als auch vom zeitlichen Schaffensprozeß her enger als vermutet zusammengehö-

ren. Wiederkehrende Themen, Thesen, zitierte Autoren und Begrifflichkeiten belegen den sachlichen und zeitlichen Zusammenhang dieser vier Texte. Diese Erkenntnis hat eine nicht beabsichtigte vergleichende Untersuchung angeregt (Kapitel V). Und schließlich haben die in den letzten beiden großen Schriften *Versuch über den Menschen* und *Der Mythos des Staates* (1944/45) vorgefundene vielfältige Begrifflichkeit des Lebens und die mit Vertretern der Lebensphilosophie geführte Auseinandersetzung angeregt, sie als eigenständige Periode zu behandeln (Kapitel IV).

Über das in dieser Einleitung schon Ausgeführte hinaus lassen sich die die Untersuchungen leitenden Fragen noch einmal wie folgt resümieren: 1. Es war die Haltung Cassirers zur modernen Lebensphilosophie aufzuklären und dabei Modifikationen und Wendungen festzuhalten. Recherche und Darlegung hatten zudem zu prüfen, inwieweit an seinem methodischen Umgang mit dieser Strömung ein Verständnis philosophischer Arbeit zum Ausdruck kommt, das als eine nachahmenswerte, modellhafte Methode des zeitgemäßen Philosophierens begriffen werden kann. 2. Das entscheidende Motiv der Untersuchung zielt auf Cassirers Versuch, das Urphänomen des Lebens in die Philosophie der symbolischen Formen zu integrieren bzw. diese auf das Urphänomen des Lebens zu gründen. In dem Zusammenhang war zu klären, ob das Leben bzw. die ursprüngliche Lebensform als erste symbolische Form oder als deren tiefster Quell, als deren Wurzel fungiert.

3. Es galt weiter zu ermitteln, in welchem Verhältnis bei Cassirer biologische und gesellschaftliche Lebensform des Menschen stehen und welche Rolle dabei der symbolischen Form der Kultur (Mythos) zugemutet wird. Mit Blick darauf war zu prüfen, ob der von 1906 bis 1945 immer wieder gebrauchte Terminus der Lebensordnung den Begriff der symbolischen Form konkretisiert oder gar ersetzt. 4. Und schließlich hatte die Untersuchung zu offenbaren, welche sachlichen und ideengeschichtlichen Anregungen (Renaissance, Leibniz, Kant, Goethe, Hegel, Simmel) Cassirer verarbeitet, die sich auf sein Verständnis der verschiedenen Bedeutungskontexte des Lebens bzw. der Funktion des Lebensphänomens in seiner Philosophie der symbolischen Formen auswirken. Als eine Herausforderung darf die Tatsache gelten, daß er die Wertschätzung der Persönlichkeit Goethes und dessen origineller philosophischer Auffassungen, die sich um den Begriff des Lebens, des Ganzheitlichen und der Urphänomene zentrieren, mit der lebensphilosophischen Richtung (Dilthey, Simmel, Chamberlain, Spengler) teilt.

Abschließend soll auf einige Schwierigkeiten und notwendige Einschränkungen hingewiesen werden, denen sich die Recherche ausgesetzt sah. Gemäß seiner Arbeitsmethode stellt Cassirer in den ausgewerteten

Schriften und Manuskripten scheinbar nur historische bzw. zeitgenössische Positionen und Systemansätze dar, die dann aber durch das Prisma seines eigenen systematischen Philosophieverständnisses gedeutet und geordnet werden. Eine der Eigenarten Cassirers äußert sich darin, daß er systematische Positionen den rezipierten Quellen zuschreibt oder anhand kritisch gewürdiger fremder Gesichtspunkte entwickelt.<sup>84</sup> Damit sieht sich der Cassirerforscher vor die Herausforderung gestellt, in diesen scheinbar an fremden Systemen interessierten Darlegungen die systematischen Auffassungen und Konzepte Cassirers freizulegen. In der vorliegenden Arbeit mußte diese Freilegung für die sich erst entwickelnde Theorie geschehen, durch die er das Lebensthema in der Philosophie der symbolischen Formen verankert.

Eine weitere Schwierigkeit der Untersuchung bestand darin, daß in Cassirers Werk der Lebensbegriff wie auch die Philosophie des Lebens, der Intuition und des subjektiven Erlebens – bis auf ganz wenige Ausnahmen, die sich auf kleine Texte und Vorträge beschränken – niemals den eigentlichen Untersuchungs- oder Darstellungsgegenstand bilden. Seine sich über das gesamte Lebenswerk erstreckende Thematisierung des facettenreichen Lebensproblems muß deshalb an vielen Gegenständen aufgezeigt und verdeutlicht werden, die vordergründig manchmal wenig mit ihm zu tun haben. Das zieht die Konsequenz nach sich, daß die Abhandlung nicht allein vom Leben, sondern von den Themen handelt, die Cassirers Werk ausmachen. Allerdings erlaubt dieser Tatbestand wiederum eine ansatzweise Reformulierung von wichtigen Teiltheorien des Werkes unter dem Blickwinkel des Lebensthemas und der entsprechenden Lebensbegriffe.

Obwohl sich somit seine vielfältigen philosophischen Positionen nicht aussparen ließen, versteht sich die vorliegende Arbeit nicht als Auslegung oder Darstellung der philosophischen Grundauffassungen Cassirers als solcher, sondern als Studie zu dem besonderen Thema des Lebens, das aber vielerlei Rückschlüsse auf die Gesamtphilosophie zuläßt. Die Arbeit verfolgt das Anliegen, möglichst textnah und nachvollziehbar aufzuweisen, daß und wo, in welchen Zusammenhängen der Lebensbegriff und seine Implikationen im gesamten Werk Cassirers präsent sind. Eine vorgefaßte Vermutung oder Theorie konnte sich dabei nur als hinderlich erweisen. Verallgemeinerungen der Belegstellen wurden nur soweit vorgenommen, wie dies die Rechercheergebnisse erlauben.

Die für die Darstellungsform wichtigste Frage war die, ob die Forschungsergebnisse grundsätzlich chronologisch, in der zeitlichen Ab-

<sup>84</sup> Siehe dazu u. a. Renz (2002: 73).

folge der Entstehung bzw. Publikation der Cassirerschen Texte, oder systematisch, nach Themenkreisen und Bedeutungsfacetten des Lebensproblems gegliedert, dargelegt und abgehandelt werden sollten.<sup>85</sup> Die Entscheidung ist für eine chronologische Darstellungsform gefallen, die die systematische Ordnung auf die jeweiligen Schaffensperioden beschränkt. Die Positionen und Überlegungen Cassirers lassen sich auf diese Weise besser in den jeweiligen geistesgeschichtlichen Kontext und Erfahrungshorizont des Philosophen einfügen. Die sechs Schaffensperioden, die sein Lebenswerk allerdings nicht lückenlos abdecken, repräsentieren jeweils eine neue Phase der Arbeit am Lebensthema, die aber auch das Moment der Kontinuität bezüglich des Arbeitsgegenstandes und der philosophischen Grundposition kennt.

<sup>85</sup> Denkbare systematische Themenkreise und Bedeutungsfacetten des Lebensproblems sind u.a. die psychologische Unmittelbarkeit des Erlebens und ihre theoretisch-begrifflich vermittelte Aufklärung (Reflexion versus Intuition), der Ausbruch aus dem biologischen Leben ins symbolisch-geistige Leben (Natur versus Kultur), die Kultur als Lebensordnung und als System geistiger Lebensformen, Leben und Form (Leben versus Geist), die elementare Ausdruckswahrnehmung und ihr protodarstellender Charakter, die Lebendigkeit des Geistigen (Ideellen) und dessen Lebensfundament etc.





# Denkart und Lebensordnung (1902–1913)

## 1 Die Lebensordnung der Renaissancekultur

Die frühen ›szientifischen‹ oder gar ›logizistischen‹ Schriften dokumentieren, daß Cassirer unabhängig von der lebensphilosophischen Begrifflichkeit, die er in den ihm bekannten Werken der Zeitgenossen (Dilthey, Scheler, Frischeisen-Köhler etc.) antrifft, in seinen historisch-systematischen Studien zum Erkenntnisproblem bzw. zur modernen Theorie der Begriffsbildung in unterschiedlichsten Bezügen auf das Thema des Lebens stößt, da es zum terminologischen Bestand der rezipierten Systeme gehört. Hier sind vor allem die Studien zu den Denkern der Naturphilosophie und der Renaissance hervorzuheben, zumal für ihn die Renaissance »die Geburt eben des Geistes, der die Moderne ermöglicht«, bedeutet.<sup>1</sup> Bestimmte Begrifflichkeiten bzw. Bezüge des Lebens werden kommentarlos angeführt, bei anderen gibt er zu verstehen, daß sie ihm für die eigene Darstellung angemessen oder gar unverzichtbar erscheinen. Gleichzeitig enthalten die frühen Schriften wichtige Einwände gegen bestimmte, auch im Umfeld der Lebensphilosophie vertretene Deutungen der Beziehung von Leben (Unmittelbarkeit) und Denken (Vermittlung). Eine systematische oder zusammenhängende Beschäftigung mit dem Begriff des Lebens gibt es hier aber noch nicht. Dennoch ist es diese frühe Affinität zum Lebensbegriff, zum Problem der Kultur und der Biographie großer Persönlichkeiten, die darauf hindeutet, daß der junge Cassirer bereits die lebensphilosophisch-historisierende Tradition Diltheys verarbeitet. Er bedient sich gewissermaßen der von ihr ausgebildeten Methoden, einschließlich ihrer Begrifflichkeit, und stellt sich den durch Dilthey aufgeworfenen Fragen. Wenige Jahre später, gegen Ende seiner frühen Schaffensperiode, sieht er sich auch durch seinen philosophischen Lehrer Natorp darin bestätigt, daß die Zeit »nach nichts so sehr wie nach einer philosophischen Durchdringung des Lebens« verlangt, weshalb die »Philosophie selbst mit dem warmen Lebensblute« der Kulturentfaltung zu durchdringen ist.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Schwemmer (1997: 223).

<sup>2</sup> Natorp (1912a: 219).

### 1.1 Leben, Alleben, Beseeltheit und Leben als Individualität

Da die ersten beiden der acht Bücher des EP I/II (1906/07) der Wiederentdeckung des Erkenntnisproblems durch die Naturphilosophie der Renaissance gewidmet sind,<sup>3</sup> wovon auch *Leibniz' System* (1902) handelt, drängen sich hier die Begriffe des Lebens, der Belebung, der Lebendigkeit und des Allebens nahezu von selbst auf. Deshalb kann Cassirer ganz grundsätzlich feststellen, daß die Naturphilosophie der Renaissance dem Lebensbegriff große Aufmerksamkeit schenkt, wenn sie im Ich alle Kräfte des Universums sich »zur lebendigen Einheit« durchdringen sieht, oder wenn sie Ich und Kosmos ein »allgemeines Lebensprinzip« zuschreibt und den Kosmos mit einem »Lebewesen« vergleicht.<sup>4</sup> Selbstverständlich teilt er diese metaphysischen bzw. naturalistischen Begriffsbedeutungen und Lebenszuschreibungen nicht. Dennoch hält Cassirer fest, daß das Leben hier ein großes und zentrales Thema ist, das als ein solches in der Cartesischen Philosophie zunächst verschwindet.

Bereits in Bezug auf Cusanus (I. Buch) ist die Rede sowohl vom »gegensätzlichen Leben der Erscheinungswelt« als auch vom »eigenen unerschöpflichen Sein und Leben« des Geistes.<sup>5</sup> Bei dessen Schüler Bovillus sieht Cassirer neben den »psychologischen Grundkräften des Lebens« auch den Kosmos, der als »Lebewesen« gilt, von einem »allgemeinen Lebensprinzip« beseelt.<sup>6</sup> Diese Grundanschauungen seien keine willkürlichen oder zufälligen Meinungen einzelner Philosophen oder Wissenschaftler. Sie spiegelten vielmehr die »Einheit und durchgehende Übereinstimmung [...] zwischen der innerlichen gedanklichen Entwicklung und zwischen den mannigfachen Formen und Gestaltungen des äußeren Lebens« wider.<sup>7</sup> Die Hoch- und Wertschätzung des Lebens und der Lebendigkeit sei eben ein Charakterzug, ein Ausdruck der »Welt- und Lebensansicht« der Renaissancemenschen.<sup>8</sup>

Folglich entwirft Cassirer vor dem Leser eine philosophische Epoche, die dem Leben, den vitalen Kräften und Gefühlen des Lebens zugetan ist, überall seine Vitalität, sein Fließen und Werden, aber auch seine symbolischen Tiefen erschaut und vom Geist der Lebendigkeit und Lebens-

<sup>3</sup> Die folgenden Bücher III bis VI behandeln rationalistische und empiristische Erkenntnistheorien, die Bücher VII und VIII die Herausbildung und Ausformung der kritischen Erkenntnislehre Kants.

<sup>4</sup> EP I/ECW 2: 52.

<sup>5</sup> Ebd., 18, 21.

<sup>6</sup> Ebd., 52.

<sup>7</sup> Ebd., 60.

<sup>8</sup> Ebd., 288.

bejahung getragen wird. Dabei läßt er durchblicken, daß spätere Philosophien daran zu messen seien, auch wenn sie die naturphilosophischen Substanzbegriffe durch mathematische Funktionsbegriffe ersetzen. Überall da, wo auf die aristotelische Philosophie in ihrer Auslegung durch die Renaissancedenker eingegangen wird, die ihre verkannte Originalität wieder erkennen, ist bei Cassirer vom Verlauf des »organischen Lebens«, den »Lebensvorgängen des Körpers«, den »Lebewesen« als individuellen Körpern die Rede.<sup>9</sup> Er hält aufgrund dieses Quellenstudiums an der Einsicht fest, daß für die Renaissancedenker, denen es bereits um »das eigentliche Problem der Individualität« gehe, sich »unser seelisches Leben [...] als ein Ganzes vegetativer, sensitiver und intellektueller Funktionen darstellt«. Sie hätten bereits erfaßt, daß die Vorgänge, die sich am beseelten Körper abspielen, sich dem »Ziel der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung des Lebewesens unterordnen«.<sup>10</sup>

Mit einer dynamischen, organischen und beseelten Auffassung der Natur sieht sich Cassirer auch in den Kapiteln über die Naturphilosophie und deren Naturbegriff (II. Buch) konfrontiert. Hier werde klar ausgesprochen, daß »die Absonderung des Einzelnen [...] ein Werk der Abstraktion [ist], während einzig das Ganze in lebendiger Wirklichkeit besteht und seinen Teilen vorangeht.« Die Naturphilosophen sehen das gesamte All als »belebt« an, wobei unterschiedliche Momente die »Glieder ein und desselben übergeordneten Lebenszusammenhanges« bzw. »Weltorganismus« bilden.<sup>11</sup> Er hält nicht nur das Ineinsetzen von »Bewegung und Leben« bei Naturphilosophen wie Paracelsus, Bruno oder Leonardo für bemerkenswert, sondern auch ihre – quasi lebensphilosophische – Erkenntnis, wonach »Lebendiges nicht aus Leblosem zu entstehen« vermag.<sup>12</sup> Beseelung und Belebung alles Seienden werde bei ihnen so weit getrieben, daß alle Existenz als »ihrer selbst bewußtes Leben« gilt.

Weiter arbeitet Cassirer heraus, wie sich Natur- und Lebensbegriff in Abhängigkeit voneinander wandeln. Bei Kopernikus z.B. stehe die Wandlung im Inhalt des Naturbegriffs in einem engen Zusammenhang mit der von ihm geteilten »neuen ethischen Lebensansicht, neuen Welt- und Wertbetrachtung«, die überall zum Ausdruck gelangt.<sup>13</sup> Kepler und auch Galilei wiederum ersetzen den Lebensbegriff der Renaissance-Naturphilosophie durch die Vorstellung vom mechanischen bzw. göttlichen

<sup>9</sup> Ebd., 83f., 88.

<sup>10</sup> Ebd., 87f.

<sup>11</sup> Ebd., 172.

<sup>12</sup> Ebd., 173f.

<sup>13</sup> Ebd., 228.