

Zeitschrift für Kulturphilosophie

Herausgegeben von Ralf Konersmann,
John Michael Krois und Dirk Westerkamp

Wissenschaftlicher Beirat

Andrea Allerkamp | Iris Därmann | Michael
Diers | Christian Emden | Michael Hampe |
Achim Landwehr | Susanne Lüdemann |
Dieter Mersch | Edgar Pankow | Birgit Recki
Ulrich Johannes Schneider und Philipp
Stoellger

Die Zeitschrift für Kulturphilosophie widmet
sich der Schnittstelle zwischen Philosophie
und Kulturwissenschaften.

Entscheidend ist das Vorhaben, »Kultur« als eigenständiges Konzept zu begründen – also nicht bloß als Sammelname oder Themenfeld. Dementsprechend ist die Zeitschrift für Kulturphilosophie ein Forum für Beiträge, die den Begriff der Kultur als genuin philosophischen Gegenstand begreifen und zur Profilierung des Kulturellen und seiner Paradigmatik beitragen wollen. Der Kulturwirklichkeit ebenso verpflichtet wie der Anstrengung des Begriffs, muß die Kulturphilosophie und muß auch die Zeitschrift als ein offenes Projekt angelegt werden. Als aktuelles, den Nachbarfächern gegenüber aufgeschlossenes Unternehmen versteht sich die Kulturphilosophie zugleich von ihren Grenzen her und öffnet sich einem Reflexionsraum, den sie mit der Ideen- und Wissensgeschichte, der Kultursemiotik und den *cultural studies* teilt.

Anschriften der Herausgeber

Prof. Dr. Ralf Konersmann
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 4043
Fax: +49 431 880 5261
konersmann@philsem.uni-kiel.de

Prof. Dr. John Michael Krois
Institut für Philosophie
Unter den Linden 6, D-10099 Berlin
Tel: +49 30 2093-2146
Fax: +49 30 2093-2547
kroisjoh@cms.hu-berlin.de

Prof. Dr. Dirk Westerkamp
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 2240
Fax: +49 431 880 5261
westerkamp@philsem.uni-kiel.de

Redaktion

Hjördis Becker | Nikolai Mähl
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 4045
Fax: +49 431 880 5261
redaktion-zkph@philsem.uni-kiel.de

Praktikanten dieser Ausgabe:
Sophie Burgdorf | Juliane Reimer
Timm Steenbock

Bezugsbedingungen

Die Zeitschrift für Kulturphilosophie erscheint zweimal jährlich (im Mai und im November) mit rd. 200 Seiten pro Heft. Der Ladenpreis beträgt im Abonnement EUR 68.00 für zwei Hefte (Versand Inland EUR 4.00; Ausland EUR 7.00). Das Einzelheft kostet EUR 48.00. Kündigungen des Abonnements sind mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. ISSN 09395512. Ihr Abonnement bestellen Sie bitte per Mail unter vertrieb@meiner.de

Felix Meiner Verlag, Richardstraße 47,
D-22081 Hamburg, Tel. +40/29 87 56-0
e-mail: info@meiner.de
www.meiner.de. Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	183
-----------------	-----

Schwerpunkt: Cassirer

Mathias Gutmann <i>Zum Begriff der Wissenschaft bei Cassirer</i> <i>Methodologische Überlegungen zur Aktualität eines</i> <i>Rekonstruktionsprogrammes</i>	185
---	-----

Jörn Bohr <i>Der Bildungswert der Kunst: Cassirer und Tolstoj</i>	197
--	-----

Christian Möckel <i>Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten</i> <i>Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers</i>	209
--	-----

Sebastian Dieterich <i>Der Historiker als Geisterbeschwörer</i> <i>Spuren einer Geschichtstheorie Ernst Cassirers</i>	221
---	-----

Olivier Feron <i>Mein Leib als »Integral der Erfahrung«?</i> <i>Das Vorprädikative bei Merleau-Ponty und das Ausdrucksphänomen</i> <i>bei Cassirer</i>	231
---	-----

Muriel van Vliet <i>Die Aktualität Ernst Cassirers in Frankreich</i> <i>Zwei Tagungen beleben die Debatte</i>	241
---	-----

Relektüren

Leander Scholz <i>»Dialektiker-Klarheiten«</i> <i>Krankheit, Tod und Feindschaft bei Nietzsche</i>	249
--	-----

Albert Meier <i>Scherzhafte Ungeheuer</i> <i>Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra</i>	261
---	-----

Jan Müller <i>»Erinnern« und »erinnert werden«</i> <i>Zur logischen Grammatik einer Wissensform</i>	271
---	-----

Dokument

Katrin Simons <i>»Zivilisation« statt »Freiheit«</i> <i>Jacques Réattu's Gemälde »Triumph der Zivilisation«</i>	283
---	-----

Kontroverse

Christoph Staub <i>Komparative oder interkulturelle Philosophie?</i> <i>Bemerkungen zu einem Methodenstreit</i>	295
Franz Martin Wimmer <i>Interkulturelle versus komparative Philosophie</i> <i>Ein Methodenstreit?</i>	305
Mathias Obert <i>Begegnung mit der chinesischsprachigen Welt heute</i> <i>Weder komparativ noch interkulturell!</i>	313

Kritik

Ludger Heidbrink <i>Ernst-Wolfgang Böckenförde bestätigt seine Säkularisierungsthese</i>	323
Klaus Lichtblau <i>Faszination Frankfurt. Nostalgische Rückblicke</i>	326
Christoph Lange <i>Vladimir Jankélévitch liest über Moral</i>	330
Thomas Rolf <i>Hans-Peter Krügers Aktualisierung der Philosophischen Anthropologie..</i> 332	
Volker Steenblock <i>Bilder und Materialien zur Wissenskultur des 19. Jahrhunderts</i>	334
Heiko Puls <i>Alexander Wachter spielt mit Kants Spielbegriff</i>	336
Michael Großheim <i>Die Schriften Otto Friedrich Bollnows</i>	338

Kurzkritik	342
-----------------------------	-----

Abstracts	345
----------------------------	-----

Autorinnen und Autoren	347
---	-----

EDITORIAL

Wenn es heute in der Kulturtheorie eine These gibt, über die Konsens besteht, dann diese: daß Kultur durch Zeichen- und Symbolprozesse ermöglicht wird. Aus diesem Grund war die Renaissance der Kulturphilosophie in Deutschland in den letzten Jahrzehnten auch von einer Wiederentdeckung der Philosophie Ernst Cassirers begleitet. Cassirer (1874–1945) war der erste deutsche Philosoph, der diese These in zahlreichen Werken detailliert ausgearbeitet hat. Seine *Philosophie der symbolischen Formen* (3 Teile, 1923–1929) befaßte sich mit immer fundamentaleren Aspekten des Symbolischen: zunächst in Band 1: *Die Sprache* (1923); in Band 2: *Das mythische Denken* (1925) wurden dann auch vorsprachliche Lebensformen symboltheoretisch gedeutet, und in Band 3: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929) ging es um die Grundformen aller symbolischen Prozesse. Nach 1933 arbeitete Cassirer an der Vertiefung seines Projekts in Gestalt einer Theorie der »Basisphänomene«, deren Texte allerdings wegen der Ungunst der Zeiten nach seinem Tod im Jahre 1945 lange unpubliziert blieben und immer noch nicht vollständig vorliegen.

Die Texte in diesem Band befassen sich mit einem breiten Spektrum von Fragestellungen zu Cassirers Philosophie. Dabei teilen sie eine Perspektive, die für die neuere Cassirer-Rezeption charakteristisch ist: Keiner der Autoren geht von der Annahme aus, daß Cassirer eine neukantische Subjektphilosophie vertrat. Hier kann ein Satz aus Muriel van Vliets Bericht über »Die Aktualität Ernst Cassirers in Frankreich« auf die Beiträge insgesamt ausgedehnt werden: »Es zeigt sich, daß sein Denken sich im Grunde ziemlich deutlich unterscheidet von jener Karikatur einer neukantianischen Marburger Schule, einer Filiation, die, reduziert auf ihr epistemologisches Anliegen, in Frankreich recht häufig eine Art Prokrustesbett für das Verständnis des Philosophen darstellte.« Dieses Prokrustesbett diente lange auch in Deutschland als vorherrschendes Deutungsparadigma der Philosophie Cassirers. Denn für eine Subjektphilosophie war in dem von der Sprachphilosophie geprägten Denken der Nachkriegszeit das Interesse gering. In Wahrheit war Cassirers Konzeption einer »Philosophie der symbolischen Formen« aber bereits weiter als die »linguistische Wende« in der Philosophie, weil sie die »symbolische Prägnanz« schon im vorsprachlichen Weltverstehen, in Gestik, Ritualen und Bildern aufzeigen konnte. Gleichzeitig befaßte sich Cassirer auch mit der Philosophie der Wissenschaften, und seine Zusammenstellungen kultureller symbolischer Formen enthielten immer auch die »Wissenschaft«. Was aber verstand Cassirer unter »Wissenschaft«? Diese Frage beschäftigt Mathias Gutmann in seinem Aufsatz: »Zum Begriff der Wissenschaft bei Cassirer. Methodologische Über-

legungen zur Aktualität eines Rekonstruktionsprogrammes«. Darin geht er auf das selten besprochene Problem ein, welche Stellung das Experiment in Cassirers Wissenschaftstheorie einnimmt. Christian Möckels Essay »Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten« zeigt, daß und wie er die biologische und die kulturtheoretische Perspektive in seinen Betrachtungen zur philosophischen Anthropologie zusammenbrachte – im Phänomen der emotionalen Ausdrucksfunktion: »Um die Ausdrucksphänomene als erste Sinngebungsleistung aufzuklären, muß von der Analyse des menschlichen Wahrnehmens »in der Reihe der organischen Lebensformen« noch »ein Schritt weiter zurück« gegangen werden, zurück bis in die Welt des Tieres (ECW 13, 84).« Der Mensch ist weder naturalistisch noch geistphilosophisch zu verstehen, sondern nur in der Einheit beider Perspektiven.

Auch der Text von Olivier Feron: »Das Vorprädikative bei Merleau-Ponty und das Ausdrucksphänomen bei Cassirer« diskutiert diese fast-naturalistische Position Cassirers. Feron macht auf die in Deutschland immer noch vernachlässigte innere Verwandtschaft zwischen Cassirers »Phänomenologie der Erkenntnis« und Merleau-Pontys »Phänomenologie der Wahrnehmung« aufmerksam. Cassirers Ausführungen zum Leib im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* bildeten den Beginn seiner späteren philosophischen Anthropologie. Im Gegensatz zu fast allen Strömungen der Gegenwartsphilosophie war für Cassirer die Geschichte ein Thema von fundamentaler philosophischer Bedeutung. In dem Aufsatz »Spuren einer Geschichtstheorie Ernst Cassirers« befaßt sich Sebastian Dieterich mit dieser Problematik. Während die Ideenschau der Phänomenologen und die Aussagen der Sprachphilosophie den Schein zeitloser Präsenz erzeugen, begriff Cassirer das Werden als den Weg zur Wahrheit. Dieses eigentümliche Denken wird hier in Cassirers Auffassung von vier Wegen der Wahrheitsfindung dargestellt: »dem der Logik und Mathematik, dem der mathematischen Naturwissenschaften, dem der Biologie und der beschreibenden Naturwissenschaft und schließlich dem der Geschichte«. Diese Unterscheidung aus Cassirers Spätwerk lenkt den Blick auch auf das Charakteristikum seiner Philosophie: den Perspektivismus. Leicht überlesen werden können Cassirers Bemerkungen zu Tolstojs Theorie der Kunst, doch zeigt Jörn Bohr in seinem Aufsatz »Der Bildungswert der Kunst: Cassirer und Tolstoj«, daß sie einen entscheidenden Punkt in Cassirers Emotionstheorie, ja in seiner ganzen Kulturphilosophie markieren. Kunst besteht für Cassirer nicht bloß aus emotionaler »Infektion«, sondern verwandelt die Emotionen passiver organischer Affekte in aktive kulturelle Kräfte. Tostoj hat vor ihrer Tendenz zur Mythologie gewarnt und dabei Cassirer zufolge übersehen, daß sie auch die stärkste kritische Waffe gegen Mythologisierung liefert.

Ralf Konersmann

John Michael Krois

Dirk Westerkamp

SCHWERPUNKT

Mathias Gutmann

Zum Begriff der Wissenschaft bei Cassirer

Methodologische Überlegungen zur Aktualität eines Rekonstruktionsprogrammes

Die vorliegende Arbeit entfaltet den Cassirerschen Begriff von Wissenschaft so weit, daß zum einen die spezifischen argumentativen Strukturen von Cassirers Darstellung deutlich werden; insofern ist das Interesse ein *metatheoretisches*,¹ welches die Möglichkeiten *systematischer* Wissenschaftsgeschichte in den Blick nimmt. Zum anderen aber kann auf diese Weise der Beitrag Cassirers sowohl zur Wissenschaftstheorie der jeweiligen Disziplinen wie auch der Tätigkeits-Form »Wissenschaft« ermittelt werden; insofern ist das Interesse ein *methodologisches*.

Um diesen Zielen gerecht werden zu können, ist eine mitunter detaillierte Darstellung nicht zu umgehen, welche sich insbesondere um die von Cassirer angewandten Mittel der Rekonstruktion bemüht. Dabei kommt insbesondere dem Zeichenbegriff eine zentrale Rolle zu, dürfte doch die Konstruktion von Zeichenverhältnissen schon sehr früh – vor der Philosophie der symbolischen Formen – die Grundform dessen bestimmen, was bis in das Spätwerk hinein die Cassirersche Rede von Wissenschaft wesentlich ausmacht.²

1 Aus anderem Blickwinkel etwa Michael Friedman, *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*, Frankfurt/M. 2004; Massimo Ferrari, »Cassirer, Schlick und die Relativitätstheorie. Ein Beitrag zur Analyse des Verhältnisses von Neukantianismus und Neopositivismus«, in: *Neukantianismus – Perspektiven und Probleme*, hrsg. von Ernst Wolfgang Orth und Helmut Holzhey, Würzburg 1994, 418–441; Werner Flach, »Die Bedeutung des Neukantianismus für die Wissenschaftstheorie«, in: *Neukantianismus – Perspektiven und Probleme*, 174–184; Jules Vuillemin, »Die Möglichkeit der Erfahrung im Licht der zeitgenössischen Physik«, in: *Neukantianismus – Perspektiven und Probleme*, 159–173.

2 Dazu etwa John Michael Krois, »Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen«, in: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Frankfurt/M. 1988, 15–44. Dies verneint Veränderungen der Konzeption durchaus nicht. Andererseits kann die Rückbesinnung auf die früheren Arbeiten insofern hilfreich sein, als sie bewußtseinstheoretische Deutungen (und, wie nicht zu bezweifeln ist, auch Selbstdeutungen; vgl. dazu Sebastian Ullrich, »Der Geist als Prinzip des Bildens bei Ernst Cassirer«, in: *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten*», hrsg. von Reto Luzius Fetz und Sebastian Ullrich, Hamburg

Die für die Darstellung notwendige Beschränkung betrifft nicht nur die der Ausgangsfragestellung auf »exakte« Wissenschaften. Vielmehr ist der Schwerpunkt auf die Darstellung in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) gelegt, da hier insbesondere der Reihenformgedanke deutlich hervortritt – ohne daß damit seine grundsätzliche Bedeutung für die Philosophie der symbolischen Formen in Frage stünde.

1. Wissenschaft als Entwicklungsform

Der Ausdruck »Wissenschaft« tritt bei Cassirer in mindestens zwei Bedeutungen auf, bezeichnet er doch sortal solche *token* wie Mathematik, Physik, Biologie oder Chemie,³ während er zugleich reflexiv auf Wissenschaft *als* Wissenschaft abzielt.⁴ Für die sortale Wendung ergibt sich eine »Objektstellung«, während mit der »reflexiven« Verwendung eine Bestimmung der Form menschlichen Handelns und insofern eine solche des Hervorbringens bezeichnet ist, wobei die Wissenschaftsformen untereinander geltungsmäßig geordnet sind.

Die Gegenstände der Wissenschaften (als spezifische Handlungsformen betrachtet) sind mit Cassirer Resultat einer Reihenbildung, die den Übergang von substantialistischen zu funktionalistischen Ansätzen kennzeichnet und die ihren Ursprung in einer – an Leibnizscher Anschauung gewonnenen – Relationslogik hat. Diese Grundform zeigt sich nun in allen Differenzierungen von »Wissenschaft«, wobei auch die der »natürlichen Weltansicht« noch nahestehende »aristotelische« Konzeption als Spezialfall solcher funktionaler Reihenbildung bestimmt werden kann: »Wir gehen von einer Reihe $\alpha\alpha_1\beta_1, \alpha\alpha_2\beta_2, \alpha\alpha_3\beta_3 \dots$ nicht unmittelbar zu ihrem gemeinsamen Bestandteil α über, sondern denken uns das Ganze der Einzelglieder α durch einen veränderlichen Ausdruck x , das Ganze der Glieder β durch einen veränderlichen Ausdruck y gegeben. Auf diese Weise fas-

2008, 35–56.) nicht notwendig als einzige Perspektive auf Cassirer nahelegt; vielmehr scheint gerade die Konzeption des Funktionsbegriffes und in dessen Gefolge der Reihenform auch geisttheoretische Deutungen zuzulassen, die allerdings mit spezifischen Verlusten insbesondere bei der Bewertung der »Basisphänomene« zu erkaufen sind. Zu den begrifflichen Einschränkungen von Cassirers Geistbegriff vgl. Mathias Gutmann, »Geist und Leben. Systematische Überlegungen zur Transformation von Redeformen«, in: *Lebendige Form*, 57–76.

3 Diese Ausdrücke sind also als Bezeichnungen für Rekonstruktionen zu verstehen. Dazu Mathias Gutmann, »Disziplinarität und Inter-Disziplinarität in methodologischer Sicht«, in: *Technikfolgenabschätzung – Theorie und Praxis* 2 (2005), 69–74.

4 Diese Verwendung führt in der Rede von der »Entwicklung der Wissenschaft« zu einem methodologisch höchst prekären Selbstbezug, wenn wir als *genitivus subjectivus* auflösen. Dazu Mathias Gutmann, *Erfahren von Erfahrungen. Dialektische Studien zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie*, Bd. 2, Bielefeld 2004.

sen wir das Gesamtsystem in einem Ausdruck $axy \dots$ zusammen, der durch stetige Abwandlung in die konkrete Allheit der Reihenglieder überführt werden kann und uns daher den Aufbau und die logische Gliederung des Inbegriffs vollgültig darstellt.«⁵

Eigenschaften werden also zu Belegungen eines Relationsausdruckes, der die jeweiligen Gegenstände bestimmt. Im Gegensatz zum Substantialismus fungieren Gegenstände von Wissenschaften als Relate solcher Relationen. In reinster Form zeige sich dies an der mathematischen Synthesis. Ein Gegenstand hätte danach Eigenschaften nur bezüglich jener Operationen, die seine Konstruktion bestimmen und erlauben. Diese Operationen sind hier allerdings – naturgemäß für das Feld der Mathematik – zunächst wesentlich solche des zeichengestützten und konstruierenden Denkens.

2. Immanente Entwicklung als Übergang zur reinen Konstruktion

Wird »Wissenschaft« zum einen sortal, zum anderen reflexiv begriffen, dann lassen sich zwei Bedeutungen des Ausdrucks »Entwicklung der Wissenschaft« unterscheiden, deren eine sich auf die jeweiligen Gegenstände, deren zweite sich wiederum auf das Gesamt »Wissenschaft« bezieht. Stehen im ersten Fall z. B. »Zahl«, »Raum«, »Zeit«, »Materie«, »Energie«, »Stoff«, »Valenz« oder »Atom« als jene Relate im Blick, deren immer weitergehende begriffliche Entfaltung die Wissenschaften der Mathematik, Physik oder Chemie charakterisieren, so ist es im zweiten Fall die Relation dieser Relationen, gleichsam die Form der Form. Die Reihenfolge spiegelt eine Bedingungsabfolge wider, wobei zumindest die ersten drei notwendige Bedingungen aller Messung und damit *a fortiori* aller empirischen (Natur-) Wissenschaften sind. Als besondere Pointe des sortalen Verständnisses kann dabei die These angesehen werden, daß es jene zunächst geltungsmäßig sekundären, nur als Repräsentanten verstandenen Zeichen und die durch sie gleichsam nur mitgemeinten Zusammenhänge sind, welche die immanente Entwicklung der wissenschaftlichen Gegenstände als jene der reinen Tätigkeit des Denkens ermöglichen wie vorantreiben.

Die Entdeckung der Zeichenfunktion, durch welche Zeichen *als* Zeichen und eben nicht als bloße Repräsentanten in den Blick kommen, die Verschiebung also von der sekundären Funktion zur primären des Bezeichnens selber – die sich im Zeichenprozeß darstellt – ist das eigentliche Movens der Gegenstandstransformation innerhalb der Wissenschaften. Transformation der Gegenstände einer Wis-

5 Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (im folgenden SuF), in: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. von Birgit Recki, Hamburg 2000 (im folgenden ECW), Bd. 6, 22.

senschaft ist also keine sekundäre Zutat, welche zu denselben gleichsam noch hinzuträte, sondern sie ist die Form, in der Gegenstände als wissenschaftliche bestimmt sind. Das Beispiel des Zahlbegriffes verdeutlicht diese, dem Zeichenprozeß selber »innewohnende« Tendenz,⁶ mit der Anfangsstellung des Millischen Empirismus, welcher in Zahlen das Resultat tatsächlicher Zählvorgänge erblicken möchte, über die Konstruktion als Relationsterme bei Dedekind und Weierstraß und die Funktionalisierung des Begriffes bei Frege. Der Vorzug der Dedekindschen Schnitte besteht danach nicht einfach in der Möglichkeit der Konstruktion der Irrationalzahlen; es ist vielmehr ihr *enkaptisches* Moment, welches die Rationalität des Zahlsystems sowohl bewährt als erhält.⁷

Mit der Rekonstruktion des Zahlbegriffes im Lichte der Transformation wissenschaftlicher Theorien ist jedoch nicht nur die *Einführung* des (mathematischen) Gegenstandes »Zahl« vollzogen; vielmehr ist zugleich eine Grundlage der folgenden wissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung angezeigt, sowohl weiterer mathematischer wie jener der empirischen Wissenschaften. Die Darstellung des Raumes erfolgt ausgehend von »klassisch« euklidischer Geometrie über metrische und projektive Ansätze bis hin zur »Geometrie als reine Beziehungslehre«. Wiederum ereignet sich die Veränderung durch Funktionalisierung ihrer vorgeblichen Elemente, ein »Entsubstantialisierungsvorgang«, der seinen philosophisch prägnanten Ausdruck in Kleins Konzept des Gruppenbegriffes findet. Was als geometrischer Gegenstand gilt, bestimmt sich nun bezüglich ausgezeichnete Operationen, d. h. invariant zu Transformationen. Mit dem Wechsel des Sets an zugelassenen Transformationen verändert sich entsprechend auch die (geometrische) Äquivalenz der konstruierten Gebilde.

3. Naturwissenschaftliche Begriffsbildung

Für die bisher rekonstruierten Wissensformen ist deren rein konstruktiver, d. h. nicht-empirischer Charakter wesentlich. Doch schlägt deren unterstellte Konstruktionsform, die Reihenform, gleichsam auf die weitere *Verwendung* der rein konstruktiven Größen durch: je stärker also – so ließe sich die zugrundegelegte Vermutung formulieren – Empirie auf rein-konstruktive Größen zurückgreift, umso stärker wird die Reihenform auch im empirischen Zusammenhang relevant. In dieser Lesart hätten wir es bei der Reihenform nicht so sehr mit einem Rekonstruktions*resultat* empirischen Wissens und seiner Genese zu tun als mit einem Rekonstruktions*mittel*, welches jeweils in die Darstellung der Resultate

6 Methodologisch betrachtet ist dies also eine Aussage der Metaebene, welche die Wissenschaften (sortal) zum Objekt hat.

7 Vgl. Cassirer, SuF, ECW 6, 43–63.

RELEKTÜREN

Leander Scholz

»Dialektiker-Klarheiten«

Krankheit, Tod und Feindschaft bei Nietzsche

Die Rede, die Peter Sloterdijk anlässlich des 100. Todestags von Friedrich Nietzsche gehalten hat, endet mit der Heraufbeschwörung einer idyllischen Szene, in der der Autor dieser Szene verschwindet und seine Autorschaft eintauscht gegen das Glück, endlich kein Autor mehr sein zu müssen. Der letzte Satz der Rede lautet: »Wir müssen uns den aufhörenden Autor als einen glücklichen Menschen vorstellen.«¹ Diese Szene, auf die die gesamte Rede zuläuft, lässt keine Wünsche offen, sie ist in diesem Sinn ohne Mängel. An die Stelle des Müssens und Sollens ist die Selbstinszenierung einer Autorschaft getreten, die nichts anderes will, als sich mit sich selbst in Einklang zu finden. Keine Begierde, kein Wollen, kein Imperativ darf die imaginäre Geschlossenheit dieser idyllischen Zufriedenheit stören. Das einzige, was dem Autor noch zu tun übrig bleibt, ist, in seiner eigenen Imagination zu verschwinden und glücklich zu sein. Das abschließende Zitat, das Sloterdijk dem *Zarathustra* entnimmt, unterstreicht die frohe Botschaft dieser vollendeten Selbstinszenierung noch einmal; es lautet: »Die Welt ist vollkommen.«²

Mit dieser Vollkommenheit ist Friedrich Nietzsche für Sloterdijk der Erfinder eines »totalen Sponsorings« und der Sprachproduzent einer »auto-eulogischen Rede«, die sich von jedem Narzißmusvorwurf befreit hat und ihr hemmungsloses Selbstlob allein aus sich heraus zu generieren vermag: »[...] – dieses grenzenlose Gutreden des manifestierten und verschwendeten Reichtums, diese jubilierende Selbstrezension nach getaner Tat, diese völlige Auflösung des Lebens in leuchtende Setzungen, die als Sprachwerk bleiben: Sie bilden das Gegenärgernis zu dem von Paulus ausgerufenen Ärgernis des Kreuzes, mit dem die Blockade gegen

1 Peter Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes »Evangelium«*, Frankfurt/M. 2001, 70.

2 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1883–1885), in: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (im folgenden: KSA), München 1999, Bd. 4, 343.

die Verbindung zwischen Selbst und Lob verfestigt worden war.«³ Wo zuvor eine Ökonomie des Opfers, der Schuld und des Mangels herrschte, die Sloterdijk mit Nietzsche auf den Namen Paulus zurückführt, ist nun die Szene eines sich selbst bejubelnden Ichs getreten, die nicht ohne Grund an das von Jacques Lacan entwicklungspsychologisch gefaßte Spiegelstadium erinnert, bei dem die Subjektkonstitution mit der Aufnahme eines idealen Bildes verbunden ist, mit dem sich der Betrachter im Spiegel identifiziert. Während in der psychoanalytischen Tradition dieses imaginäre Selbstverhältnis jedoch als von einer symbolischen Ordnung gerahmt verstanden wird, ist die Botschaft, die Sloterdijk dem Werk Nietzsches ablesen möchte, ein Individualismus, der sich scheinbar von jeder symbolischen Ordnung emanzipiert hat und bei dem das Individuum den glücklichen Traum seiner Selbstinszenierung träumen kann: »Der Trend, den er [Nietzsche] verkörperte und formte, war die individualistische Welle, die seit der Industriellen Revolution und ihren kulturellen Projektionen in der Romantik unaufhaltsam durch die moderne Zivilgesellschaft ging und durch sie zu gehen nicht aufhört – wobei wir Individualismus hier nicht als eine zufällige oder vermeidbare mentalitätsgeschichtliche Strömung, sondern als einen anthropologischen Einschnitt verstehen, nach welchem erst ein Menschentypus entstehen konnte, der von genug Medien und Entlastungsmitteln umgeben ist, um sich gegen seine »gesellschaftlichen Voraussetzungen« zu individualisieren.«⁴

Das fünfte Evangelium, das Sloterdijk als eine »Verbesserung der guten Nachricht« versteht, verspricht also einen rückhaltlosen Individualismus, der das Individuum dazu aufruft, sich ganz in der Tradition von Arnold Gehlen und Niklas Luhmann als autopoietisch wahrzunehmen und allein aus dieser Selbstwahrnehmung heraus zu verstehen. Die Voraussetzungen für diese imaginäre Selbstbeziehung sind deshalb hinreichend viele »Medien und Entlastungsmittel«, die es dem Individuum erlauben, sich selbst zu inszenieren und mit dieser Inszenierung zu identifizieren. Während diese Entkoppelung von Gesellschaft und Individuum sowohl bei Gehlen als auch bei Luhmann jedoch als Effekt einer funktionalen Ausdifferenzierung verstanden wird, erscheint sie bei Sloterdijk nun als eine gute Nachricht, die weiterer Verbreitung bedarf, um sozialpolitisch wirksam zu werden. Warum das so ist und worin die Wirksamkeit dieser guten Nachricht bestehen soll, kann man in Sloterdijs Buch *Zorn und Zeit* (2006) nachlesen, das den Untertitel *Politisch-psychologischer Versuch* trägt. Denn auch in diesem Buch geht es darum, Nietzsche in den Diskurs des postheroischen und posthistorischen Menschen einzutragen, der mit den beiden Namen Alexandre Kojève und Francis Fukuyama verbunden ist und der von einem weltgesellschaftlichen Friedensver-

3 Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht*, 46.

4 Ebd., 55.

sprechen lebt,⁵ das inzwischen allgemein als enttäuscht gilt. Gerade aufgrund dieser Enttäuschung unternimmt Sloterdijk den Versuch, Nietzsches »schicksalhafte Deutung der christlichen Moral als Racheakt gegen das Leben im Horizont des Wissens unserer Zeit«⁶ noch einmal neu zu lesen, um sie einer »großen Politik« der »Balanceübungen« zuzuführen, die in der »Schaffung eines code of conduct für multizivilisatorische Komplexe« bestehen soll. Weil die vermeintliche Erfolgsgeschichte des »liberalen englischen Bürgertums« derzeit im Maßstab des globalen Selbst auf dem Spiel zu stehen scheint, rekonstruiert Sloterdijk bei Nietzsche ein »hygienisches Programm«, das die westlich-liberalen »Prämissen erfolgreicher Zivilisierungen« ergänzen soll, indem der soziale »Geltungswille« durch die Ausbildung kultureller Techniken der »Selbstrelativierung«⁷ sich selbst beruhigt. Was man bei Nietzsche aus der Perspektive Sloterdijs lernen kann, ist sich selbst zu loben und mit diesem Selbstlob zufrieden zu sein. An die Stelle eines konfliktreichen Kampfes um Anerkennung, wie Hegel ihn als Vorbedingung für die Entstehung einer staatlichen Ordnung gesehen hat, in deren symbolischer Rahmung jeder sein Imaginäres eintragen kann, soll eine Selbstanerkennung treten, die zum Abbau derjenigen sozialpolitischen Spannungen beizutragen hat, die mit dem gegenwärtigen Verschwinden weltstaatlicher Hoffnungen verbunden sind. Für diese Form der Selbstanerkennung ist Nietzsche der paradigmatische Fall.

1.

Um diesen paradigmatischen Fall allerdings rekonstruieren zu können, muß Sloterdijk genau das zu tun, was er selbst als modernes Verfahren der »Evangelien-Redaktion« beschrieben hat: Er muß etwas weglassen und etwas auffüllen. Damit aus der Autorschaft Nietzsches das individualistische Paradigma einer »integralen Selbstbejahung«⁸ gewonnen werden kann, bei der »Selbstlob« und »Selbstsucht« im »Selbst-Bild« zusammenfallen, muß Sloterdijk genau denjenigen Themenkomplex aussondern, der unter dem Diskursfeld *Der Wille zur Macht* den Preis dieser imaginären Selbststeigerung benennt. Die Verbesserung der guten Nachricht, die Sloterdijk als Multiplikator und Redakteur der »Marke Nietzsche« vornimmt, betrifft deshalb die gesamte Wirkungsgeschichte, die mit diesem Diskursfeld verbunden ist: »Es gibt gar keinen Willen, daher auch keinen Willen zur Macht, Wille ist nur eine Redensart, es gibt nur Vielheiten von Kräften, Reden, Gebärden

5 Vgl. dazu Leander Scholz, »Die Geschichte nach ihrem Ende. Zur Diskussion des Posthistoire bei Alexandre Kojève, Georges Bataille und Francis Fukuyama«, in: *Sprache und Literatur* 96/2 (2005), 41–55.

6 Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt/M. 2006, 47.

7 Ebd., 355.

8 Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht*, 52 Anm. 1.

DOKUMENT

Katrin Simons

»Zivilisation« statt »Freiheit«

Jacques Réattu's Gemälde »Triumph der Zivilisation«

Der Künstler

Der Satz »Die Ereignisse waren schneller als die Pinsel« zählt zu den Aussagen, die bis heute treffend das Dilemma der Historienmalerei während der französischen Revolution charakterisieren. Selbst im Werk des berühmtesten französischen Künstlers dieser Epoche, Jacques Louis David (1748–1825), finden wir aus diesen Jahren unvollendete Werke, da die dargestellte Handlung oder die Protagonisten der Gemälde nicht mehr den schnell wechselnden Vorgaben der revolutionären Propaganda entsprachen.¹ Den Historienmalern blieb – mangels Kirche und Adel – allein der Staat als Auftraggeber, und sie hatten sich in ihren Bildmotiven den jeweiligen tagespolitischen Ereignissen anzupassen.

Einer der Maler, der versuchte, seine noch junge Karriere in den Dienst der Revolution zu stellen, war der bis heute weitgehend unbekannt gebliebene Künstler Jacques Réattu (1760–1833).² In der Provence geboren, hat er Zeit seines Lebens Berühmtheit und Anerkennung nur dann erhalten, wenn er den bescheidenen Rahmen seiner Heimatstadt Arles verließ – zum Studium in Paris, als Preisträger des Prix de Rome in der päpstlichen Metropole sowie schließlich zwischen 1794 und 1804 in Marseille. Dort schuf er sein historisch bedeutendstes Werk: Im Auftrag der Stadt fertigte er großformatige Grisailen für die »Église des Prêcheurs« an, die das Gebäude durch zehn programmatische Allegorien von

1 Neben den Monographien zu den einzelnen Künstlern, die hier nicht zitiert werden, als grundsätzliche Publikation zur Revolutionskunst mit der älteren Literatur: *Aux Armes et aux Arts! Les Arts de la Revolution 1789–1799*, hrsg. von Philippe Bordes und Régis Michel, Paris 1988, und zusammengefaßt bei Hans-Ulrich Thamer, »Revolution, Krieg, Terreur. Zur politischen Kultur und Ikonographie der französischen Revolution« in: *Iconologia sacra, Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*, Berlin 1994, 632–650.

2 Vgl. Katrin Simons, *Jacques Réattu, 1760–1833, Peintre de la Révolution française*, Paris 1985.



Abb.2

Jean-Baptiste Regnault (1754-1829), »Freiheit oder Tod«, Öl a. L.,
Hamburger Kunsthalle, vom Künstler signiert und »an III« (=1794/95) datiert



Abb.3

Jacques Réattu (1760-1833), »Triumph der Freiheit«,
Federzeichnung mit Weißhöhungen und Quadrierung, 1794
Arles, Musée Réattu

einer Kirche in einen »Temple de la Raison« umwandeln sollten. Die Umgestaltung der Kirche wurde jedoch nicht realisiert – bekanntlich war »Dieu le premier émigré qui rentra en France«, die Anbringung der Gemälde vor Ort war durch die Geschehnisse überholt. Gleichwohl vermitteln die acht vollendeten Werke sowie die Vorzeichnungen und Dokumente eine aufschlußreiche Vorstellung von diesem wichtigen Projekt.³

Entsprechende Auftragsarbeiten anderer Künstler gingen in den Wirren der Revolution verloren, Réattus Werke sind jedoch weitgehend erhalten und oben- drein durch eine Fülle von Manuskripten im Detail beschrieben und zumeist genau datiert. Diese Verbindung von überliefertem künstlerischen Werk und zugehörigen Dokumenten bietet für die historische und kunsthistorische Forschung einen außerordentlichen Fundus zur französischen Kunst vor und nach 1800.

Als Réattu – durch die Umstände offenkundig frustriert und dank eines väterlichen Erbes nunmehr finanziell unabhängig – von Marseille nach Arles zurückging und dort den an der Rhône gelegenen Palais de Malte erwarb, geriet er außerhalb der Provence in Vergessenheit. Er selbst sammelte von diesem Zeitpunkt an – wie auch andere Künstler seiner Zeit – sein eigenes Oeuvre mit der Absicht, ein Museum zu gründen. Er vermachte seinen Besitz der Stadt Arles, so daß sich bis heute in der örtlichen Bibliothek die Manuskripte befinden, der Malteserpalast, das heutige Musée Réattu, enthält den Großteil seines künstlerischen Werkes.

Bilder der Revolution

Eine Ausnahme bildet der »Triumph der Zivilisation« (Abb.1), den Werner Hofmann 1982 für die Hamburger Kunsthalle erwarb. Dieses – entsprechend unserer Interpretation – nach dem Thermidor entstandene Gemälde und die vorbereitende Ölskizze zeigen im Vergleich mit zwei zuvor konzipierten, motivisch abweichenden Ölskizzen und einer zugehörigen Zeichnung den Wandel der Bildprogramme in der Zeit um 1794: Zuerst hatte Réattu das Thema »Triumph der Freiheit« gemalt, das er aber nicht in großem Format realisiert zu haben scheint.⁴ Kurz da-

3 Die Grisailen wurden im Musée de la Révolution française in Vizille restauriert und sind dort ausgestellt.

4 Réattu fertigte zwei Ölskizzen dieses Themas an, die sowohl inhaltlich wie im Format nur geringfügig voneinander abweichen, ohne daß wir wissen, wieso es zu dieser Wiederholung kam. Der hier vorgenommene Vergleich bezieht sich auf die zweite Version, zu der die quadrierte Vorzeichnung gehört, die in der Regel zur Realisierung im größeren Format dient. Vgl. Simons, *Jacques Réattu*, Abb. 37–39, Katalog Nr. 43, 42, 114. Die Vorzeichnung, 39x48,4 cm groß, ist hier auf Grund ihrer im Vergleich zu den Ölskizzen weitaus besseren Lesbarkeit abgebildet.

KONTROVERSE

Christoph Staub

Komparative oder interkulturelle Philosophie?

Bemerkungen zu einem Methodenstreit

Während sich in den letzten Jahren die interkulturelle Philosophie im deutschsprachigen Raum als neue Disziplin etablieren konnte, scheint der komparativen Philosophie kein so günstiges Schicksal beschieden. Vergleichende Untersuchungen zu nichteuropäischen philosophischen Traditionen werden vorzugsweise im Rahmen religionswissenschaftlicher oder kulturwissenschaftlicher Projekte durchgeführt. Die Schwierigkeiten der komparativen Philosophie, sich auf institutioneller Ebene zu behaupten, spiegeln die grundlegenden Vorbehalte wider, die man auf verschiedener Seite gegen ihre Methode und ihre inhaltliche Ausrichtung hat. Dabei sind es nicht nur die Vertreter der klassischen eurozentrischen Philosophieauffassung, in deren kritischen Fokus die Komparatisten geraten; deutliche Kritik am komparativen Unternehmen äußern in neueren Untersuchungen auch die Repräsentanten der interkulturellen Philosophie selbst.

So hat Georg Stenger in seiner kürzlich erschienenen Studie zur *Philosophie der Interkulturalität* deutlich zu machen versucht, wo seiner Ansicht nach die »Grenzen« der komparativen Philosophie liegen.¹ Die komparative Philosophie, so sein zentraler Vorwurf, verfare zu hochstufig. Indem sie sich auf den bloßen Vergleich verschiedener philosophischer Traditionen hinsichtlich einer bestimmten Fragestellung beschränke, bleibe »die interkulturelle und intermundane Grundsituation«, in der der Vergleich stattfindet, außer Betracht. Zunächst müsse daher der »Weltcharakter« der jeweiligen philosophischen Tradition thematisiert werden, denn nur so könnten ihre Grundbegriffe und Methoden verständlich gemacht werden.

Einen ähnlichlautenden Vorwurf gegen die komparative Philosophie erhebt Heinz Kimmerle in seiner einführenden Darstellung der interkulturellen Philoso-

1 Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten*, Freiburg/München 2006, 937 ff.

phie.² An Hegel erinnert seine Formulierung, daß die Methode des Vergleichens eine »äußerliche Herangehensweise« darstelle, die den Inhalten der verschiedenen Philosophien nicht gerecht werden könne. Daß die komparative Philosophie letztlich keine adäquate Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Traditionen ermögliche, begründet Kimmerle in anderer Weise als Stenger. Die komparative Philosophie, die sich primär an den schriftlichen Formen der Kommunikation und Überlieferung orientiert, sei nicht in der Lage, die »objektivierende Blickrichtung des empirischen Beobachtens und Beschreibens« zu überwinden.³ Als Ideal interkulturellen Philosophierens nennt Kimmerle die Form eines Dialogs, in welchem die »Offenheit für den Anderen und Gleichrangigkeit der verschiedenen Partner« die Konstitution einer universalen Idee von Philosophie ermöglichen.

In eine andere Richtung zielt die Kritik von Franz Martin Wimmer. Die komparative Philosophie, so Wimmer, habe sich bis anhin zu ausschließlich auf die Auseinandersetzung mit chinesischer, indischer und japanischer Philosophie konzentriert und dabei zum einen die Beschäftigung mit afrikanischer und latein-amerikanischer Philosophie vernachlässigt, zum andern aber auch den Diskurs zwischen den jeweiligen nichtokzidentalen Philosophien nur ungenügend zur Kenntnis genommen. Die interkulturelle Philosophie habe dagegen die Gestalt eines Polylogs, an dem viele Traditionen partizipierten.⁴

Polemische Züge nimmt die Kritik an der komparativen Philosophie da an, wo der Versuch gemacht wird, die Bilanz ihrer bisherigen Leistung zu ziehen. So habe das 1939 in Honolulu gegründete Institut »Philosophy East and West«, das seit 1951 die gleichnamige Zeitschrift herausgibt, außer einer »Ansammlung von Detailanalysen zur östlichen Philosophie« keine nennenswerten Ergebnisse erbracht.⁵ Den Vertretern der Indologie wird der Vorwurf gemacht, daß sie zwar philologische, linguistische und historische Beiträge verfaßten, aber nur selten zu »echten Auseinandersetzungen« auf dem Gebiet der vergleichenden Philosophie beitragen würden.⁶ Auch die Bemerkung, daß die komparative Philosophie als dilettantisch wahrgenommen werde, ist angesichts der durchaus originellen und fundierten Arbeiten, die in verschiedenen Bereichen der komparativen Philosophie vorliegen, nicht zutreffend.⁷

Die Stellungnahmen der genannten prominenten Vertreter der interkulturellen Philosophie zur komparativen Philosophie weisen auf Differenzen im Selbstver-

2 Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002.

3 Ebd., 75 ff.

4 Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, 40–41, 66–67.

5 Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie*, 75.

6 Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, 39–40.

7 Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, 937.

ständnis komparativer und interkultureller Philosophie hin. Entgegen verschiedener Versuche, im Sinne eines einheitlichen Konzepts die Bezeichnungen »komparative« und »interkulturelle Philosophie« in synonyme Weise zu verwenden,⁸ sollte von zwei Disziplinen ausgegangen werden. Daß es sich bei der komparativen und der interkulturellen Philosophie um unterschiedliche Disziplinen handelt, ist auch von Ram Adhar Mall betont worden. Ihr Verhältnis ist nach Mall ein komplementäres, indem die interkulturelle Philosophie als Korrektiv der vergleichenden Philosophie diene.⁹ Das Bild, das Vertreter der interkulturellen Philosophie von der komparativen Philosophie zeichnen, gibt das aktuelle Problembewußtsein der komparativen Philosophie oftmals nicht adäquat wieder. Es scheint bestimmt zu sein von einigen frühen Versuchen der philosophischen Aneignung anderer philosophischer Traditionen durch die Komparatisten. So findet man eine Reihe von Aufsätzen zur komparativen Philosophie aus den fünfziger und sechziger Jahren, in welchen im Sinne »philosophischer Großraumvergleiche«¹⁰ bestimmte philosophische Einstellungen (wie Realismus, Idealismus, Monismus, Dualismus usw.) die Perspektive für die Suche nach Ähnlichkeiten und Differenzen abgeben sollen. In neueren Aufsätzen von Elberfeld, Halbfass, Panikkar, Reding und anderen zur komparativen Philosophie wird jedoch deutlich, daß der methodologische Ansatz dieser Disziplin in der Gegenwart differenzierter und komplexer geworden ist. Für die Feststellung von Ähnlichkeiten und Differenzen hält die komparative Philosophie, entgegen Stengers These, keine bloße »Einheitsfolie« bereit.¹¹ So betont Rolf Elberfeld, daß adäquates Vergleichen es erforderlich mache, sich auf die jeweilige hermeneutische Situation, in der der Vergleich stattfindet, einzustellen.¹² Die Voreingenommenheit des Verstehens, so Wilhelm Halbfass, gelte es zu akzeptieren; die Intention, das Andere oder Fremde gänzlich »aus sich selbst« verstehen zu wollen, würde dem Ziel einer philosophischen Auseinandersetzung mit andern Denktraditionen nicht dienen.¹³ Vergleichende Philosophie kann nach Raimundo Panikkar von sich nicht in Anspruch nehmen, von einem quasi göttlichen Standpunkt einen objektiven Zugang zu diesen zu besit-

8 Vgl. Gregor Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Darmstadt 2008, 22 ff.

9 Ram Adhar Mall, *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2003, 44, 46.

10 Rolf Elberfeld, »Überlegungen zur Grundlegung »komparativer Philosophie«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24/2 (1999), 125–154, 128.

11 Stenger u.a., »Was leistet interkulturelle Philosophie?«, in: *Information Philosophie* 4 (2007), 30–37, 33.

12 Elberfeld, »Überlegungen zur Grundlegung »komparativer Philosophie«, 141.

13 Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart 1981, 186.

zen.¹⁴ Der These von Mall, daß in der Auseinandersetzung mit andern Denktraditionen das *tertium comparationis* erst erarbeitet werden müsse und nicht im Sinne einer Einheitsperspektive vorausgesetzt werden könne, wird von Seiten der philosophischen Komparatisten nicht widersprochen.

Die Differenzen zwischen komparativer und interkultureller Philosophie betreffen weniger die Einstellung zu andern Kulturen – beide Disziplinen plädieren für eine nichtreduktive Hermeneutik, die die Möglichkeit der Perspektivierung des eigenen Standpunkts mit einschließt – als vielmehr die Vorstellungen von dem zu untersuchenden Gegenstand. Die philosophische Komparatistik hat einen anderen Erkenntnisgegenstand als die interkulturelle Philosophie. Diese macht das Phänomen der Interkulturalität im Bereich der Philosophie in einer Weise zum Thema, die sich nicht im konstatierenden Vergleichen erschöpfen soll. Thema der interkulturellen Philosophie sind die zwischen verschiedenen philosophischen Traditionen stattfindenden Kommunikationsprozesse. Wimmers Untersuchung polylogischer Strukturen des interkulturellen Diskurses und Kimmerles Auseinandersetzung mit mündlichen Traditionen weisen auf den Vorrang des Handlungscharakters in der interkulturellen Philosophie hin.¹⁵ Die komparative Philosophie hingegen verfährt beobachtend und konstatierend, sie sucht nach transkulturell gültigen Urteilen über philosophisch relevante Sachverhalte. Das Verhältnis zwischen interkultureller und komparativer Philosophie kann durch die Unterscheidung zwischen »Teilnehmer- und Beobachterperspektive« charakterisiert werden. Dem kulturellen Wissen in der Teilnehmerperspektive kommt nach Jens Loenhoff eine »handlungssteuernde, handlungsleitende und praktisch-orientierende« Funktion zu; in Beobachterperspektive wird es als »Ergebnis einer Vergewisserungspraxis« thematisch.¹⁶ Ein Teil der an die Adresse der komparativen Philosophie gerichteten Vorwürfe ist darauf zurückzuführen, daß man auf Seiten der interkulturellen Philosophie dem Darstellungswert der komparativen Philosophie kein eigenes Recht einräumt.

Einige zentrale Bestimmungen der interkulturellen Philosophie sind aus der Sicht der komparativen Philosophie mit problematischen Annahmen verknüpft. An ih-

14 Raimundo Panikkar, »What is Comparative Philosophy Comparing?«, in: *Interpreting across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, hrsg. von Gerald James Larson und Eliot Deutsch, Princeton 1988, 116–136, 122, 127.

15 Vgl. z.B. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, 18: »Es geht um die Frage, ob und wie mit Vielheit und Differenz philosophierend – und nicht nur konstatierend oder interpretierend – weiterzukommen ist.«

16 Jens Loenhoff, »Kulturvergleich und interkulturelle Kommunikation«, in: *Germanistisches Jahrbuch* (2003), 105–114, 106–107.

Der säkularisierte Staat im 21. Jahrhundert Ernst-Wolfgang Böckenförde bestätigt seine These

Von dem ehemaligen Bundesverfassungsrichter und Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde stammt das berühmte Diktum, daß der »freiheitliche, säkularisierte Staat« von Voraussetzungen lebt, »die er selbst nicht garantieren kann«. Dieses Diktum geht auf einen 1964 in Ebrach gehaltenen Vortrag zurück, der in erweiterter Fassung 1967 in einer Festschrift für den Staatswissenschaftler Ernst Forsthoff und 1991 in dem Band »Recht, Staat, Freiheit« des Autors publiziert wurde. Der Aufsatz mit dem Titel »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« ist nun in der Schriftenreihe der Carl Friedrich von Siemens Stiftung zusammen mit dem dort 2006 gehaltenen Vortrag »Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert« erneut veröffentlicht worden.

Zwischen den beiden Texten liegt somit fast ein halbes Jahrhundert. In seinem Vorwort weist Böckenförde auf die wesentlichen Veränderungen hin, die in dieser Zeit geschehen sind. Zu ihnen gehört der Umstand, daß der »säkularisierte Staat« inzwischen »weithin anerkannt und durch Gesetzgebung und Rechtsprechung zu praktischer Wirksamkeit gebracht worden« ist. Während bis Anfang der sechziger Jahre noch die Vorstellung vorherrschte, daß der moderne

Staat ein »christlicher Staat sein und die Religion zu seiner festen Grundlage haben« müsse, was sich in den damaligen Kämpfen um staatliche Konfessionsschulen niederschlug, herrscht heute Einigkeit darüber, daß der Staat sich neutral gegenüber religiösen und kulturellen Fragen zu verhalten habe. Ein zentrales Ereignis für diese Entwicklung stellt das Zweite Vatikanische Konzil von 1965 dar, auf dem die Religionsfreiheit auch von der Katholischen Kirche anerkannt wurde.

Eine weitere wesentliche Veränderung besteht nach Böckenförde darin, daß durch den Trend zur Individualisierung und Pluralisierung die »Wirkungskraft der Religion« abgenommen hat. Zugleich haben wirtschaftliche und soziale

Entwicklungen für einen »rasanten Ab- und Umbau hergebrachter Sozialstrukturen, die zunehmende Ökonomisierung des gesellschaftlichen Lebens sowie wachsende Mobilität und internationale Öffnung, verbunden mit der Auf-

nahme und dem Ansässigwerden ausländischer Arbeitskräfte samt deren Familien« gesorgt.

Durch diese Entwicklungen steht, so Böckenförde, weiterhin die »Frage nach den haltenden Kräften und Voraussetzungen für den Bestand und die Lebenskraft des säkularisierten Staates« im öffent-

Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Bd. 86, München: 2007.

lichen Raum. Der moderne Staat bleibt auch, oder besser, gerade am Anfang des 21. Jahrhunderts Herausforderungen ausgesetzt, die in Gestalt des religiösen und politischen Fundamentalismus auf seine Grundfesten zielen: »Die Existenz des säkularisierten Staates ist immer auch eine prekäre; es ist angezeigt, daß er sich beizeiten gegen seine Gefährdungen wappnet.«

Damit ist die Ausgangslage beschrieben, von der aus sich Böckenförde erneut mit dem Status des säkularisierten Staates und seinen Voraussetzungen befaßt. Er will herausfinden, ob der moderne, verweltlichte Staat von seiner Anlage her den neuen Herausforderungen gewachsen ist oder ob nicht vielmehr »ein Umbau, vielleicht sogar eine Metamorphose zu einem postsäkularisierten Staat stattfinden müsse.« Zu diesem Zweck geht Böckenförde in drei Schritten vor. Zunächst befaßt er sich mit der inhaltlichen Struktur und dem Charakter des säkularisierten Staates, der darin besteht, daß Religion und Staat voneinander getrennt werden und die Politik sich darauf konzentriert, das menschliche Zusammenleben allein nach weltlichen Maßstäben zu gestalten. Die Trennung von Religion und Staat, die sich zuerst im spätmittelalterlichen Investiturstreit vollzieht und dann in den Hugenottenkriegen durch das Edikt von Nantes (1598) festgeschrieben wird, hat zur Folge, daß die politische Ordnung sich von religiösen Prinzipien ablöst und der Staat sich aus eigenen weltlichen Quellen legitimiert, die ihm die Vorherrschaft über die Religion verleihen. Dieser Prozeß, der in dem Leitsatz des Augsburger Religionsfriedens »cuius regio, eius religio« seinen bekanntesten Ausdruck findet und in der Französischen Revolution zum vorläufigen Abschluß gelangt, sorgt dafür, daß die Religion kein notwendiger Bestandteil der politischen Ordnung mehr

ist und der Staat die letzte Verfügungsgewalt über das Zusammenleben der Menschen besitzt.

Der politische Staat der Neuzeit führt dabei allerdings nicht zur Verleugnung oder Verneinung der Religion, sondern vielmehr zu ihrer Freisetzung. Im modernen Staat wird die Religion, so könnte man sagen, aus ihren politisch-sakralen Ursprüngen entlassen und sich selbst überantwortet. Es ist nicht mehr die Aufgabe des Staates, Formen der Religionsausübung zu lenken und zu leiten, sondern ihr Freiräume der Selbstentfaltung zur Verfügung zu stellen. Die Religion wird in den gesellschaftlichen Bereich verlagert, sie wird, mit einem Wort von Karl Marx, zum »Geist der bürgerlichen Gesellschaft«. Dabei achtet der moderne Vernunftstaat darauf, daß die religiösen Praktiken nicht gegen rechtliche Grundregeln verstoßen und in staatliche Hoheitsgebiete eindringen. Der säkularisierte Staat versteht sich als religionsneutraler Staat, der die Religion innerhalb der Grenzen des Verfassungsrechts schützt, aber auch überwacht.

Vor diesem Hintergrund haben sich nach Böckenförde zwei Arten der staatlichen Neutralität herausgebildet. Zum einen das »Konzept der distanzierenden Neutralität«, das in Gestalt des Laizismus die Religion in den privat-gesellschaftlichen Raum verweist, zum anderen das »Konzept der übergreifenden offenen Neutralität«, das in der Bundesrepublik praktiziert wird und der Religion auch Zugang zu öffentlichen Institutionen wie Schulen und Bildungseinrichtungen gestattet. Während die distanzierende Neutralität religiöse Aspekte zur Privatsache macht und die Rechtsordnung von ihnen freihält, versucht die offene Neutralität, einen Ausgleich zwischen den weltlichen Zwecken des Staates und privaten Bekenntnissen zur Religion herzustellen.

Woher aber nimmt der moderne Staat seine Rechtfertigung zur Neutralisierung der Religion? Sie liegt, wie Böckenförde im zweiten Teil zeigt, neben der Zurückweisung kirchlicher Herrschaftsansprüche vor allem im Schutz der Grund- und Menschenrechte. Die staatliche Neutralität ist Voraussetzung für die »Sicherung der Erhaltungsbedingungen des bürgerlichen Lebens«, wie es in dem Vortrag von 1964 heißt. Die friedensstiftende Ordnungspolitik des Rechtsstaates ist auf Abstand zur Religion angewiesen, damit unterschiedliche – auch religiös geprägte – Lebensformen konfliktfrei nebeneinander existieren können. Damit erhält der säkularisierte Staat interessanterweise auch eine politisch-theologische Legitimation: Das Recht auf Religionsfreiheit setzt die staatliche Gewährung verschiedener Glaubens- und Bekenntnisformen voraus. Aus politischen Gründen muß der Staat sich offen gegenüber der Religion verhalten.

Genau hierdurch treten aber die Probleme auf den Plan, mit denen sich Böckenförde im dritten Teil befaßt. Wenn der moderne westliche Staat, dessen Ursprünge ja vornehmlich christlicher Natur sind, sich aus Gründen der öffentlichen Sicherheit neutral gegenüber religiösen Ansprüchen und Erwartungen verhält, steht er vor zwei wesentlichen Herausforderungen: Aus welchen »vorrechtlichen Voraussetzungen«, die nicht im Widerspruch zum religiösen Neutralitätsgebot stehen, erhält er seine Lebensfähigkeit? Und wie soll er mit Religionen umgehen, die, wie der Islam, nicht dem christlichen Kulturkreis entstammen, aber zunehmend in unsere kulturelle Lebenswelt einwandern?

Für Böckenförde steht fest, daß der moderne Staat auf kulturell-mentale Ressourcen angewiesen ist, die seinen Zusammenhalt garantieren. Seine Pflicht ist es deshalb, religiöse Einstellungen zu stützen und zu schützen, solange sie die

freiheitliche Grundordnung nicht gefährden. Zugleich unterliegen aber die religiös-kulturellen Ressourcen einem gravierenden Wandel, der durch die eingangs erwähnten Prozesse der Pluralisierung, Migration und Ökonomisierung verstärkt wird. Aus dieser Entwicklung ergibt sich das Dilemma, daß der Staat auf Fundamenten steht, die in wachsendem Maß durch Kräfte unterspült werden, die nicht mehr seiner Kontrolle unterliegen. Kann dieser Staat, so Böckenförde, »dann volle Religionsfreiheit, Religionsneutralität und Gleichberechtigung aller Religionen gewährleisten, ohne daß der kulturelle Sockel, auf dem er aufruht, sich zunehmend parzelliert, aushöhlt und seine verbindende Kraft einbüßt?«

Er kann, lautet Böckenfördes Antwort, wenn er der Religion Zugang zum öffentlichen Leben – etwa durch das Tragen von Kopftüchern in Schulen – gewährt, zugleich aber für die Einhaltung bestehender Regeln und Prinzipien sorgt. Die integrative Lösung, für die Böckenförde auf der Basis der offenen Neutralität plädiert, setzt voraus, daß die Angehörigen anderer Religionen sich ihres kulturellen Minderheitenstatus bewußt sind und der Staat durch eine strikte Rechtsprechung darauf achtet, daß die Gesetze und Gewohnheiten des Landes wie z. B. die Schulpflicht respektiert werden. »Anstelle von ausgreifenden Wertbekenntnissen«, so Böckenförde, »wird Gesetzesloyalität zur Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens.«

Ist diese Gesetzesloyalität aber ein tragfähiger Sockel für den pluralistischen Staat? Reicht das Ethos der Verfassung aus, um Muslime, die keine Trennung von Politik und Religion akzeptieren, zur Anerkennung der freiheitlichen Grundordnung zu bewegen? Der Zentralrat der Muslime hat zwar erklärt, daß das islamische Recht Muslime in der »Diaspora«

verpflichtet, sich an die lokale Rechtsordnung zu halten. Was aber, wenn die Situation der Diaspora nicht mehr besteht, die Minderheitenposition sich auflöst? Nach Böckenförde ist es durchaus zulässig, daß der Staat dem Islam, ähnlich wie dem Katholizismus, bis zum Zweiten Konzil einen »inneren Vorbehalt« gegenüber der säkularen Grundordnung läßt, ohne ihm jedoch die Chance einzuräumen, diese Grundordnung durch Berufung auf die Religionsfreiheit zu unterwandern. Sollte dies der Fall sein, hätte der Staat dafür Sorge zu tragen, daß die Anhänger dieser Religion »in einer Minderheitsposition verbleiben, mithin der Diasporavorbehalt weiter Bedeutung hat.«

Böckenförde setzt sich für eine Haltung der präventiven Toleranz ein, die anderen Religionen und Kulturen das Recht auf nachholende Integration zugesteht, solange dies auf dem Boden des liberalen Rechtsstaates geschieht. Dafür sind »Aufmerksamkeit, Festigkeit und dialogbereite Geduld« vonnöten, mithin demokratische Tugenden, von denen am Ende

offen bleibt, aus welchen vitalen Quellen sie sich in Zukunft speisen werden. Genau betrachtet hat sich in dem guten halben Jahrhundert, das zwischen den beiden Vorträgen liegt, nicht allzu viel geändert. Der säkulare Staat des 21. Jahrhunderts lebt weiterhin von Voraussetzungen, die er nicht garantieren kann. Durch die Privatisierung religiöser Glaubensvorstellungen und den wachsenden Einfluß anderer Kulturen ist es wahrscheinlich, daß die Gefährdung des Staates durch desintegrative Kräfte eher noch zunehmen wird. Möglicherweise liegt die Zukunft des Staates aber auch darin, daß er sich von seinen religiösen Bindungen emanzipiert und als »postsäkularisierter Staat« in wachsendem Maß durch zivilgesellschaftliche und privatrechtliche Prozesse der Selbstorganisation gesteuert wird, mit denen sich der Staatsrechtler Böckenförde in seiner ansonsten brillanten Diagnose allerdings nur am Rande auseinandersetzt.

Ludger Heidbrink

Faszination Frankfurt

Theoriegeschichtliche Rückblicke voller Nostalgie

Richard Faber und Eva-Maria Ziege haben zwei bemerkenswerte Sammelbände herausgegeben, die der Bedeutung des Wissenschaftsstandortes Frankfurt am Main für die Kultur- und Sozialwissenschaften im 20. Jahrhundert Rechnung zu tragen versuchen. Die jeweils auf die Zeit vor 1945 und nach 1945 erfolgte zeitliche Fokussierung ist plausibel, wobei bereits die Einbandgestaltung beider Bände die drastische Zäsur zwischen dem Vorkriegs- und dem Nachkriegsfrankfurt deutlich

macht: Während den ersten Band ein Foto des alten, »bürgerlichen« Frankfurt sowie des ursprünglichen, im Zweiten Weltkrieg zerstörten Gebäudes des Instituts für Sozialforschung (IfS) zielt, ist auf dem Einband des zweiten Bandes die nach dem Krieg entstandene Silhouette von »Bankfurt« zusammen mit dem neuen Gebäude des IfS abgebildet, was auch den atmosphärischen Unterschied zwischen diesen beiden Welten prägnant zum Ausdruck bringt.

ABSTRACTS

Mathias Gutmann

»Cassirer's Concept of Science. Methodological Remarks on the Impact of his Reconstructive Approach«

The concept of sciences holds a central place in the early philosophy of Ernst Cassirer and it provides a conceptual framework even for the philosophy of symbolic forms. This paper identifies Cassirer's concept of sciences as a double-barrelled reconstructive approach, which allows to understand not only the constitution of actual scientific semantics but at the same time the transformation of the scientific mode of thought. It is shown, that these principles of transformation are indeed the very form of form, referring to which the transformation of a mode of thought is to be considered as a process of self-determination and self-development, a process that can only be understood reconstructively. It is this reconstructive approach of Marburgian Neokantianism which provides a specific culturalist point of view on the status of sciences and their formal, theoretical and experimental modes of world-making.

Jörn Bohr

»The Educational Value of Art: Cassirer und Tolstoj«

In editing the hitherto unpublished works of Ernst Cassirer often new questions emerge. One of these questions is the following: Why does Cassirer mention Tolstoy in arguing about art as a symbolic form? By discussing the theoretical background of this question and the educational value of art a deeper insight on the relation of art and freedom will be the consequence.

Sebastian Dieterich

»The Historian as Necromancer.
Traces of Ernst Cassirer's Theory of History«

The essay's main focus will be an examination of Ernst Cassirer's theory of history. This theory is never developed systematically or comprehensively in his works, but is nevertheless discussed in many places, especially in the »Essay on Man« and in Cassirer's unpublished works. The essay is structured around three central questions: firstly, the question as to the relevance of history; secondly, if

and to what extent the awareness of history stems from the perception of time; and thirdly, the question concerning the scientific character of historiography. The procedure used here will be mainly one of joining fragments together, thereby revealing a very ambivalent, yet in parts also a quite modern theory of history, which shall be examined and discussed.

Christian Möckel

»Cultural Existence and Anthropological Constants.
On the Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer«

This contribution deals with Ernst Cassirer's appreciative attitude to the philosophical anthropology of his time and its self-conception. The question of the relationship between Cassirer's philosophical anthropology and his philosophy of culture with its basis in the theory of symbolism presuppose or explain one another is investigated on the basis of four critical points. The unpublished texts on the subject (ECN 6) and in particular the concluding remarks revolve around the question of the interrelationship between the biological and the symbolic or cultural dimensions of human existence. The final demonstration of six possible anthropological »constants« of human existence serve to supplement the methodological discussion with substantive issues.

Olivier Feron

»My Body as an »Integral of Experience«? The Prepredicative in Merleau-Ponty and Cassirer on the Phenomenon of Expression«

That Maurice Merleau-Ponty derived important inspirations from Cassirer's philosophy of symbolic forms for his theory of perception is obviously, yet it has so far hardly been studied systematically. This paper attempts to fill this gap, and develops the thesis that Merleau-Ponty's readings mistook in part the potential in Cassirer's theory of the subject and by no means exhausted it.

Muriel van Vliet

»The current reception of Ernst Cassirer in France.
Two meetings contribute to the debate«

The paper reviews Cassirer's recent reception in France and takes two international meetings in Rennes and Paris as an opportunity to determine current research interests in this area. A striking feature of French concern is the stress on art historical contextualization of Cassirer's thought (Riegl, Wölfflin, Panofsky).

AUTORINNEN UND AUTOREN

JÖRN BOHR (geb. 1977), Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig.

SEBASTIAN DIETERICH (geb. 1984), Student der Geschichte und Philosophie an der Universität Hamburg.

OLIVIER FERON, Assistant Professor an der Universität Évora und Wissenschaftler am Zentrum für Philosophie der Universität Lissabon. Arbeitsschwerpunkte: Kulturphilosophie, Phänomenologie, Neukantianismus.

MICHAEL GROBHEIM (geb. 1962), Professor am Institut für Philosophie der Universität Rostock. Arbeitsschwerpunkte: Anthropologie, Existenzphilosophie, Kulturphilosophie, Phänomenologie.

MATHIAS GUTMANN (geb. 1966), Professor für Technikphilosophie am Institut für Philosophie der Universität Karlsruhe. Arbeitsschwerpunkte: Evolutionsbiologie, Genetik, Kulturalistisch gedachte Anthropologie und dialektische Philosophie.

LUDGER HEIDBRINK (geb. 1961), apl. Professor am Institut für Corporate Governance (ICG), Universität Witten-Herdecke. Arbeitsschwerpunkte: Verantwortungstheorien, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Ökonomie und Kultur.

CHRISTOPH LANGE (geb. 1963), freiberuflicher Kunsthistoriker und Philosoph.

KLAUS LICHTBLAU (geb. 1951), Professor für Soziologie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Arbeitsschwerpunkt: Geschichte und Systematik sozialwissenschaftlicher Theoriebildung.

ALBERT MEIER (geb. 1952), Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Arbeitsschwerpunkte: Poetik und Ästhetik, Klassik/Romantik, deutsch-italienische Literaturbeziehungen.

CHRISTIAN MÖCKEL (geb. 1952), apl. Professor am Institut für Philosophie an der Humboldt-Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Kulturphilosophie, Phänomenologie, Lebensphilosophie.

JAN MÜLLER (geb. 1979), akademischer Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Stuttgart. Arbeitsschwerpunkte: Dialektische Philosophie (Handlungs- und Tätigkeitstheorie), Sprachphilosophie.

MATHIAS OBERT (geb. 1967), Professor am Institut für Philosophie der Sun-Yat-Sen-Universität in Kaohsiung, Taiwan. Arbeitsschwerpunkte: Ästhetik, Phänomenologie, transkulturelles Denken.

HEIKO PULS (geb. 1980), Doktorand, Dissertation zum Freiheitsbegriff bei Immanuel Kant, Universität Hamburg.

THOMAS ROLF (geb. 1967), Privatdozent, vertritt derzeit die Professur für Wissenschafts- und Kulturphilosophie an der TU Chemnitz. Arbeitsschwerpunkte: Repräsentationstheorien, Normalität als philosophisches Problem.

CHRISTOPH STAUB (geb. 1958), Dr. phil, war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Freiburg (Schweiz). Arbeitsschwerpunkte: Phänomenologie und Sprachphilosophie, Komparative Philosophie.

LEANDER SCHOLZ (geb. 1969), Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Internationalen Kolleg für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie (IKKM), Universität Weimar. Arbeitsschwerpunkte: Kultur- und Medienphilosophie, Politische Philosophie und Psychoanalyse, Geschichte moderner Wissensordnungen.

KATRIN SIMONS (geb. 1951), Professorin für Kunstgeschichte an der Fachhochschule Mainz. Arbeitsschwerpunkte: Französische Kunst des 18. und 19. Jahrhunderts, Malerei der Klassischen Moderne und der Gegenwart.

VOLKER STEENBLOCK (geb. 1958), Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Arbeitsschwerpunkte: Kulturphilosophie und verwandte Bereiche, Philosophie der Bildung, Philosophiedidaktik.

MURIEL VAN VLIET (geb. 1980), Doktorandin, Dissertation zur Ästhetik Cassirers, Universität Rennes. Arbeitsschwerpunkte: Ästhetik, Phänomenologie, Kunstgeschichte.

FRANZ MARTIN WIMMER (geb. 1942), Professor em. am Institut für Philosophie der Universität Wien. Arbeitsschwerpunkte: Interkulturelle Philosophie und Kulturphilosophie.

Die Rechte an den Abbildungen liegen bei der »Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte (Stiftung Preußischer Kulturbesitz)«.