

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

FÜNFTE 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 herausgegeben 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.¹ 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.²

Da Cassirer sich selbst immer als ein Wissenschaft, 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.³ 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 Cassirerforschung⁴ 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-

¹ ECN 1: 3–109, 123–195.

² GL: 32–60; ECW 17: 185–205.

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

⁴ Plümacher (1999), Fischer (1999), Breil (2000).

ben.⁵ 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.⁶

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.⁷ 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.⁸ 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.⁹

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

⁵ Paetzold (1995), Orth (1996), Ferrari (1996), Schwemmer (1997).

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

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

⁸ Gerhardt (1995b), Gerhardt (2002).

⁹ 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 ›scientifischen‹ 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, verdanke 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.¹ 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.²

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-

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

² 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 »allgemein gültige Definition von Leben« im biologischen Sinne zu geben. – Gee (1999: 43).

tung von Unmittelbarkeit der quasi tierischen, rein praktisch gerichteten, von Wahrnehmungen begleitenden Lebensvollzüge bzw. des subjektiven Erlebens³ als Gegensatz zu Mittelbarkeit, Vermittlung und Reflexivität. 4. Der Begriff umfaßt zudem das von menschlichen Individuen getragene intersubjektive Leben des Geistes bzw. geistige Leben (kulturelle Lebensformen). 5. Wir treffen auf das Leben aber auch in der Bedeutung des biographischen Lebens einer Person (Lebensstufen, Lebenstätigkeiten). 6. Wenn vom Leben die Rede ist, ist außerdem die im ethischen Sinne richtige Lebensführung gemeint. In dem Zusammenhang wird nach Sinn, Wert und Zweck des Lebens gefragt.⁴ 7. Selbstverständlich spielt auch die Bedeutung einer lebendigen Darstellung, lebendig wirksamer Ideen und Theorien eine beständige Rolle im philosophischen Schriftgut.

Für die Tatsache, daß das Leben und die von ihm abgeleiteten Begriffe einen festen Bestand des philosophischen Systems ausmachen, bildet der Deutsche Idealismus einen überzeugenden Beleg.⁵ Hier werden Leben und Vernunft (Geist) als spannungsgeladene Einheit, gelegentlich aber auch als unüberwindbare Differenz aufgefaßt. Wird die Differenz betont und vertieft, dann steht Leben bereits für ursprüngliche Unmittelbarkeit im Weltverhalten, Verstand, Vernunft und Geist dagegen für ein vermitteltes, distanzisiertes Verhältnis mit dem Hang zur Vereinseitigung, Verarmung etc.⁶ Dabei ist jedoch sorgfältig zwischen den Intentionen der Philosophen selbst und den sich verfestigenden Lesarten und Rezeptionen zu unterscheiden. Gerhardt hat kürzlich überzeugend aufgewiesen, daß bei Kant »Vernunft und Leben alles andere als Gegensätze sind«, daß Kant vielmehr den »Begriff des Lebens [benötigt], um den der Vernunft verständlich zu machen«. Zum anderen brauche er den »Begriff der Vernunft, um dem Leben einen Grund in sich selbst zu geben«.⁷ Diese Doppelbindung, die aus der »systematischen Doppelperspektive auf das allgemeine Verhältnis von Vernunft und Leben« freizulegen ist, erweist sich in Kants Philosophie durchgehend als sich gegenseitig voraussetzen-

³ Zu dieser Grundbedeutung läßt sich auch das Bewußtseinsleben und der Bewußtseinsstrom zuordnen, wie er z.B. in der Phänomenologie bemüht wird.

⁴ Im ehemals populären *Philosophischen Wörterbuch*, herausgeben von Heinrich Schmidt, gilt das Leben als der »Inbegriff für das Erlebnis des Menschlichen, das Lebensschicksal überhaupt. Solange philosophisches Denken besteht, wird nach Sinn, Wert und Zweck des Lebens gefragt«. – Schmidt (1934: 362).

⁵ Diese These läßt sich selbst für nahezu alle philosophischen Richtungen seit Ende des 19. Jahrhunderts, die den Terminus Leben nicht in ihrer Selbstbezeichnung führen, aufstellen und belegen. Das gilt selbst für den Marburger Neukantianismus. – Siehe das Stichwort »Leben«, in: Ritter (1980, Bd. 5: 92).

⁶ Gerhardt (1995b: 4, 591ff.).

⁷ Gerhardt (2002: 7f.).

de Beziehung von praktischem Leben und vernünftiger Vermittlung, von Verwurzelung der Vernunft im Leben (Lebensfundament) und Lebensbedeutsamkeit der Vernunft.⁸ 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.⁹

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.¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² 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«.¹³

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

⁸ Ebd., 129, 135, 143, 185, 204, 245, 268.

⁹ Ebd., 191.

¹⁰ Humboldt (1985: 121).

¹¹ Ebd., 143.

¹² Hegel (1981: 21f.).

¹³ GL: 53; ECW 17: 201f.

logischen Denken, Unrecht getan. Dieser aus dem Zusammenprall von Aufklärung und Romantik¹⁴ 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«.¹⁵

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.¹⁶ 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

¹⁴ 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.

¹⁵ Ritter (1980, Bd. 5: 89).

¹⁶ 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 unterscheide 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,¹⁷ 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.¹⁸ 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-

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰ 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«.²¹

Obwohl sich eine Reihe gemeinsamer Motive der um das Leben kreisenden Philosophien ausmachen lassen, die zum Teil auch schon bei Goethe aufscheinen,²² 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-

¹⁹ Schmidt (1934: 364).

²⁰ Scheler (1972a, GW 3: 339).

²¹ Ebd.

²² 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.²³ 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 »schroff abweisende Haltung eingenommen« hätten.²⁴

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 Begriffphilosophie und nicht unmittelbare Intuition – ab und sieht in ihr eine bloße ›Modeströmung‹.²⁵ 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.²⁶ Rickerts Buch enthält jedoch auch das Bekenntnis zu einem noch zu erarbeitenden Begriff des Lebens, was dann in seinem Alterswerk immer wichtiger werden wird.²⁷ Ebenso wie Rickert hält Th. Litt die Lebensphilosophie für eine durchaus berechtigte Reaktion gegen bestimmte Einseitigkeiten »sowohl der psychologistischen als auch der logizistischen Theorien«.²⁸ Außerdem seien der »eigentümlichen Wirkungskraft« der Lebensmotive sogar Denker wie Natorp erlegen, »denen ihre Systematik eigentlich diese Wendung verbieten mußte«.²⁹

²³ Gerhardt (1995b: 591).

²⁴ Frischeisen-Köhler (1921: 112f.).

²⁵ Rickert (1922: 36, 46, 70).

²⁶ Frischeisen-Köhler (1921: 120).

²⁷ 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).

²⁸ Litt (1927: 33f.).

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

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.¹ 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.²

¹ Schwemmer (1997: 223).

² 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,³ 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.⁴ 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.⁵ Bei dessen Schüler Bovillus sieht Cassirer neben den »psychologischen Grundkräften des Lebens« auch den Kosmos, der als »Lebewesen« gilt, von einem »allgemeinen Lebensprinzip« beseelt.⁶ 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.⁷ Die Hoch- und Wertschätzung des Lebens und der Lebendigkeit sei eben ein Charakterzug, ein Ausdruck der »Welt- und Lebensansicht« der Renaissancemenschen.⁸

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-

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

⁴ EP I/ECW 2: 52.

⁵ Ebd., 18, 21.

⁶ Ebd., 52.

⁷ Ebd., 60.

⁸ 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.⁹ 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 Selbstvervollkommenung des Lebewesens unterordnen«.¹⁰

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 Lebenszusammenhangs« bzw. »Weltorganismus« bilden.¹¹ 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.¹² 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.¹³ Kepler und auch Galilei wiederum ersetzen den Lebensbegriff der Renaissance-Naturphilosophie durch die Vorstellung vom mechanischen bzw. göttlichen

⁹ Ebd., 83f., 88.

¹⁰ Ebd., 87f.

¹¹ Ebd., 172.

¹² Ebd., 173f.

¹³ Ebd., 228.

Uhrwerk.¹⁴ Dabei gehe aber auch das aristotelische »biologische System«, das »Einheit und [...] Stufengang der organischen Formen« verwirklicht, verloren.¹⁵ Bei Descartes schließlich (III. Buch) gelte »das Leben nur [noch – C.M.] als Sonderfall der mathematisch-mechanischen Gesetze«, was jeglichen naturphilosophischen Anthropomorphismus aus ihm ausschließt.¹⁶ Der Naturbegriff der exakten Wissenschaft (17. Jahrhundert) lasse von dem der Renaissance, »von jenem lebenswarmen Bilde« nur wenig zurück, die Natur erscheint nun als »ein Gerippe«, als »das abstrakte Schema der mathematischen Notwendigkeit«.¹⁷ Doch bereits bei Spinoza »belebt sich« das mathematische Schema der Naturerklärung, indem er die »innere Lebendigkeit« der Natur, wie sie für die Renaissance (Naturphilosophie) ganz selbstverständlich war, nunmehr auf den Naturbegriff der exakten Wissenschaft überträgt.

Doch derjenige Philosoph, für den »das Problem des Lebens« erneut im Zentrum des theoretischen Systems steht, ist Leibniz. Zunächst bestimme sich Leben bei ihm als »ein ursprünglich und begrifflich einheitliches Grundverhältnis« von Seele und Körper, das allerdings »durch die Reflexion in eine Verschiedenheit von [gegensätzlichen – C.M.] Momenten zerlegt« wird.¹⁸ Hier hält Cassirer den methodologischen Gedanken fest, wonach wir die »Lebensprozesse« der Körper als Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht unmittelbar vorfinden. Vielmehr müßten sie als ein solcher Gegenstand erst erklärend aufgebaut werden. So versuche Leibniz den Körper als »konkrete Wirklichkeit, als Träger und Subjekt der Lebenserscheinungen«, von »den Abstraktionen der mathematischen Naturwissenschaft« her aufzubauen. Weil ihm die »Organisation« als »physische Voraussetzung des Lebens« gilt, erweitere er die Mechanik zum Organismus, ohne dafür den fremden Faktor des biologischen Lebens (»Lebenskraft«) einführen zu müssen.¹⁹

Cassirer diskutiert, wie Leibniz das psychische Leben des Organismus mit den Begriffen der Monade und der prästabilierten Harmonie entwickelt. Mit ihnen vollziehe er den Übergang von der abstrakten Mechanik zum »Gebiet der organischen Naturbetrachtung«. Dabei wird »ein bestimmtes Subjekt als [...] selbsttätiger Quell all seiner inneren Wandlungen« gedacht, und dieses Subjekt ist die Monade.²⁰ In ihr (Be-

¹⁴ Ebd., 294, 296.

¹⁵ Ebd., 319.

¹⁶ Ebd., 389.

¹⁷ EP II/ECW 3: 91.

¹⁸ LS/ECW 1: 365.

¹⁹ Ebd., 358f.

²⁰ EP II/ECW 3: 152.

wußtsein) komplettiere die Subjektivierung (Streben) die Objektivierung der Inhalte (Vorstellung) und werde so zum individuellen Selbstbewußtsein eines Organismus.²¹ Erst »durch die Erfüllung mit dem Inhalte des individuellen Selbstbewußtseins hat sich der Begriff der Monade zum Begriff des Lebens erweitert«.²² Deshalb bilde »der Begriff der Monade [...] den ersten Versuch, das Problem des Individuums innerhalb des Idealismus darzustellen und zur Lösung zu bringen«.²³ Auf den Begriff der Monade für psychisches – und geistiges – Leben stößt Cassirer auch bei Goethe, so in *Maximen und Reflexionen*. Individualität, Selbstbewußtsein und sich objektivierende Subjektivität gehören somit von Anfang an zum Begriff des Lebens als eines in der Zeit »werdenden Wesens«.²⁴ Die innere Erfahrung, die die Monade als ein individuelles Bewußtsein oder psychisches Erlebnis erlangt, will er jedoch keineswegs – wie Leibniz und die Philosophen des Lebens – als eine neue Erkenntnisquelle aus eigenem Recht verstanden wissen.²⁵

Die begriffliche Fassung des Individuums bzw. des Individuellen, die Leibniz sich als die Form des Lebens erschließt, indem er »im Begriff des Zufälligen ein irrationales Moment in das System der Erkenntnis einführt«, beeindruckt Cassirer sehr.²⁶ Damit sei der Anschluß des rationalistischen Idealismus an die individuelle Wirklichkeit geschafft, die nicht in den mathematischen Funktionen aufgeht. In diesem System, in dem das Ich als Schöpfer seiner Inhalte, die Monade als individuelle Substanz gedeutet wird, erweist sich die Irrationalität des Empirischen, des Individuellen als ein Moment der Rationalität.²⁷ Er ist sich mit Leibniz einig, daß wir »das Sein in keiner anderen Form als in der des individuellen Lebens« erkennen und erfahren, denn die Individualität ist »die einzige Art [...], in der sich die Realität uns unmittelbar offenbart«.²⁸ Monade und Individuum werden bei Leibniz folgerichtig zu einem Begriff des lebenden Organismus erweitert, der »bis heute wissenschaftlich wirksam« sei.²⁹

Weil »zu jedem organischen Körper [...] also ein eigenes Selbst, ein eigenes Zentrum der Bewußtheit« gehört, lassen wir, so denkt Cassirer

²¹ LS/ECW 1: 333.

²² Ebd., 358.

²³ Ebd., 433.

²⁴ Ebd., 497.

²⁵ Ebd., 352f.

²⁶ Ebd., 344f.

²⁷ Ebd., 346f.

²⁸ Ebd., 354.

²⁹ Ebd., 358ff., 367.

Leibniz weiter, bei der wissenschaftlichen Betrachtung dem »Phänomen organischer Strukturen und Bildungen« als Einzelbildungen eine »lebendige Einheit, ein Analogon des Ich entsprechen«.³⁰ Bei »der Anwendung des Monadenbegriffs auf das biologische Problem« habe sich zudem die Leibnizsche Präformationslehre als »ein notwendiger Durchgangspunkt« dahin erwiesen, den »Begriff des Lebens, der von Descartes aus der Naturbetrachtung entfernt worden war, wieder zu philosophischer Anerkennung« zu bringen.³¹ Beim Aufbau der objektiven Wirklichkeit in prästablierter Harmonie haben wir es mit einem einheitlichen, dialektisch aufgefaßten »natürlichen Lebensprozeß« zu tun.³²

Cassirer würdigt zudem ausdrücklich die Tatsache, daß in Leibniz' Erkenntnistheorie dem Begriff des individuellen Lebens als letzter der Formbegriff (Zweck des Geschehens) zu Grunde liege. Um das anschauliche Einzeldasein als Entwicklungsprozeß eines »individuellen Lebens zu verstehen, müssen wir den reinen Vernunftbegriff einer Identität [...] in die Reihe hineindenken«.³³ Der Auffassung Leibniz', daß die Formprinzipien bzw. die individuellen Entwicklungsgesetze »selbst unentstanden und unvergänglich« sind, steht auch Cassirer nahe.³⁴ Bei der Darlegung des Ringens um das Problem der Individualität des organischen Lebens greift er außerdem auf Begriffe wie »Kontinuität des Lebens«, »Gesamtheit alles Lebendigen« und »Unsterblichkeit« des »organischen Lebens« zurück.

1.2 Geistiges Leben, Lebensauffassung und Grundkonflikt des Lebens

Auch wenn Cassirer vom »geistigen Leben« in der Epoche der Renaissance und seinen markanten Grundzügen handelt, spielen die Termini des Lebens eine Schlüsselrolle. Dabei erfolgt das Eingehen auf das Lebensgefühl bzw. das sittliche Selbstverständnis einiger Denker dieser Zeit in einer nahezu existentialistisch-lebensphilosophischen Begrifflichkeit. Insofern regen ihn die Studien zum EP I/II sehr früh an, die Tragfähigkeit des Lebensthemas auch für eine Durchdringung des Erkenntnisproblems zu prüfen. Die Annahme, daß jede historisch-systematische Auffassung von den Modalitäten und Rechtsgründen objektiver Erkenntnis im jeweiligen

³⁰ Ebd., 363, 365.

³¹ Ebd., 366f.

³² Hier klingt die dialektische Methode aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* an, die Cassirer kennt und gelegentlich auch zitiert.

³³ LS/ECW 1: 368f.

³⁴ Ebd., 370.

Lebenskontext des Denkers verankert ist, wird bei Cassirer durch zwei methodologische Entscheidungen gestützt. Zum einen von der Orientierung auf die Erfahrung, die er seit der Naturphilosophie der Renaissance in Wissenschaft und Philosophie sich immer stärker durchsetzen sieht. Zum anderen durch die Bedeutung, die er der kulturellen Totalität des Lebens in einer konkreten Epoche beimißt.

Erkenntnis gilt ihm damit als Erkenntnis des Lebens und als Erkenntnis in einem Lebenskontext. So gelangt er anhand der ausgewerteten Quellen zu dem Schluß, daß in der Renaissance das »sittliche Leben« nunmehr freier werde, weil sich ihre Ethik darin bewähren muß, »daß sie den Zweck des Lebens in diesem selbst zu finden lehrt«, d.h. »im wirklichen Leben der Geschichte selbst«. Außerdem gehe es den Philosophen bereits in dieser Kulturepoche darum, »das echte Leben des Geistes« in seiner jeweiligen Autonomie zu erfassen.³⁵ Sie interessieren sich für die vielfältigen geistigen Lebensäußerungen des schöpferischen Menschen. Die humanistische Rhetorik z.B., die sich gegen »die abstrakte Schulgelehrsamkeit« der Scholastik wendet, und die ihren Maßstab »an der lebendigen Sprache« hat, setze »die genaue psychologische Kenntnis der Totalität aller [...] Lebensäußerungen« des Menschen voraus.³⁶ Für die Renaissance bewährt sich der »Wert des Lebens« außerdem durch den »ästhetischen und sittlichen Wert der Individualität«.³⁷

Eine ganz eng mit dem existentialistischen Verständnis des Lebens verschlungene Terminologie findet sich dort, wo Cassirer die skeptische »Lebensanschauung« Montaignes darstellt. Bei ihm verliere zum einen der Mensch sein altes christliches Privileg in der »Stufenreihe der Lebewesen«.³⁸ Zum anderen sehe er ohne freie Selbsttätigkeit des Ich das »ganze Leben [...] zum Geschwätz« entarten. Im Gedanken der »freien Selbsttätigkeit des Bewußtseins«³⁹ entdeckt bei Montaigne das Individuum in sich die »geistige Grundform der Menschheit überhaupt«.⁴⁰ Die Darstellung dreht sich immer wieder um das Leben, so wenn er Montaignes Auffassung über die »Bewegtheit des äußeren Lebens«, das »empirische Leben«, den »Wert des Lebens«, über »Ziel und [...] Richtschnur des Lebens« und den »Kern des Lebens selbst« wiedergibt. Dabei legt er Montaignes »äußere Lebensschicksale« bis ans »Ende eines ruhelosen

³⁵ EP I/ECW 2: 96.

³⁶ Ebd., 102, 104f.

³⁷ Ebd., 100.

³⁸ Ebd., 145f.

³⁹ Ebd., 154f.

⁴⁰ Ebd., 157.

Lebens« als exemplarisches Beispiel für die Einheit von Leben und Lehre, von Lebensgefühl und Philosophie frei.⁴¹ Die intensive, hinter einer nach außen getragenen Skepsis verborgene Lebensbejahung Montaignes komme u.a. darin zum Ausdruck, daß bei ihm die Zweifel den Weg von der »abstrakten Betrachtung ins Leben selbst zurückweisen«.⁴² Sei doch bei ihm, und dies in Leben und Werk, die Skepsis nichts anderes als das »Lebenselement [...] des Geistes« selbst.⁴³

Auch in der Darstellung der Ethik Pascals, die das »Leben des Einzelnen« und das »Leben der Gemeinschaft« in den Blick nimmt, entwirft Cassirer wegen dessen Skepsis gegenüber der Selbstständigkeit und Selbstgesetzgebung der Vernunft eine existentialistisch erfahrene Situation des Denkers, in der lebensphilosophische Topoi anklingen. Er sieht bei ihm »die intellektuelle Verzweiflung, die Ungewißheit über das Woher und Wohin des Ich und des Alls« sich ergreifend aussprechen, und dies aus der Erfahrung heraus, daß unmittelbares Lebensgefühl und Reflexion einander zersetzen.⁴⁴ Pascal werde durch diesen Konflikt deshalb so stark ergriffen, weil er bestimmte psychologische Grundmotive in voller Unmittelbarkeit in sich »erlebt«. Bei dieser markanten Persönlichkeit sieht Cassirer ebenfalls die Übereinstimmung zwischen dem Ziel der philosophischen Ethik, die die »Entwurzelung des natürlichen Persönlichkeitsgefühls, die völlige Auflösung und Hingabe des Ich« fordert, und der »eigenen Lebensgeschichte« ihres Autors bestätigt.⁴⁵

Durch die beim Übergang von der Renaissance zum 17. Jahrhundert (Bacon) eintretende Veränderung in der »subjektiven Stimmung des Philosophierens und Forschens«, die Cassirer feinfühlig registriert, bekommt das »geistige Leben« einen anderen Mittelpunkt.⁴⁶ Entgegen der durch Montaigne und Pascal repräsentierten Skepsis und Selbstzweifel erkenne sich im 17. bzw. 18. Jahrhundert die Vernunft nunmehr als fähig und zureichend, das »Ganze der individuellen Lebensführung zu bestimmen und die Formen der empirischen Gemeinschaft zu erschaffen«.⁴⁷ Schwemmer hat darauf aufmerksam gemacht, daß Cassirers Denken selbst »eine polare [...] Spannung zwischen Renaissance und Aufklä-

⁴¹ Ebd., 160f. Das Deutungsprinzip einer Einheit von Leben und Lehre wendet Cassirer später u.a. auf die biographisch-werkorientierten Darstellungen Kants und Goethes an.

⁴² Ebd., 162.

⁴³ Ebd., 440.

⁴⁴ Ebd., 433.

⁴⁵ Ebd., 438f.

⁴⁶ EP II/ECW 3: 1.

⁴⁷ EP I/ECW 2: 500.

rung« austrägt, dabei aber letztendlich doch der Aufklärung folgt, was bedeute, daß die »konkretisierende und individualisierende Imagination und Gestaltung« der »abstrahierenden und schematisierenden Symbolisierung«, die Bildhaftigkeit der abstrakten Sprache geopfert wird.⁴⁸

In Mystik und antiker Naturphilosophie bemerkt Cassirer eine sich abzeichnende metaphysische Fragerichtung, die mythisch-religiöses Denken mobilisiert, um den Grundkonflikt des Lebens, der als »die Vereinzelung des Ich, seine Trennung vom substantiellen Urgrund aller Dinge« erfahren wird, zu überwinden. Dieses Denken wolle die unausweichliche »Entfremdung des Individuums vom Urgrund alles Seins« aufheben und »die Rückkehr zu ihm auf dem Wege der Betrachtung« ermöglichen.⁴⁹ Diese intellektuelle Verzweiflung an der Ungewißheit der eigenen Existenz und des Alls spreche sich nicht zuletzt in der Person Pascals bzw. in seiner skeptischen Philosophie aus.⁵⁰ Scheint doch im Verhältnis der Naturbegriffe von Renaissance und exakter Wissenschaft auch bereits die, von Cassirer nicht geteilte, spätere lebensphilosophische Kritik am kalten rechnerischen Verstand auf, als Problem bzw. als Gemütsstimmung der Verarmung des Lebens gedeutet.⁵¹

Es ist bezeichnend, daß er solche Thematisierungen existentieller Erfahrungen, in denen das Ich Gefährdungen erlebt, nicht einfach als ein falsches Bewußtsein abtut, sondern als ein (psychologisches) Faktum hinnimmt. Zumal er bei seinen historischen Studien auf Persönlichkeiten wie Pascal und Montaigne stößt, die genau diese Erfahrung auf authentische Weise artikulieren. Ähnlich wie Dilthey erblickt er in ihr ein ursprüngliches, starkes »Gefühl des Lebens« im Menschen selbst,⁵² das durch die Vernunftwissenschaft – das Rückgrat der europäischen Metaphysik – weder erschöpft noch ersetzt werden kann. Neben allem Verständnis für diese »Tatsache des Lebens« meldet Cassirer aber auch einen grundsätzlichen Einspruch gegen die Weise ihres Ausdrucks an. Ist er doch selbst um eine rationale Durchdringung des Problems bemüht, weshalb er konsequent auch jegliche metaphysische Hypostasierungen und reduktionistische Übertragungen ablehnt.

Das betrifft den Versuch der frühen metaphysischen Fragerichtung, »die Tatsache des Seins aus der Tatsache des Lebens zu deuten«. Damit werde »das Dasein und die sinnliche Lebendigkeit der Dinge [...] nicht

⁴⁸ Schwemmer (1997: 239f.).

⁴⁹ EP II/ECW 3: 543f.

⁵⁰ EP I/ECW 2: 431f.

⁵¹ EP II/ECW 3: 91.

⁵² Dilthey (1922, GS I: 395, 406).

mehr unmittelbar erfaßt«, sondern kraft eines allgemeinen metaphysischen Prinzips gemeistert.⁵³ Die unaufhebbare, aber irrtümlich auf das Sein projizierte »Tatsache des Lebens« könne sehr wohl als »Urgrund« des metaphysischen Suchens, als metaphysischer »Grundtrieb des Denkens« verstanden werden.⁵⁴ Sie lasse sich aber durch diejenigen Bewußtseinsformen, die sich auf die Mathematik gründen, klar und adäquat aussprechen, da es dem mathematischen Denken nicht um die Existenz von Dingen, sondern allein um die Geltung von Urteilen gehe.⁵⁵ Folglich vermag es diesen Urgrund für das moderne Selbstbewußtsein zumindest zu unterlaufen, wenn auch nicht als solchen aufzuheben.

Mit den aus dem Lebensgefühl der Entfremdung, Vereinzelung und Verzweiflung resultierenden skeptisch-nihilistischen Schlußfolgerungen vertraut, hält er diese aber keineswegs für zwingend, da die Skepsis – wie etwa bei Montaigne – auch als das »Lebenselement [...] des Geistes« begriffen werden kann.⁵⁶ Dieses Verteidigungsmotiv wird 1929/30 in der Auseinandersetzung mit Scheler und Klages wiederkehren. Außerdem würden die evidenten Grundwahrheiten des Denkens, wenn sie in den Kreis der Skepsis hineingezogen werden, völlig widerrechtlich dem Gefühl unterstellt.⁵⁷ Die Anfänge der exakten Wissenschaft bringen eine Wendung der Frage- und Lösungsrichtung hinsichtlich der den Grundkonflikt des Lebens ausmachenden Entfremdung bzw. Vereinzelung des Ich von Urgrund des Seins, die das Denken beängstigt, mit sich, weil es dieser um das Geltungs- und nicht mehr um das Seinsproblem gehe.⁵⁸ Jedoch habe erst der Kritizismus Kants die ganze metaphysische Fragestellung zu überwinden vermocht. In ihm finden sich Gegenstandswissen *und* Wissen um das Ich nun in einem systematischen Prinzip (Synthesis als Einheitsfunktion), in der »eigentlichen, wahrhaften Ursprungseinheit« geeint.⁵⁹

⁵³ EP II/ECW 3: 544.

⁵⁴ Ebd., 542, 544, 613.

⁵⁵ Ebd., 546.

⁵⁶ EP I/ECW 2: 440.

⁵⁷ Ebd., 437.

⁵⁸ EP II/ECW 3: 545f.

⁵⁹ Ebd., 553f.