Ursula Renz

Die Rationalität der Kultur

Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer

Meiner

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 8

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Ursula Renz

Die Rationalität der Kultur

Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1598-7
ISBN eBook: 978-3-7873-3576-3

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. www.meiner.de

Inhalt

Einleitung: Die Rationalität der Kultur 1

Ansatz: Philosophische Methode und Transzendentalität der Kultur 15

1. Der transzendentale Begründungsanspruch und seine Wurzeln 20
   a) Der transzendentale Gesichtspunkt: Die Erfüllung des sinnlichen Aprioris 22
   b) Die Entdeckung des Methodischen im Denken: Zwischen Wissenschaft und ethischer Realität 29
   c) »Das Faktum ist ein Problem« 36
2. Die problematische Faktizität der Kultur 43
   a) Diesseits transzendentaler Erfassung: Zur vorkritischen Phänomenologie der Kultur 45
   b) Stoff – Materie – Inhalt – Form: Kulturtatsachen und ihre Vorurteile 49
   c) Welches sind die ›Fakta‹? 53
   d) Natorp: Kultur als prozessuale Bedingungstotalität 63
3. Cassirers Adaptation der transzendentalen Methode 70
   a) Die transzendentale Grundlage einer philosophischen Kulturkritik 74
   b) Die kopernikanische Wende und die Entdeckung des Symbols 82

Geschichte: Kontingenz und Kontinuität menschlicher Erfahrung 89

1. Ethisierung der Kultur: Zwischen Immanenz und Transzendenz 92
   a) Tendenz der Ethik: Apriorisches Sittengesetz für endliche Menschen 94
   b) Der Glaube an die Macht des Guten als Ursprungsbegriff der Ethik 100
   c) Kulturkonflikt Religion 106
   d) Symbolbewußtsein als Transzendenzbewußtsein 112

2. Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie 118
a) Die Forderung einer Verschränkung von systematischer und historischer Perspektive 121
b) Das Erkenntnisproblem als Kulturproblem 125
c) Die Entdeckung der Renaissance: Ein Paradigma für die Kulturtheorie 129
d) Kant und die moderne Kultur 135
e) Kant oder Hegel? 141

3. Die Eigentümlichkeit der Kunst oder das Problem der Ästhetik 148
a) Die Systematik aller Kultur 150
b) Von der geschichtlichen zur poietischen Sinnhaftigkeit ... 155

Aufklärung: Die Not des Systems 161

1. Der Systemgedanke oder die Frage der Vernünftigkeit von Kultur 164
a) Das System der Philosophie in seiner Identifizierung mit dem Kulturbewußtsein 165
b) Der leibnizianische Geist der Symbolphilosophie 170
c) Die Not der Aufklärer mit der Aufklärung 174

2. Cohen: Idealistische Begründung der Kultur 184
a) Das Grundgesetz der Wahrheit oder die Erzeugung des Menschen durch die performative Kraft des Denkens 186
b) Die Bewährung der Aufklärung an der Frage der Ästhetik 190
c) Der religiöse Einspruch in der Kultur 198

3. Cassirer: Idealistische Erschließung der Kultur 203
a) Die Revolution des philosophischen Idealismus in der Phänomenologie der sprachlichen Form 205
b) Von der Dialektik des mythischen Anfangs zur Antinomie des Kulturbegriffs 209
c) Die transzendentale Begründung des symbolischen Bewußtseins aus dem Verhältnis zwischen Mensch und Welt 216

4. Einheit und Vielheit 221
a) Cohen: Von der ursprünglichen Verschiedenheit zur fiktionalen Einheit des Kulturbewußtseins 222
b) Natorp: Die eine Gesetzlichkeit des unendlichen Prozesses 230
c) Cassirer: Das kritische Verhältnis zwischen Philosophie und Kultur 235

Grenze: Der Mensch zwischen Sterblichkeit und Unendlichkeit .. 241

1. Die Kultur als Aufgabe des Menschen 244
a) Prophetismus und Ethik: Der Begriff des Menschen und die Antizipation der Zukunft 245
b) Transzendentalphilosophie und humanistische Zeugenschaft: Vom funktionalen Menschenbegriff zur freien Persönlichkeit 249
c) Leben im Kulturprozeß: Vom Schicksal schöpferischer Produktivität 259

2. Sinnhorizonte im Widerstreit 263
a) Geist oder Leben? Cassirers Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie 266
b) Machen oder Werden? Natorps Bruch mit der Kultur ... 272
c) Armut oder Tod? Cohens Idealismus und die Kontingenz des menschlichen Lebens 276

3. Der Tod und die Kultur 283
a) Die mythische Indifferenz von Leben und Tod 287
b) Der Tod als Urphänomen: Cassirers Auseinandersetzung mit Heideggers existenzialer Analytik des Daseins 289
c) Die Überwindung der Todesfurcht in der Kultur 293

Schluß: Die Kultur der Rationalität 297

Literaturverzeichnis 303

1. Hermann Cohen 303
2. Paul Natorp 303
3. Ernst Cassirer 305
4. Weitere Literatur 306

Einleitung: Die Rationalität der Kultur

Das verstärkte philosophische und wissenschaftliche Interesse an der Kultur um die Jahrhundertwende wird häufig als Reaktion auf historische Umstände erklärt. Perpeet beispielsweise weist im Zusammenhang mit der gegen Ende des 19. Jahrhunderts populär gewordenen Antithese von ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ auf die Veränderung der Lebenswelt hin: »Man war der rapiden Erziehung zum industriestädtischen Leben nicht gewachsen. Mit überkommenen ›klassischen‹ Anschauungs- und Gesinnungsformen waren die technischen, wirtschaftlichen, sozialpolitischen, nationalpolitischen ›Herausforderungen‹ nicht zu beantworten.«[1] Kultur wird hier – in der Alternative zur ›Zivilisation‹ – als Interpretament der komplex gewordenen lebensweltlichen Situation gelesen. Ähnlich stellen auch vom Bruch, Graf und Hübinger ein erhöhtes Bedürfnis nach Orientierung fest, allerdings geben sie als Grund für dieses Bedürfnis nicht die »industriestädtische« Befindlichkeit im ausgehenden 19. Jahrhundert an, sondern betonen vor allem die Wichtigkeit einer gesellschaftlichen Integration angesichts der politischen Entwicklung Deutschlands. In diesen politischen Rahmen gestellt, hat der Kulturbegriff vor allem einer Forderung Rechnung zu tragen: Er muß ein konsensfähiges Bild der Kultur, der man selbst angehört, zeichnen.[2]

Diese Sichtweise kann bestätigt werden, wenn man die konkreten Bemühungen um Einflußnahme von seiten der Universitäten und der akademischen Philosophie ins Auge faßt. Sehr augenfällig zeigt sich die Tendenz zur Integration etwa 1893 in der Gründung einer ›Gesellschaft für ethische Kultur‹, die zugleich als Herausgeberin der gleichnamigen Zeitschrift fungiert. Im ersten Heft macht der Herausgeber Georg von Gizycki als Ziel der Zeitschrift das Anliegen geltend, »das Gemeinsame und Verbindende, unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse sowie der religiösen und politischen Anschauungen«, zu pflegen.[3] Hier wird der Begriff der ethischen Kultur als gemeinsamer, einen Konsens suggerierender Nenner ins Spiel gebracht und zum Programm gemacht. Selbst die intensivierte methodologische Diskussion rund um die Begründung der Kulturwissenschaften kann unter dem Gesichtspunkt der Integration verstanden werden. So fassen vom Bruch, Graf

[1] Perpeet (1984: 370).
[2] vom Bruch/Graf/Hübinger (1989: 14ff.).
[3] Zitiert nach Köhnke (1994: 286).

und Hübinger die »hohe Allgemeinheit und Variabilität« des Kulturbegriffs dahingehend auf, »daß ›Kultur‹ stets einen integrations-, nicht bloß aspektwissenschaftlichen Charakter« gehabt habe.[4]

Das spezifisch philosophische Interesse, das jene Zeit an der Kultur nahm, läßt sich allerdings nicht auf diese beiden Momente der Integration und der Orientierung reduzieren. Es stellt sich darüber hinaus die Frage, was dem Begriff an innerphilosophischer Legitimation zugetraut wird. Die Kulturphilosophie um die Jahrhundertwende beinhaltet nicht einfach einen theoretischen Diskurs über Kultur, sondern auch einen Diskurs über den Ort der Philosophie in der Kultur. Der Kulturphilosophie wohnt so gesehen stets ein performatives Moment inne: Der philosophische Diskurs über die Kultur bringt über die rein theoretische Darstellung hinaus ein philosophisches Selbstverständnis zum Ausdruck und setzt es – insofern aus dem Kulturbegriff auch die Legitimation für dieses Selbstverständnis gewonnen wird – zugleich in Kraft.

Nun baut natürlich diese philosophische Bezugnahme auf die Kultur immer schon auf inhaltlichen Voraussetzungen auf. Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Auffassung, daß der Kultur eine gewisse Art von Vernünftigkeit oder Folgerichtigkeit innewohne.[5] Es ist diese kulturimmanente Vernünftigkeit, die in der kulturphilosophischen Reflexion begründet werden soll. Noch Ernst Cassirer, der sich erst nach dem historischen Bruch des Ersten Weltkriegs der Frage der Kultur zuwendet, knüpft an diese Auffassung einer kulturimmanenten Vernünftigkeit an, wenn er die Kulturkritik aus der Vernunftkritik entspringen läßt.[6] Er nimmt dabei der Reflexion auf die Vernunft zwar ihre »Härte«,

[4] Ebd. 16. Weniger aktuell sind derzeit sprach- und begriffsgeschichtliche Erklärungen, zu denen Baur bereits 1961 die Grundlagen lieferte. Eine Zusammenfassung der kulturphilosophisch relevanten Resultate findet sich in der Einleitung von Sobrevilla (1971: 1–10). Mir scheint, daß diese Aspekte nicht vergessen werden dürfen. Noch für Herder waren »die Worte Aufklärung, Kultur, Bildung [...] Neuankömmlinge« in der deutschen Sprache. Während der Goethezeit war der Ausdruck ›Kultur‹ »ausschließlich auf den einzelnen Menschen bezogen« (Baur 1961: 222, zit. nach Sobrevilla 2f.). Erst Jakob Burckhardt habe »den Begriff der Kultur eines Volkes entwickelt« (ebd. 4).

[5] Genau diese innere Folgerichtigkeit hat Heidegger der transzendentalen Kulturphilosophie in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1919 abgesprochen, indem er die »überragende funktionale Bedeutung« des Kulturbegriffs damit erklärt, daß »er aus den geistigen Ansprüchen seines Jahrhunderts herausgewachsen« sei (*Gesamtausgabe* Bd. II/56–57: 129).

[6] PsF I: 10f. Ein vergleichbarer Anspruch wird bei Cassirer schon früher – noch vor der Symbolphilosophie – formuliert, vgl. FF: 221–267, insbes. 224. Und auch andere Neukantianer stellen ihre kulturphilosophischen Ansätze als Fortentwicklung der kritischen Philosophie Kants dar, vgl. etwa Windelband: *Präludien* Bd. 2: 286f. sowie Natorp: KMS: 196.

nicht aber den systematischen Stellenwert. Nur im Anschluß an die Kantische Vernunftkritik kann die Kritik der Kultur so angelegt werden, daß sie nicht von außen, sondern von innen erfolgt. Das impliziert, daß sie in der Kultur selbst eine quasi vernünftige Basis findet.

Gerade an Cassirer wird allerdings sichtbar, wie unexpliziert diese vernünftige Basis in der kulturphilosophischen Reflexion häufig bleibt. So wird ein ganz zentrales Problem, das sich mit der Thematisierung der Kultur als Inbegriff symbolischer Formen ergibt, überhaupt nicht diskutiert. Die Gretchenfrage, die sich einer Philosophie der symbolischen Formen stellt, ist die Frage nach dem Symbolstatus der Philosophie selbst. Ist die Philosophie auch eine symbolische Form? Wie könnte sie dies nicht sein, wenn vom Mythos bis zur Wissenschaft, von der Kunst bis zur Ökonomie sämtliche Formen kultureller Tätigkeit als symbolische Formen verstanden werden? Warum aber behandelt Cassirer die Philosophie nicht als eine der symbolischen Formen? Die genaue Interpretation dieses Sachverhalts wird an anderer Stelle gegeben werden.[7] Hier geht es vorweg nur um den Hinweis, daß in der systematischen Anlage seiner Kulturphilosophie zugleich wesentliche Aspekte des Kulturbegriffs und des philosophischen Selbstverständnisses reflektiert werden: Das Unterfangen *einer* Philosophie der symbolischen Formen verlangt im Prinzip einen Kulturbegriff, der zugleich pluralitäts- und vernunftfähig sein soll, wobei die Aufgabe, diesen Begriff zu denken, der Philosophie verbleibt.

Blickt man von dieser Aufgabenstellung aus auf die verschiedenen kulturphilosophischen Ansätze jener Zeit, so zeigen sich zwei große Gemeinsamkeiten:

Erstens wird der eigene Anspruch, Kultur als Vernünftiges zu denken, philosophiegeschichtlich häufig mit der kulturellen Bedeutung der Kantischen Philosophie in Verbindung gebracht. In diesem Punkt stimmt ein Großteil der kulturphilosophischen Versuche überein. Zu nennen sind hier zunächst die auf dem Boden des Neukantianismus gewachsenen Ansätze. Die Berufung darauf, daß die Kantische Philosophie für die Kultur bedeutsam sei, findet sich seit den 80er Jahren bei den Vertretern sowohl des Marburger wie des Südwestdeutschen Neukantianismus.[8] Noch in den 20er Jahren findet sie sich in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.[9] Ebenso stellt auch Rickert noch in den 20er Jahren einen expliziten Bezug zwischen Kantianismus und modernem Kulturverständnis

[7] Vgl. Kap. *Aufklärung*, Abschn. 3 b und 4 c.

[8] Vgl. z.B. Windelband: *Präludien* Bd. 1: 112–146, insbes. 120f., und Cohen: S I: 367–396, insbes. 368f.

[9] PsF I: 10f.; PsF III: 7ff.

her.[10] Aber auch andere, nicht dem Neukantianismus entspringende Auseinandersetzungen mit der Frage der Kultur finden in Kants Konzept der Vernunftkritik einen unumgänglichen Bezugspunkt. Trotz der grundsätzlichen Kritik am toten und ahistorischen Erfahrungs- und Subjektskonzept stützt sich beispielsweise Dilthey in seinen Entwürfen zur Kritik der historischen Vernunft auf einen im wesentlichen von Kant ins Leben gerufenen Begriff eines kritikfähigen Selbstbewußtseins.[11] Und auch die dem sozialen Leben und der Kunst direkter zugewandte Kulturphilosophie Simmels hat in Kant einen wichtigen theoretischen Gesprächspartner.[12]

Zweitens wird der kulturphilosophische Anspruch häufig durch die Auffassung untermauert, daß es im Prinzip möglich sein müsse, die legitimitätsstiftenden Momente der Kultur in einem System zu entfalten. Dieses wird teils als Erweiterung, teils als Vertiefung des logischen Systems gefaßt. Auf jeden Fall wird das System, obwohl es einem engeren geistigen Bezirk entspringt, als ihn die Kultur selbst darstellt, nicht als etwas Kulturfremdes empfunden. Das heißt nicht, daß der Systemanspruch in einem ungebrochenen, quasi naiven Selbstbewußtsein formuliert wird. Vielmehr wird er, wo er erhoben wird, häufig bereits dadurch problematisiert, daß in den Grundbegriffen der Systemstiftung die prinzipielle Revidierbarkeit des Systems festgehalten ist. Die bereits erwähnte Cassirersche Formel von der Philosophie der Symbolischen Formen ist so gesehen eine späte Form der Systemreflexion.

Für die philosophische Forschung stellen nun diese beiden Punkte – die Kulturbedeutung des Kantianismus und der Systemanspruch – insofern schwierige Probleme dar, als sie durch die Kulturphilosophie nur eingeschränkt reflektiert wurden. Die Berufung auf die kulturelle Bedeutung Kants trägt häufig rhetorische Züge. Es sind oft Festreden und resümierende Aufsätze, in denen der Brückenschlag zwischen Kantianismus und Kulturphilosophie explizit ausgesprochen wird. Dem Kantischen Denken wird eine geschichtlich-kulturelle Wirkung zugestanden; worin sie besteht, wird jedoch nur oberflächlich ausgeführt. Eine Begründung für diesen Brückenschlag zwischen Kant und Kultur läßt sich in den Erörterungen zu Ansatz und Methode der Philosophie im Allgemeinen durchaus finden – das aber auch nur, wenn man sie daraufhin extrapoliert. Man gewinnt den Eindruck, als sei die Diskussion nicht wirklich zum Austrag gekommen. Ganz ähnlich verhält es sich beim Systeman-

[10] Rickert (1924). Vgl. auch Kap. *Geschichte*, Abschn. 2 d.

[11] Dilthey (1983: 32, 85, 89, 130f.).

[12] Simmel: *Gesamtausgabe* Bd. 5: 145–177, insbes. 173f., sowie *Gesamtausgabe* Bd. 7: 255–272, insbes. 265.

spruch: Daß die Philosophie Systeme aufstellt, wird zwar als problematisch empfunden, aber der Systemanspruch wird – abgesehen von damals randständigen Denkern wie Nietzsche und Simmel – nur selten grundsätzlich in Frage gestellt.[13] Die Alternative einer nicht-systematischen Philosophie besteht lange Zeit eigentlich nicht.

Mir scheint nun, daß in diesen beiden Punkten Klärung durchaus möglich und für die gerechte Einschätzung der kulturphilosophischen Ansätze auch notwendig ist. Sowohl für die Verbindung von Kulturbegriff und Kantianismus als auch für den Systemanspruch lassen sich in den kulturphilosophischen Ansätzen Argumente finden, ja sie dürften letzten Endes das eigentliche Profil der Kulturphilosophie als einer Fortsetzung des Aufklärungsdiskurses ausmachen. Im Zentrum steht dabei, so meine These, die philosophische Erfahrung, daß die vernünftige Einsicht in die erzeugende Gesetzmäßigkeit geistiger Vorgänge aufklärerische Wirkung hat. Für diese Einsicht steht das Andenken an Kant; im Betonen der kulturgeschichtlichen Bedeutsamkeit Kantischer Philosophie wird diese Einsichtserfahrung auch der Kultur und ihrer Entwicklung zugedacht. Es liegt hier also eine eigentümliche Mischung von Kantianismus und Geschichtsphilosophie vor.

Doch wie ist das komplexe Verhältnis des Kantianismus zur Geschichtsphilosophie genauer zu denken? Der Ausgangspunkt muß im Moment der *Einsicht* angesetzt werden. Eine vernünftige Einsicht muß als irreversibler Vorgang begriffen werden, dem ein vernünftiger Ursprung zugemessen werden kann. Insofern sie irreversibel ist, fällt sie in die Geschichte. Insofern sie auf vernünftigen Ursprüngen basiert, überdauert sie die Flüchtigkeit des Augenblicks. Ein geschichtsphilosophisches Moment kommt nun dort ins Spiel, wo es nicht nur darum geht, diese geschichtliche Einsicht als vernünftige zu begründen, sondern sie auch einer gesellschaftlichen Entwicklung als Kulturaufgabe zugrunde zu legen. Es geht im Prinzip darum, daß im Denken der Kultur dem Kantianismus eine geschichtsphilosophische Wirkung abgerungen werden soll. Die Systemkonzeption ist in diesem Zusammenhang ebenso als geschichtsphilosophisches wie als kulturtheoretisches Erfordernis zu

[13] Simmel: *Gesamtausgabe* Bd. 16: 198. Der frühe Simmel differenziert noch zwischen einem Systemanspruch, wie ihn Kant, und einem solchen, wie ihn Hegel vertreten hat, vgl. Simmel: *Gesamtausgabe* Bd. 5: 158f. Die Polemik Nietzsches aus der *Götzendämmerung* ist mittlerweile fast zum Topos geworden: »Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.« Vgl. Nietzsche: *Sämtliche Werke, Studienausgabe* Bd. 6: 63. Als »ruchlose Denkungsart« denunziert er den Hang zum System allerdings schon 1873 im ersten Stück der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, vgl. *Sämtliche Werke, Studienausgabe* Bd. 1: 192.

verstehen. Sie hat die Aufgabe, die ins Geschichtliche fallende Einsicht in der Rationalität philosophischen Denkens zu verwurzeln. Soweit ihr diese Verwurzelung gelingt, verbürgt sie die Rationalität der Kultur selbst. Im Gegenzug muß sie aber den Systemanspruch für die geschichtlichen Unabsehbarkeiten der Zukunft offenhalten. Dieses Offenhalten des Systems, das sich in der einen oder anderen Weise bei sehr vielen Systemdenkern um die Jahrhundertwende findet, muß als eine systematische, bewußt zugelassene Schwachstelle des Systems verstanden werden. Ihre historische Entsprechung findet dies fatalerweise darin, daß die sich auf Rationalität gründende Philosophie gegenüber dem Einfall politischer Irrationalität, den das 20. Jahrhundert bringt, als ohnmächtig erweist.

Im folgenden wird es nun darum gehen, am Beispiel von Hermann Cohens und Ernst Cassirers Kulturphilosophie sichtbar zu machen, wie im Konkreten diese Rationalität der Kultur gesichert werden soll. Zudem werden punktuell – teils zur Ergänzung, teils kontrastierend – Paul Natorps Ansätze einer Kulturphilosophie skizziert. Der Begriff der Rationalität der Kultur ist dabei nicht in einem strengen Sinne von Rationalität zu nehmen, sondern er soll eine Tendenz desjenigen Denkens von Kultur bezeichnen, welches auch dort an den Aufklärungsaufgaben festhält, wo man es nicht selbstverständlich mit Vernunft oder Rationalität zu tun hat. Das Irrationale wird in einem solchen Rationalitätsverständnis nicht einfach geleugnet, wohl aber als für das Handeln überwindbar bzw. für das Denken integrierbar befunden. Daß ich mich vor allem auf Cohen und Cassirer stütze, hängt aber nicht nur damit zusammen, daß bei ihnen die in der Autonomie der menschlichen Vernunft begründeten Momente der Kultur konsequenter als anderswo herausgearbeitet sind. Von besonderem Interesse sind diese Denker für die Frage der Rationalität der Kultur auch deshalb, weil sie die Rationalität der Kultur immer auch als Verpflichtung des Denkens sehen und wahrnehmen. Vor allem auch im Kontrast zum späten Natorp und zu Heidegger wird klar werden, daß diese Verpflichtung des Denkens auf die Rationalität nicht selbstverständlich ist. Natorp beispielsweise teilt im wesentlichen die theoretisch-methodische Voraussetzung des transzendentalen Ansatzes, er kommt aber im späten Denken zu einem ganz anderen, teilweise pessimistischen Denken der Kultur, das – trotz allen Bekenntnisses zur Rationalität – das Sensorium für irrationalistische Implikationen seiner Kategorien verloren zu haben scheint.[14] Gerade in der Gegenüberstellung

[14] Es kann als Verdienst von Jegelka (1992) gelten, daß er das diskreditierende und vereinfachte Bild vom »›totalen‹ Charakter des Natorpschen Denkens« durch ein differenzierteres – Politik, Pädagogik und Philosophie gleichermaßen berücksichtigendes – Porträt ersetzt und damit den Präfaschismus-Vorwurf entkräftet hat

zum späten Natorp – wie letztlich auch zum frühen Heidegger – wird sichtbar, worin der in einem umfassenden Sinne politische Aspekt des Festhaltens an bzw. der Begründung der Rationalität von Kultur besteht: Es geht nicht um Realpolitik, nicht um ein Eingreifen in die Geschichte, noch geht es um ein Denken jenseits der Geschichte. Es geht jedoch darum, daran festzuhalten, daß Geschichte »denkbar« ist und bleibt, und daß somit auch Politik zu verantworten ist und kein »Geschick«.

Damit dürfte die allgemeine Stoßrichtung und die zeitgeschichtliche Brisanz dieser Untersuchung skizziert sein. Es ist darin mein ganz persönliches Interesse an der Philosophie formuliert worden: Indem ich die Verbindlichkeit, die in der transzendentalen Kulturphilosophie dem Denken zugestanden wird, aufzuzeigen suche, gehe ich auch einer Verbindlichkeit nach, die dem philosophischen Denken von Kultur heute nicht mehr zugestanden wird. So gesehen handelt es sich bei der hier vorgestellten Arbeit auch um die Verarbeitung eines Verlusts. Die Denker, die im Zentrum der Untersuchung stehen, repräsentieren eine geistige Welt, an der meine Generation nicht mehr teilhat.

Spannend dabei ist, daß es sich bei Cohen, Natorp und Cassirer um ganz verschiedene Charaktere handelt, was sich im Duktus der Texte sehr deutlich niederschlägt. Da ist das strenge, tiefsinnig-thetische Denken Cohens, das sich in den einzelnen Ausführungen vom zentralen Anliegen nie sehr weit entfernt und dessen Rede daher häufig den Duktus einer prophezeienden Predigt annimmt.[15] Da sind die um ihren Gegenstand unablässig kreisenden Reflexionen Natorps, die das, was sie bedenken, oft zugleich feiern, sich in ihm bisweilen aber auch zu verlieren scheinen. Dem Aufruf Cohens und der Besinnung Natorps gegenüber stehen die frei und freudig, aber scheinbar neutral formulierten Studien Cassirers, deren Leichtfüßigkeit einen schnell über den Ernst der Sache hinwegtäuschen. Die Gegenüberstellung der drei Denker ist nicht nur auf theoretischer, sondern auch auf textlicher Ebene erhellend.

Daß ich mehrere Denker ins Zentrum stellen möchte, bringt auch Schwierigkeiten rezeptionsgeschichtlicher Art mit sich. Zum einen sind in der Philosophiegeschichte nicht nur ihre Ansätze diskutiert bzw. verschwiegen worden, es stellt und stellte sich darüber hinaus immer auch die Frage nach dem Verhältnis der drei Denker. Daß das Verhältnis zwi-

(ebd. 12, 209). Eine Frage, die dabei allerdings grundsätzlich zu stellen wäre, wird bei Jegelka nicht diskutiert: Soll ein Autor nicht auch jenseits der Haltungen, die er in konkreten Fragen eingenommen hat, im Hinblick auf die Implikationen der von ihm verwendeten Begriffe und Metaphern hin kritisiert werden? Gerade bei Natorp ist die verwendete Metaphorik bisweilen höchst problematisch.

[15] Vor Cohens Tiefsinn hat man die Studenten der Philosophie bisweilen gar gewarnt. Vgl. Kinkel (1924: 53, 57–58).

schen Cohen und Natorp trotz ihrer engen Arbeitsgemeinschaft nicht nur von Harmonie, sondern auch von prinzipiellen Differenzen geprägt war, ist seit der Monographie Holzheys von 1986 allgemein bekannt.[16] Neuere Publikationen suchen Holzhey zwar im Hinblick auf bestimmte Wertungen der philosophischen Bedeutung Natorps zu korrigieren, die Tatsache einer nicht zu unterschätzenden Differenz zwischen Cohens und Natorps Systemkonzept wird aber anerkannt.[17]

Komplizierter präsentiert sich die Rezeptionssituation in Cassirers Verhältnis zu Cohen und Natorp. Ganz allgemein wird heute der Kulturphilosophie der Jahrhundertwende mit einer gewissen Reserviertheit begegnet – im Gegensatz zur Kulturphilosophie der zwanziger Jahre, der auch Cassirers Symbolphilosophie zugerechnet werden muß. Das drückt sich in der gegenwärtigen Rezeption Cassirers sehr deutlich aus: Nachdem Cassirer nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland fast vergessen war, wird über ihn seit einigen Jahren sehr rege geforscht – Jahr für Jahr erscheinen mehrere Monographien oder Aufsatzbände zu seiner Kulturphilosophie. In der Beurteilung von Cassirers Verhältnis zum Marburger Neukantianismus ist man dabei von einem Extrem ins andere gefallen. War man sich lange Zeit einig darüber, daß Cassirer als Neukantianer einzustufen und seine Kulturphilosophie aus seiner Herkunft aus der Marburger Schule zu begreifen sei,[18] so wird heute in vielen Fällen stillschweigend oder ohne größere Erörterungen davon ausgegangen, daß die von ihm zu Beginn der 20er Jahre vollzogene Hinwendung zur Kultur einhergehe mit einer Abwendung von seinen Marburger Lehrern.[19]

[16] Vor Holzhey hatte vor allem Klein (1976) auf Differenzen zwischen Cohens und Natorps Denken aufmerksam gemacht. Sieg (1994: 263ff.) unterstreicht in seiner stärker historisch ausgerichteten Arbeit Holzheys Befund (1986 Bd. 1: 32ff.) einer untergründigen Distanz bei gleichzeitiger Unterordnung der Eigeninteressen Natorps unter die Schulinteressen.

[17] Vgl. dazu Jegelka (1992) sowie Stolzenberg (1995).

[18] Vgl. dazu etwa Kuhn (1966), Werkmeister (1966) und Kaufmann (1966) sowie Itzkoff (1971). Das Problem bei all diesen Darstellungen liegt erstens darin, daß zwischen Cohens und Natorps Ansatz nicht unterschieden wird und daß zweitens vor allem die Logik und die Methodik der Marburger Schule als Hintergrund beansprucht wird, die Kulturphilosophie selbst aber nicht erwähnt oder nicht eingehender diskutiert wird. Letzteres gilt auch für die Texte von Marx (1975 und 1988), denen das Verdienst zukommt, in Deutschland schon sehr früh und vor einem systematischen Hintergrund auf Parallelen zwischen Cassirers Symboltheorie und Cohens Logik hingewiesen zu haben.

[19] Während Krois (1987: 38ff.) sich wenigstens noch über einige Seiten hinweg mit der Philosophie Cohens befaßt, bevor er Apels Einschätzung einer Transformation der Transzendentalphilosophie von einer Erkenntnistheorie zu einer Bedeutungstheorie zustimmt (ebd. 44), findet eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Cohens in vielen neueren Monographien zu Cassirer gar nicht mehr statt. Schwemmer (1997:

Dabei ist symptomatisch, daß die für diese Feststellung eigentlich notwendige systematische Diskussion der kulturphilosophischen Ansätze seiner Lehrer bislang über weite Strecken unterblieben ist.[20]

Selbstverständlich hat auch diese Rezeptionssituation ihren historischen Hintergrund. Diesen gilt es bei allen systematischen Vergleichen mitzubedenken. Die Reserviertheit gegenüber der Kulturphilosophie der Jahrhundertwende geht zurück auf die Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, in der die Ernüchterung und Enttäuschung über den Verrat am Volk in ein Pathos umschlug, das sich gegen alles Überlieferte richtete. Auch die Wissenschaften und Akademien – und damit die um Wissenschaftlichkeit bemühte Philosophie der Vorkriegszeit – gehörten jener Tradition an, von der man sich lautstark abwandte. »Die Universitäten sind wahre Gräberstätten des Geistes geworden, erfüllt vom Gestank der Fäulnis und starren Verfinsterung«, gibt etwa Ernst Bloch 1918 die Stimmung der Zeit in expressionistischem Sprachduktus wieder.[21] Auch aus dem Kreis ehemaliger Marburger Schüler sind solche Töne zu vernehmen: »Ich hätte oft Lust, *alle* (europäische) Philosophie an den Nagel zu hängen und zu vergessen – und alle die festgebackene ›Kultur‹-Tradition überhaupt [...]«[22], schreibt Heinz Heimsoeth am 6. April 1918 – kurz nach dem Tode Cohens – an Nicolai Hartmann. Nicht zuletzt ist an dieser Stelle Heidegger zu nennen, der von der Stimmung der Zwanziger

200) handelt das Verhältnis von Cassirers Symbolphilosophie zur Transzendentalphilosophie Kantischer wie neukantianischer Prägung in einer Fußnote ab, ohne dabei auf Cohen oder Natorp namentlich einzugehen. Naumann (1998: 14) bekräftigt, daß sich Cassirer spätestens seit Beginn der 20er Jahre von der neukantianischen, primär erkenntnistheoretischen Selbstreflexion abgewandt habe, befaßt sich aber nirgends mit dieser erkenntnistheoretischen Selbstreflexion. All diese Autoren – und viele, die ihnen folgen – haben nicht zur Kenntnis genommen, daß Cohen wie auch Natorp ihre Bemühungen um die transzendentalphilosophische Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis in einen kulturphilosophischen Rahmen gestellt haben. Ein Großteil derzeitiger Cassirer-Interpreten scheint keine fundierte Kenntnis von Cohens oder Natorps Schriften zu haben – was man niemandem vorwerfen kann – und fällt trotzdem das Urteil, daß Cassirer sich vom Neukantianismus seiner Lehrer abgewandt habe.

20 Einige Ausnahmen: Als Fortsetzung der neukantianischen Kulturphilosophie stellt Göller (1986) Cassirers Kulturphilosophie dar. Allerdings bleibt er dabei sehr stark am Gesichtspunkt der Geltungsbegründung hängen, womit m.E. wichtige Bezüge verlorengehen. Knoppe (1992) weist vor allem für die frühe begriffs- und wissenschaftstheoretische Entwicklung Cassirers starke systematische Einflüsse von Cohen und Natorp nach. Ferrari (1996) begegnet der Frage nach dem Verhältnis von Cassirer zu Cohen und Natorp mit einer breiten Datenbasis, aber nur spärlichen systematischen Erörterungen. Zu Detailaspekten vgl. auch die Aufsätze von Holzhey (1988), Orlik (1993), Knoppe (1995), Krois (1995/2) sowie Korsch (2000).

21 Bloch: *Gesamtausgabe* Bd. 3: 11.

22 Hartmann/Heimsoeth (1978: 296).

Jahre wohl am meisten profitierte.[23] Das z. T. sicher zu Recht bestehende historische Vorurteil, daß das Kulturdenken der Wilhelminischen Zeit auf seine gesellschaftliche Funktion hin zu betrachten sei, dürfte von ihm mindestens mitgeprägt worden sein. So relativierte er in der Vorlesung vom Sommersemester 1919 die überragende Bedeutung des Kulturbegriffes in der Philosophie der Jahrhundertwende mit dem Hinweis, daß er »aus den geistigen Ansprüchen seines Jahrhunderts herausgewachsen« sei. Er spricht dabei dem Kulturbegriff nicht nur seine »wissenschaftliche Bestimmtheit«, sondern auch seine »philosophische Evidenz« ab und betrachtet ihn statt dessen als »schillerndes, vieldeutiges gedankliches Ferment«, welches für »jede allgemeine Besinnung auf die Ganzheit bestimmter Lebensgebiete und des Lebens überhaupt« leitend sei.[24] Das Verdikt ist eindeutig. Wer unter den Zuhörern Heideggers konnte nach solchen Aussagen noch ein Interesse an einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der Kulturphilosophie der Jahrhundertwende entwickeln?

In diese Zeit der Kulturverdrossenheit fallen auch die ersten Aufsätze Cassirers zur Symbolphilosophie. Daß er es geradezu vermieden hat, mit der Philosophie Cohens und Natorps in einen Zusammenhang gebracht zu werden, daß er sich gegen jegliche Verbindung seiner Philosophie mit dem Neukantianismus geradezu allergisch gewehrt hat, ist in dieser Situation nur zu verständlich.

Im folgenden geht es nun allerdings nicht darum, das Verhältnis von Cassirers Kulturphilosophie zu Cohens und Natorps Ansätzen für sich genommen zu diskutieren. Meine Arbeit versucht vielmehr, die Kulturphilosophie der Marburger in ihrer systematischen Entwicklung zu diskutieren, um so gedankliche Muster zu identifizieren, in denen sich die Prägung, die Cassirers Denken von Cohen und Natorp erfahren hat, erst zur Diskussion stellen läßt. Die parallele Behandlung mehrerer Ansätze hat einerseits den Sinn, durch die mittlerweile bekannten kulturphilosophischen Thesen Cassirers hindurch Cohens, und in eingeschränkterem Maße auch Natorps, Positionen sichtbar und nachvollziehbar zu machen. Andererseits möchte ich in Cassirers Kulturphilosophie, indem ich

[23] Ein erhellendes Bild der Zeit und der Resonanz Heideggers zeichnet Plessner (1928/1975: X).

[24] Heidegger: *Gesamtausgabe* Bd. II/56–57: 129. Die sich an diese Bemerkungen anschließenden Analysen befassen sich hauptsächlich mit der transzendentalen Wertphilosophie der Südwestdeutschen; auf die Kulturphilosophie der Marburger kommt Heidegger gar nicht zu sprechen. Heidegger unterstellt im Gegenteil, daß die Marburger Schule »lange und *ausschließlich* bei der positiven Arbeit der theoretischen Grundlegung der Wissenschaften« verweilt habe und »nur langsam und schwer zum System« gekommen sei (ebd. 145, Hervorhebung U.R.). Selbst wenn es hier nicht um die Kulturphilosophie der Marburger geht, ist auch über sie das Verdikt ausgesprochen, daß sie und ihre Kulturphilosophie nicht wirklich ernst zu nehmen sei.

sie zusammen mit einer Tradition lese, der wir in den Nachwirkungen des Ersten Weltkrieges verlustig gegangen sind, ein Profil sichtbar machen, ohne das seine Kulturphilosophie blaß bleibt.

Von diesem doppelten Zugang ist auch mein problemorientiertes Vorgehen bestimmt. Stets soll anhand spezifischer Aspekte der Kulturbegründung die Nähe und Distanz zwischen den Positionen sichtbar werden. Im ersten Teil geht es um den Begriff des Transzendentalen. In der Verpflichtung auf die transzendentale Methode haben sowohl Cohen als auch Natorp ihr philosophisches Selbstverständnis zum Ausdruck gebracht. Diese Methode ist damit für die Marburger Schule in gewissem Maße traditionsbildend geworden. Die Frage ist und war nun aber, wie die transzendentale Methodik als Anlage des Philosophierens überhaupt für die Erörterung der Kultur fruchtbar gemacht werden konnte. Im großen und ganzen ging es darum, daß Kultur als ein Faktum in transzendentalem Sinn begriffen wurde. Doch was heißt das für das philosophische Selbstverständnis, wenn nicht nur Wissenschaft, sondern auch Kultur von der transzendentalen Methode philosophisch durchsichtig gemacht werden soll? Und was heißt es für die Kultur, daß sie als transzendentales Faktum begriffen wird? Von der Klärung dieser Fragen aus läßt sich ein erstes Mal eine Verbindung zu Cassirer aufzeigen: Die transzendentale Befragung des Faktums war ein Ansatz, der von Cassirer aufgenommen wurde, wenn er auch in der Art und Weise, wie er ihn aufgriff, wesentliche Veränderungen vornahm.

Der zweite Teil befaßt sich mit dem geschichtsphilosophischen Hintergrund, der neben der transzendentalen Methode die zweite wesentliche Vorbedingung für die immer stärkere Betonung der Kultur im Kontext der Marburger Schule bildete. Insbesondere die Motivationen, von Kultur überhaupt zu reden, können nur von diesem Problemhorizont her plausibel gemacht werden. Eine spezifische Schwierigkeit ist allerdings darin zu sehen, daß sich insbesondere Cohen, eingeschränkter auch Natorp und Cassirer in gewissem Sinne quer zur historistischen Geschichtsphilosophie zu situieren scheinen. So vertritt Cohen eine Art radikal negativer Geschichtsphilosophie, die sich das Nachdenken über Geschichte in theoretischer Absicht geradezu verbietet – welches Verbot natürlich auch eine Geschichtskonzeption voraussetzt.

Nach den ersten zwei Teilen, die zusammen die philosophischen Voraussetzungen der Genese der Kulturphilosophie der Marburger nachzeichnen, werden im dritten Teil die kulturphilosophischen Systeme Cohens und Cassirers dargestellt. Den Mittelpunkt soll dabei die Frage nach dem darin entfalteten Kulturbegriff bilden. Es geht mir nicht um die Systembegründung per se, sondern um die Analyse der in der Systementfaltung implizierten Aussagen über Kultur. Dabei zeigt sich, daß es bei

Cohen wie auch bei Cassirer letztlich unmöglich ist, einen neutralen Gehalt des Kulturbegriffs von dem emphatischen Anliegen der Kulturbegründung zu unterscheiden. Im Systemkonzept wird diese Zusammengehörigkeit von Kulturbegriff und Begründungsanspruch dadurch reflektiert, daß es zugleich das Ganze der Kultur und die Aufgabe der Philosophie repräsentiert. Die Titelformel meiner Arbeit, »Rationalität der Kultur«, sucht letztlich genau diesen doppelten Anspruch des Systems auf einen einfachen Nenner zu bringen: Was im System der Kultur als Wesen zugedacht wird, ist genau diejenige Rationalität, welche zu begründen Aufgabe des Systems ist. Dieser dritte Teil ist der Ort, an dem die zentralen Thesen meiner Arbeit genauer entwickelt werden. Es geht darum zu zeigen, daß sich sowohl Cohen wie Cassirer aus einem gebrochenen, aber nicht abgebrochenen Verhältnis zur Aufklärung heraus verstehen lassen. Beide versuchen in gewisser Weise den Vernunftanspruch der Aufklärung dadurch zu retten, daß sie die Einsicht in die Grenzen der Vernunft dazu fruchtbar machen, den Vernunftbegriff selbst zu revidieren. Wer sich nur für diese Thesen interessiert, setzt daher mit der Lektüre am besten im dritten Teil ein.

Im vierten Teil der Arbeit wird es darum gehen, diese – wie ich sie vorderhand nennen möchte – reife Haltung der Aufklärung vor dem Hintergrund der 20er Jahre zu akzentuieren. Leitend wird dabei die Frage sein, wie das zunehmende Interesse am Menschen den kulturphilosophischen Horizont mitbestimmt. Die Auseinandersetzung mit der Anthropologie wie auch die Einsicht in die Endlichkeit des Menschen bilden Herausforderungen, an denen die Kulturphilosophie sich erst zu bewähren hat. Es wird zu zeigen sein, wie sich die im Zentrum der Untersuchung stehenden Denker diesen Herausforderungen stellen.

Aufgrund meines Interesses an der aufklärerischen Tendenz der Kulturphilosophie kommt dem Ansatz Natorps ein geringerer Stellenwert zu als den Ansätzen Cohens und Cassirers. Im Gegensatz zu letzteren weicht Natorps Denken im Verlaufe der Entwicklung mehr und mehr von dieser Tendenz ab. Trotzdem tauchen in seinen Texten immer wieder Motive auf, die – sei es im Kontrast, sei es in Übereinstimmung mit Cohen und Cassirer – erhellend sind für die spezifischen Probleme, mit denen eine Philosophie der Kultur zu kämpfen hat. Auch dürfte er auf das Denken Cassirers insgesamt – allerdings weniger im Blick auf den Kulturbegriff – einen ähnlich großen Einfluß gehabt haben wie Cohen. Aus diesen Gründen wird sein Beitrag zu einer Begründung der Kulturphilosophie in der folgenden Darstellung nur punktuell herangezogen, aber nicht systematisch entfaltet.

Die vorliegende Arbeit ist im Sommersemester 2000 von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation angenommen

worden. Großen Dank schulde ich Prof. Dr. Helmut Holzhey. Er hat mich auf Hermann Cohen hingewiesen und mir dadurch Türen zu einer gedanklichen Welt geöffnet, die ich nicht mehr missen möchte. Auch dem Gespräch während der Entstehung der Arbeit verdanke ich sehr viel. Ein besonderer Dank geht ferner an Dr. Peter A. Schmid, der die Arbeit in mehreren Phasen gelesen und mit ebenso kritischen wie beherzten Kommentaren gefördert hat. Auseinandersetzungen mit Dr. Astrid Deuber-Mankowsky haben mich darin bestärkt, das kritische Moment der Kulturphilosophie aufzusuchen, Gespräche mit Dr. Angelica Baum haben mich dazu bewogen, mich stärker auf das Thema Endlichkeit einzulassen. Dr. Hartwig Wiedebach danke ich für einzelne wertvolle Hinweise, Prof. Dr. Enno Rudolph für die ausgiebigen und fruchtbaren Besprechungen der Arbeit, Katrin Grünepütt für das gründliche Korrektorat.

Danken möchte ich aber auch den Menschen im Hintergrund, namentlich meinen Eltern und meiner Schwester Monika, die mir in kritischen Phasen Rückhalt gaben.