

---

# Kulturelle symbolische Einheit und die Mikrophysik der Macht

Cassirer und Foucault

Hans-Martin Schönherr-Mann

---

## Zusammenfassung

Cassirer hat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereits eine konstruktivistisch strukturierte Kulturtheorie entwickelt, die er auf eine Symboltheorie stützt. Nicht nur, dass er sich damit dem sprachphilosophischen Zug der Zeit annähert. Cassirers Kulturtheorie hat auch erstaunliche Parallelen vor allem zu Foucaults archäologischem Konzept, das dieser in *Die Ordnung der Dinge* entwickelt. In der politisch praktischen Umsetzung hält Cassirer indes seinen kulturtheoretischen Anspruch nicht durch, die verschiedenen kulturellen Bereiche nicht zu hierarchisieren. Foucault dagegen gelingt es eher, keine Überlegenheit des modernen szientifischen Rationalismus gegenüber anderen Weltzugängen zu propagieren. Dadurch, dass es folglich keine primären objektiven Weltzugänge, sondern nur kulturvariante gibt, gelingt es Foucault in seinen späten Schriften, dem sozialen Pluralismus auch politisch praktisch gerecht zu werden, indem er nach individuellen Antworten auf politische Machtansprüche sucht. Demnach sollte sich die politische Philosophie einer simplen Politikberatung eher entziehen und stattdessen die Strukturen politischer Diskurse analysieren, um einerseits die individuellen politischen Handlungsmöglichkeiten zu eruieren und um andererseits die beschränkten institutionellen politischen Handlungsperspektiven aufzuzeigen.

## 1 Politische Philosophie und Kulturtheorie

Versteht man Politik im Sinn von Carl Schmitt (2005: 485) oder auch von Marx (1971: 361), dann geht es in der Politik primär um den Kampf um die Macht, der sich im 19. und 20. Jahrhundert als Kampf der Weltbilder präsentiert. Heidegger diagnostiziert 1938 in seinem Aufsatz *Zeit des Weltbildes*, dass es sich dabei um einen Kampf um das richtige Weltbild handelt (1963: 82, 87). Doch es gibt kein richtiges Bild von der Welt, sondern immer nur verschiedene Perspektiven auf die Welt. Wenn sich eine Politik aber auf ein vorgeblich richtiges Weltbild stützt, dann wird sie missionarisch um die Macht kämpfen. Frieden und Versöhnung bleiben höchstens taktische oder strategische Schritte in diesem Kampf.

Wenn das richtig verstandene Sein das Bewusstsein, also das richtige Weltbild bestimmt, dann verdankt sich das Weltbild seinen kulturellen Bedingungen. Diese werden als gegeben vorausgesetzt, während das Weltbild als ein System von Zeichen, also als primär sprachliches System sich von diesen Bedingungen ableitet. So fragt Wilhelm von Humboldt als Wegbereiter der Sprachphilosophie nach dem inhaltlichen Zusammenhang zwischen Sprache und Weltbild. Humboldt interessiert sich vor dem Hintergrund des aufstrebenden Nationalstaates 1836 dafür, wie sich in der Sprache das Denken und der Charakter eines Volkes spiegelt, also dessen Kultur. „Die Sprache“, so Humboldt, „ist gleichsam die äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache, man kann sich beide nicht identisch genug denken“ (1949: 41). Die Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts interessiert sich daher primär für die Etymologie, um auf diese Weise im historischen Geist der Zeit eine kulturelle nationale Einheit auch sprachhistorisch zu bestätigen.

Damit fundamentierte dieses Denken den Kampf der Nationen, der dann im ersten Weltkrieg kulminiert. Im Ersten Weltkrieg fühlt Ernst Cassirer die deutsche politische Philosophie dramatisch herausgefordert. Er entwickelt 1916 noch während seiner neukantianischen Zeit eine politische Philosophie unter dem Titel *Freiheit und Form* und prohezeit wohl recht treffend:

„Ob der deutsche Gedanke die Kraft behalten wird, die völlig neuen politisch-materiellen Aufgaben, die seiner harren, zu bewältigen, ohne dabei den Grundprinzipien untreu zu werden, auf denen die Einheit und der Gehalt der deutschen Geisteskultur beruht: das ist die Frage, auf die alle geschichtsphilosophische Besinnung uns heute immer von neuem und von Tag zu Tag dringender zurückweist. Wir fühlen es mehr und mehr, dass der Gedanke des deutschen Staates, wie er von den Denkern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts erfasst und ausgesprochen wurde, seine eigentliche schwerste und tiefste geschichtliche Probe noch zu bestehen hat“ (2001 a: 386).

Die traditionelle politische Philosophie bleibt lange Zeit auf dem linguistischen Auge weitgehend blind. Für sie ist die Sprache kein Thema. Sie kann daher die schöpferische Kraft der Sprache noch nicht hinlänglich erfassen und verharrt damit in einem Kampf der Weltbilder oder Kulturen (vgl. Schönherr-Mann, 2012 a: 138). Das erkennt Ernst Cassirer in Abkehr vom Neukantianismus und mit seiner Hinwendung zur *Philosophie der symbolischen Formen*. 1944 kurz vor seinem Tod schreibt er im US-amerikanischen Exil: „Dass diese Unversöhnlichkeit der Ideen nicht nur ein großes theoretisches Problem ist, sondern auch eine innere Bedrohung für unser ethisches und kulturelles Leben insgesamt darstellt, unterliegt keinem Zweifel“ (1996: 45).

---

## 2 Kulturelle und epistemologische Ordnungen der Dinge

Das kulturelle, soziale wie individuelle Fundament des menschlichen Lebens beruht nach Cassirer in den vergangenen drei Jahrtausenden zunächst auf dem Mythos, den dabei später die Religion ablöst. Beide scheinen auf den ersten Blick in der Moderne kaum noch eine Rolle zu spielen, werden sie doch weitgehend von den modernen Naturwissenschaften verdrängt. Doch der Schein trügt. Die Religionen spielen gerade heute wieder eine bedeutsame Rolle und verschärfen häufig genug den Krieg der Kulturen. Mit dem Nationalsozialismus kehrt für Cassirer indes auch der Mythos wieder, der die moderne Kultur massiv bedroht (Cassirer 1978: 364).

Indes besteht zwischen Mythos, Religion und modernen Wissenschaften bereits eine strukturelle Gemeinsamkeit. Alle drei geben die Natur nicht wieder, sondern konstruieren sie wenn auch mit unterschiedlichen Mitteln. Cassirer schreibt:

„Die Natur im empirischen oder wissenschaftlichen Verstande lässt sich beschreiben als ‘das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.’ Eine derartige ‘Natur’ gibt es für die Mythen nicht. Die Welt des Mythos ist dramatisch – eine Welt des Handelns, der Kräfte, der widerstreitenden Mächte“ (1996: 123).

Anstatt abstrakter Gesetze herrschen im mythischen Denken personifizierte Kräfte, die in der Welt agieren, in sie eingreifen, sie verändern. Konkrete persönliche Götter und Schicksalsmächte stiften das Drama der Welt. Sie verleihen ihr eine Ordnung und dem menschlichen Leben dadurch einen bestimmten Sinn. Cassirer entwirft folglich sowohl Kultur als auch Politik in einer konstruktivistischen Perspektive, lange bevor der Konstruktivismus begrifflich eine wichtige Rolle auf der Bühne wissenschaftlicher Debatten zu spielen beginnt.

Foucault dagegen parallelisiert in *Die Ordnung der Dinge* drei epistemologische Vorgehensweisen, die er verschiedenen Epochen zuordnet, mit denen die Welt verstanden, die Dinge somit in eine Ordnung gefügt werden. Die Renaissance arbeitet mit der Analogie, die Aufklärung mit der Repräsentation und das 19. Jahrhundert mit dem Prozess (1974: 87). Andererseits existieren diese Verfahren auch nebeneinander in den verschiedenen Epochen, spielt die Vorstellung vom Leben bereits im 17. Jahrhundert durchaus eine leitmotivische Rolle. Diese epistemologische Ordnung der Dinge entfaltet somit bereits in den sechziger Jahren einen konstruktivistischen Grundzug, den Foucaults archäologische Vorgehensweisen bekräftigen. Damit überschreitet Foucault den strukturalistischen Rahmen genauso wie die marxistische Perspektive.

Die drei kulturellen Formationen, die dagegen Cassirer unterscheidet, interpretieren ebenfalls mit jeweils einem eigenen konstruktiven Zugang die Wirklichkeit. Für Cassirer klingen die mythischen Welterklärungen recht lebendig, die mythische Ordnung bleibt jedoch statisch, unwandelbar. Als Teil einer sozialen Ordnung lebt der Einzelne nicht in einer individuell gestaltbaren Welt, sondern in einer vom Mythos substantiell dominierten. Diese mythischen, quasi statischen Formen der Religiosität werden historisch von dynamischen Monotheismen abgelöst.

„Der Bann,“ schreibt Cassirer, „dem das menschliche Dasein durch das primitive mythische und religiöse Denken unterworfen wurde, wird allmählich gelockert, bis er seine bindende Kraft schließlich verloren zu haben scheint. Es entsteht eine neue dynamische Gestalt von Religion, die eine neue Perspektive auf das sittliche und religiöse Leben eröffnet. In dieser dynamischen Religion haben die Kräfte der Individualität die Oberhand über die Kräfte der Stabilisierung erlangt. Das religiöse Leben hat Reife und Freiheit gewonnen; es hat den Bann des strengen Traditionalismus gebrochen“, (1996: 341).

Trotzdem gelingt es auch der Religion nicht, die kulturelle Einheit dauerhaft zu stabilisieren. Nicht erst in der Moderne bricht ein endloser Konflikt konkurrierender Weltanschauungen auf, der die kulturelle Einheit bedroht. Die religiösen Dogmen, die unterschiedlichen Glaubensgrundsätze oder die theologischen Systeme fechten erbitterte Kämpfe miteinander aus, die die kulturell integrierende Kraft der Religion schwächen.

Dagegen versucht die moderne Welt ihre kulturelle Einheit eher im Fortschritt der Naturwissenschaften und der modernen Technologien denn im Rückgriff auf die Religion zu gewinnen. Doch sie meistert das Grundproblem der Erkenntnis keineswegs. Sie verbleibt im selben Dilemma wie Religion und Mythos, kann die Welt auch nur interpretieren. Bereits 1906 bemerkt Cassirer: „Jede Epoche besitzt ein Grundsystem letzter allgemeiner Begriffe und Voraussetzungen, kraft deren

sie die Mannigfaltigkeit des Stoffes, den ihr Erfahrung und Beobachtung bieten, meistert und zur Einheit zusammenfügt“ (1974: V). Diese jeweils konstruktivistische Perspektive dieser drei Bereiche stellt sie aber in gewisser Hinsicht auf dieselbe Ebene, erklärt, warum der politische Mythos mitten in der Moderne wiederkehren kann, eben weil auch das naturwissenschaftlich technische Weltbild die Ordnung der Dinge gemäß der eigenen Prinzipien herstellt und sich dabei letztlich nicht auf eine absolute Wahrheit zu berufen vermag. Man kann auch aus der wissenschaftlichen Vernunft heraus nicht generell verhindern, dass alte Mythologien oder traditionelle religiöse Vorstellungen Renaissance feiern. Wie man diesem Problem begegnen könnte, wie man die großen Konflikte zwischen den Weltbildern vermitteln könnte, sagt Cassirer damit indes noch nicht.

Michel Foucault geht es nicht um Versöhnung. Aber zumindest diagnostiziert er in seinem frühen Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* eine gewisse Parallele zwischen dem Wahnsinn und der Vernunft. Letztere entbirgt sich aus dem Wahnsinn heraus (1973: 8), wenn Descartes das Cogito durch Ausgrenzung aller Erfahrungszusammenhänge entwickelt, weil sich diese dem Wahn verdanken könnten (Descartes 1960: 53). So konstatiert Foucault später in *Überwachen und Strafen*, dass am Grunde der Vernunft die Unvernunft siedelt, so dass Vernunft nicht mehr schlicht als vernünftig verstanden werden darf:

„Man muss wohl auch einer Denktradition entsagen, die von der Vorstellung geleitet ist, dass es Wissen nur dort geben kann, wo die Machtverhältnisse suspendiert sind, dass das Wissen sich nur außerhalb der Befehle, Anforderungen, Interessen der Macht entfalten kann. Vielleicht muss man dem Glauben entsagen, dass die Macht wahnsinnig macht und dass man nur unter Verzicht auf die Macht ein Wissender werden kann. Eher ist wohl anzunehmen, dass die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); dass Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; dass es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.“ (1977: 39).

---

### 3 Symboltheorie, Sprachphilosophie und Archäologie

Sowohl Cassirer als auch Foucault zählen nicht zu den expliziten Sprachphilosophen, aber beide zumindest am Rande. Cassirer entwickelt eine Symboltheorie und spricht vom Menschen als dem *animal symbolicum* (1996: 51). Im Zentrum des Denkens von Foucault steht der Begriff des Diskurses (1991: 17).

Zwar beginnt die Debatte über die Sprache bereits im 19. Jahrhundert, doch erst Ferdinand de Saussure wird es gelingen, die Sprache aus inhaltlichen Bezügen he-

rauszulösen, seien diese kultureller, völkischer oder gar rassistischer Natur. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert entstanden nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Imperialismus der europäischen Staaten zahlreiche rassistische Theorien, die die Überlegenheit der sogenannten weißen Rasse bekräftigen sollten. Sie hielten natürlich Einzug auch in die Sprachwissenschaft (vgl. Schönherr-Mann 2012 d: 26).

Doch Saussure geht es als einem der ersten ausschließlich um die Strukturen der Sprache selbst, um die Sprache als Sprache, um ihre innere Ordnung als ein System von Zeichen, nicht um inhaltliche Verknüpfungen mit Kultur, Volk oder gar Rasse. So findet er in seinem *Cours de linguistique générale*, der Gründungsakte des Strukturalismus, Vorlesungen, die er vor seinem Tod 1912 hielt, ziemlich deutliche Worte:

„Man hat gesagt, die Sprachgenossen hätten gewisse rassenmäßige Anlagen, welche von vornherein die Richtung der Lautveränderungen bestimmen. Danach ist es ein Problem der vergleichenden Anatomie: aber die Unterschiede der Sprechwerkzeuge sind zwischen verschiedenen Rassen kaum größer als zwischen verschiedenen Individuen; wenn man einen Neger als kleines Kind nach Frankreich bringt, so spricht er ebenso gut französisch wie die Einheimischen“ (1967: 175).

Diese Vorlesungen werden posthum 1916 herausgegeben und begründen den Strukturalismus, der indes erst in den vierziger und fünfziger Jahren populär wird und zu einer wichtigen sozial- und geisteswissenschaftlichen Strömung avanciert, an den Michel Foucault anschließen wird. Bis Richard Rorty 1967 *The linguistic turn* als Geist des Zeitalters markiert, wird es indes noch eine Weile dauern. Bereits in den zwanziger Jahren und jenseits von Saussures strukturaler Linguistik entwickelt Cassirer seine *Philosophie der symbolischen Formen*. Dabei fragt er nach einer kulturellen Kraft, die den Zerfall der kulturellen Einheit in verschiedene Weltbilder stoppen und deren Kampf untereinander versöhnen könnte (2001 b: 49).

Denn Cassirer entwickelt vor allem in den zwanziger Jahren seine Fragestellung in der Bemühung um Vermittlung zwischen diesen kulturellen Bereichen. Er erweitert seine anfänglichen neukantianischen Pfade der Orientierung an der reinen Vernunft und an der Erkenntnisweise primär der Naturwissenschaften. Will man die Einheit der Erkenntnis allein auf reine Vernunft und Naturwissenschaften stützen, werden nicht nur die Bereiche des Mythos und der Religion, sondern auch die der Kunst, der Psychologie etc. ausgeblendet. Gibt es etwas, das der Erkenntnis, der Kunst, der Religion und dem Mythos gleichermaßen eignet, auf das sie alle zurückgreifen – auch die unterschiedlichen Religionen oder Mythologien? So schreibt er 1923 im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, seinem Hauptwerk:

„Ein Ausweg aus diesem methodischen Dilemma könnte nur dann gefunden werden, wenn es gelänge, ein Moment aufzuweisen und zu ergreifen, das sich in jeder geistigen Grundform wiederfindet, und das doch andererseits in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt. Dann ließe sich im Hinblick auf dieses Moment der ideelle *Zusammenhang* der einzelnen Gebiete – der Zusammenhang zwischen der Grundfunktion der Sprache und der Erkenntnis, des Ästhetischen und des Religiösen – behaupten, ohne dass in ihm die unvergleichliche *Eigenheit* einer jeden von ihnen verlorenginge“ (2001 b: 14).

Was wäre dem Mythos, den Religionen und den Naturwissenschaften gemeinsam? Der Mythos schafft einen belebten Raum, der den Menschen beherrscht. Die Religion entwirft einen Raum, in dem der Mensch die Freiheit zur Sünde wie zur Buße besitzt. Der geometrische Raum konstituiert sich aus teilbaren Linien und Punkten. Alle drei bilden die Wirklichkeit nicht einfach ab. Sie spiegeln sie nicht bloß wieder. Dass der mythische und der religiöse Raum jeweils eigene Welten *entwerfen* und *konstruieren*, das einzusehen, fällt dem modernen Verstand leicht. Aber auch der geometrische Raum *entwirft* und *konstruiert* einen Raum, bildet nicht *den* realen einfach ab. Alle drei *treten* an die Stelle des äußeren erlebbaren und erforschbaren Raumes. Sie *vertreten* diesen äußeren Raum, sie repräsentieren, genauer sie symbolisieren ihn einmal mythisch, einmal religiös, einmal geometrisch.

Das Symbol durchzieht die Welt der Zeichen, taucht überall in der Wirklichkeit des Menschen auf. Ein Zeichen repräsentiert als Symbol einen Zusammenhang, der über dieses Zeichen selbst hinaus weist. Symbole sind Denkinstrumente, die man frei gebrauchen darf. Mit den Symbolen eröffnen sich Horizonte, die etwas bedeuten, entstehen Welten. Mit der Symbolik der Biologie versteht man die Welt anders als mit der Symbolik der Landschaftsmalerei. Das Symbol avanciert für Cassirer zur Grundfunktion der Kultur. Er überschreitet damit die neukantianische Erkenntniskritik in Richtung einer Kulturphilosophie, die im Symbol ihre grundlegende Effekte nach sich ziehende Einheit findet. Cassirer stellt fest:

„Neben der reinen Erkenntnisfunktion gilt es, die Funktion des sprachlichen Denkens, die Funktion des mythisch-religiösen Denkens und die Funktion der künstlerischen Anschauung derart zu begreifen, dass daraus ersichtlich wird, wie in ihnen allen eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl *der* Welt als vielmehr eine Gestaltung *zur* Welt, zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einem objektiven Anschauungsganzen sich vollzieht. Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat“ (2001 b: 9).

Cassirer überschreitet nun die Kantsche Vernunft- und Erkenntniskritik vor allem auch dadurch, dass er diese verschiedenen Welten bzw. Symbolsysteme in einem kulturellen Zusammenhang nebeneinander positioniert und sie keiner hierarchischen Ordnung ausliefert. Dieses Vorgehen lässt sich mit Foucaults Ansatz in *Die Ordnung der Dinge* vergleichen, die drei epistemologische Formen nebeneinander ordnen, obwohl sie in verschiedenen Epochen jeweils dominante Rollen spielen. Foucault weist dergleichen im jeweiligen Verständnis von Ökonomie, Natur und Sprache nach, die ihre Welt jeweils dementsprechend ordnen (1974: 204). Die unterschiedlichen epistemologischen Strukturen scheinen die Epochen zu trennen, während sie diese verschiedenen wissenschaftlichen Bereiche verbinden. Die Parallele zu Cassirer gründet denn auch stärker darin, dass sich diese verschiedenen epistemologischen Strukturen – Ähnlichkeit, Repräsentation, Prozess – als sprachliche Grundstrukturen erweisen, die die Welt genauso schöpfen wie Mythos, Religion oder Naturwissenschaft. Dabei bleibt allerdings darauf hinzuweisen, dass für Foucault der Diskurs mehr als nur Sprache ist. Zu ihm gehören auch nicht nur Praktiken, sondern die nichtsprachlichen Gegenstände, deren er sich bedient, bzw. die sich seiner bedienen, z. B. die Fabrik im ökonomischen Diskurs.

Moderne Ansprüche propagieren die Vernunft als wahrer und richtiger verglichen mit Mythos und Religion, aber natürlich auch gegenüber Kunst und Psychologie. Für den frühen Wittgenstein jedoch als programmatischen Wegbereiter des neopositivistischen Denkens erfasst die Sprache die Welt richtig, konstruiert sie nicht bloß, wenn sie naturwissenschaftliche Sätze formuliert, die die Sachverhalte der Natur adäquat spiegeln (1975: 4.0312). Der Szientismus des 20. Jahrhunderts möchte die Welterfahrung auf die anderen Vorgehensweisen überlegene wissenschaftliche Rationalität gründen, die kulturelle Einheit gegebenenfalls auf den Ausschluss bzw. die hierarchisierende Unterordnung von anderen Diskursen gründen, was den Konflikt der Ideologien und Kulturen eher verlängern dürfte – ein Programm, das Cassirer und Foucault gleichermaßen ablehnen und das um den Tod von Foucault herum mit der Auflösung der Erlanger Schule des Konstruktivismus sein Scheitern eingesteht.

Dagegen geht es Cassirer um die Einheit der Kultur insgesamt. Dieses einheitliche Fundament soll den Konflikt der verschiedenen kulturellen Bereiche dadurch versöhnen, dass es Hierarchien zwischen ihnen aufhebt. Ein solcher Zusammenhang bleibt problematisch. Doch Cassirer verbindet ihn zumindest mit einer gewissen Hoffnung, gerade wenn er die aktive gestalterische, also sich selbst aus sich selbst heraus schöpfende Seite aller Kultur betont. Er schreibt: „Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion werden so, bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs – zu mannigfa-



chen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden" (2001 b: 10).

Auch Foucault ist wie Cassirer kein Sprachphilosoph im engeren Sinn. Aber er hat begriffen, dass Wissen sprachlich verfasst ist, selbst wenn dazu auch nichtsprachliche Gegenstände gehören. Wenn man sich mit Geschichte befassen will, dann kann man sich nicht an die Geschichtsbücher halten. Dann bleibt gar nichts anderes als ein Quellenstudium, das Foucault zweifellos intensiviert, indem er sich ins Archiv setzt und Dokumente studiert. Doch diese ordnet er nicht den überlieferten Schematismen und großen Begriffen zu. Vielmehr konzentriert er sich auf die Sätze und Aussagen, die er in diesen Dokumenten findet und die er einander zuordnen kann, so dass er zu bestimmten Aussagensystemen gelangt, die sich allerdings aus den Materialien ergeben – zumindest ergeben sollen. Geschichte entsteht somit durch den Archäologen, der sie durch Aussagengruppen konstruiert, ein Historiker aber, der versucht, möglichst ohne herrschende Vorurteile seinen Gegenständen gerecht zu werden (1981: 117) – ein Anspruch, den auf andere Weise auch Jacques Derridas Dekonstruktion verfolgt (1991: 52) – der sich auch im Objektivitätsanspruch moderner Wissenschaften spiegelt, der natürlich immer beschränkt bleibt, in radikal konstruktivistischer aber zumindest auf die Rückkoppelung an eine vorliegende Realität verzichtet. Geschichte und Kultur ergeben sich derart aus Konstruktionen heraus, die sich aber dem Archivmaterial verdanken, also sich dem nähern, wohin sie gehören, nicht in eine Ordnung von Dingen, die längst vergangen sind, sondern in eine Ordnung von Aussagen, die man noch verfolgen kann. Diese Aussagen hängen zwar mit nichtsprachlichen Gegenständen zusammen, mit denen sie sich aber nicht objektiv abgleichen, sondern mit denen zusammen sie einen bestimmten Sinn ergeben, also eine Wirklichkeit konstituieren. Alles andere wären Illusionen.

---

## **4 Heterogenität und Pluralität als Produkt von Symbolik und Diskurs**

Kultur ist auch für Cassirer nicht das Produkt passiver Reaktionen auf die den Menschen umgebende Natur, auch nicht auf seine eigene innere Natur. Sie stellt vielmehr eine schöpferische Tätigkeit von Symbolisierungen dar. Diese schöpferische Kraft entdeckte historisch als erste die Renaissance-Philosophie. Den Menschen behütet nicht mehr die göttliche Hand. Er nimmt vielmehr den Kampf gegen die Schicksalsmächte auf, die sich ihm am Ende als Schöpfungen des eigenen Geistes präsentieren. In seinem Buch *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* schreibt Cassirer 1927:

„Das was im eigentlichen und wahrhaftesten Sinne als das Geschick des Menschen zu bezeichnen ist: das fließt ihm nicht von oben, von den Sternen herab, sondern es steigt aus den letzten Tiefen seines Inneren empor. Wir selbst sind es, die die Fortuna zur Göttin machen und sie an den Himmel anheften, während in Wahrheit das Schicksal die 'Tochter der Seele' ist“ (1963: 126).

Wenn sich das Schicksal der Seele verdankt, deren Ausdruck nach Aristoteles die Stimme ist, wenn also die Sprache das Schicksal erfindet und sich das Schicksal nicht bloß im gesprochenen Wort ausdrückt, dann rückt also die Sprache ins Zentrum von Cassirers Interesse. Sie avanciert zur besonderen Eigenart des Menschen. Mit der Analyse der Sprache, ihrem Wandlungspotential wie ihrem Beharrungsvermögen, ihren Strukturen, will sich Cassirer nicht zufrieden geben, geht es ihm auch nicht allein um eine Sprachphilosophie, sondern um eine Kulturtheorie. Auf dem Weg zu einer Lehre vom Menschen verfolgt er daher die symbolische Kraft der Sprache, ihre Ordnungen und ihr Ausdrucksvermögen in den verschiedenen kulturell prägenden Bereichen.

„Wenn alle Kultur sich in der Erschaffung bestimmter geistiger Bildwelten, bestimmter symbolischer Formen wirksam erweist, so besteht das Ziel der Philosophie nicht darin, hinter all diese Schöpfungen zurückzugehen, sondern vielmehr darin, sie in ihrem gestaltenden Grundprinzip zu verstehen und bewusst zu machen. In dieser Bewusstheit erst erhebt sich der Gehalt des Lebens zu seiner echten Form. Das Leben tritt aus der Sphäre des bloß naturgegebenen Daseins heraus: Es bleibt ebenso wenig ein Stück dieses Daseins, wie ein bloß biologischer Prozess, sondern es wandelt und vollendet sich zur Form des 'Geistes'“ (2001 b: 49).

Ausgehend von der Symboltheorie muss eine Anthropologie dem Menschen nicht mehr ein inhaltlich bestimmtes Wesen attestieren. Der Mensch besitzt keine einfache Substanz, die sich irgendwo fixieren ließe und derart die Einheit der Menschheit bzw. der Kultur garantieren würde. So einfach gelangt man vom Symbol nicht zur Versöhnung.

Im Gegenteil, wenn die funktionale, schöpferische Dimension des Symbols den Menschen kennzeichnet, kann sich diese Eigenart in unterschiedlichen kulturellen Bereichen und auch in gegensätzlichen Weisen äußern. Die Bestimmung des Menschen als symbolisches Wesen lässt nicht nur gezwungenermaßen kulturelle Vielfalt und unterschiedliche Lebensformen zu. Sie fordert sie geradezu heraus. Denn die Einheit der Symbolik präsentiert sich als Einheit von Gegensätzen. Gerade in dieser Hinsicht erweist sich die Symbolik im Sinne der Wesensbestimmung des Menschen als überlegen gegenüber kulturellen Bereichen wie Mythos und Religion, aber auch Naturwissenschaft (vgl. Schönherr-Mann 2011: 361).

Die andere Seite der Politik

Theorien kultureller Konstruktion des Politischen

Hofmann, W.; Martinsen, R. (Hrsg.)

2016, VI, 264 S. 5 Abb., 3 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-09936-7