

## Noch eine Erbschaft Hegels

### Der geistesgeschichtliche Kontext der Kulturphilosophie<sup>1</sup>

Gerald HARTUNG (Berlin)

Wie steht es um das Erbe der Hegelschen Philosophie? Die Antwort muss lauten: Es sieht insgesamt schlecht aus, sieht man einmal von den verdienstvollen Bemühungen um die Erbschaft Hegels für die theoretische, vornehmlich analytische Philosophie der Gegenwart ab.<sup>1</sup> Das ist aber nur die eine Seite der Problemstellung. Hegel ist nicht nur der Theoretiker wissenschaftlicher Erkenntnis, vielmehr liefert er eine Theorie der Wirklichkeitserkenntnis insgesamt. Unsere Schwierigkeiten mit Hegel betreffen diesen Zug auf Ganze, also sowohl die Grundlagen seines Systems und als auch die Einheit desselben – und damit auch die auf so merkwürdig-prägnante Weise sprachlich verfasste Einheit von Gegenstand und Form. Mit diesem Befund stehen wir seit mehr als anderthalb Jahrhunderten nicht allein. „Noch nie gab es ein System, in welchem sich Methode und Resultat, das Princip der Form und der Ursprung der Sache so eng vereinigt hätten als bei Hegel“ – das sagt anerkennend Friedrich Adolf Trendelenburg, ein Hegel-Kritiker der ersten Stunde.<sup>2</sup>

Diese anderthalb Jahrhunderte sind für uns in geistes- wie auch sozialgeschichtlicher Hinsicht interessant, markieren sie doch den Rahmen, in dem die Frage nach der Erbschaft Hegels zu stellen ist.<sup>3</sup> Reinhart Koselleck hat auf den Zusammenhang zwischen der Dynamisierung der sozialen Lebenswelt auf der einen und der nacheilenden Erschließung der geschichtlichen Welt durch die Geschichtswissenschaftler und -philosophen des 19. Jahrhunderts auf der anderen Seite hingewiesen.<sup>4</sup> Am nachhaltigsten erweist sich hier ein Perspektivenwechsel, der mit der Auflösung des sozialen und geschichtlichen Kontinuums einhergeht und – unter den Bedingungen eines zunehmend säkularen Weltverständnisses – von der Zukunft nicht die Erfüllung eines Sinnes erwartet, der in den geistig-sozialen Institutionen (z. B. Sprache, Recht, Sitte) immer schon mittransportiert wird. Von der Zukunft wird fortan erwartet, dass sie anders sein wird und dass der zeitliche Erfahrungsrhythmus wechselt. Anders gesagt: es wird eine abrupte Beschleunigung in einen neuen Erfahrungshorizont erwartet.

Diesen Perspektivenwechsel zeichnet aus, dass die Bereitschaft zur Verabschiedung der Geschichtsphilosophie zwar gegeben ist, dieser Abschied aber nicht konsequent vollzogen wird.<sup>5</sup> Zwar gewinnt für mehr als hundert Jahre der Prozess einer voranschreitenden Säkularisierung und Rationalisierung unseres Weltbildes immer mehr an Fahrt, aber zuletzt müssen

---

<sup>1</sup> Ich möchte mich bei den Kollegen des *Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, insbesondere Gerhard Kruip und Ian Kaplow bedanken, die mir durch ein zehnmonatiges Fellowship die Möglichkeit eröffnet haben, mein Forschungsprojekt über die Grundlinien der Kulturphilosophie ein gutes Stück voranzutreiben. Meinem Kollegen, Michael Hauskeller, danke ich für anregende Debatten und vieles mehr. Der vorliegende Beitrag selbst basiert auf einem Vortrag, den ich auf Einladung des Philosophischen Seminars der Universität Bonn am 21.04.2005 gehalten habe. Jörn Müller möchte ich nachdrücklich für die Einladung und den Bonner Kollegen Christoph Horn und Theo Kobusch für die anregende Diskussion danken.

<sup>2</sup> Vgl. Halbig / Quante / Siep (2004); insbes. die Einleitung: 7–20.

<sup>3</sup> Vgl. Trendelenburg (1842), 405.

<sup>4</sup> Vgl. Habermas (1988), insbes. 9–58.

<sup>5</sup> Vgl. Koselleck (1979), 176–207.

<sup>6</sup> Vgl. Marquard (1982). Marquard spricht explizit von „Vorbereitungen“ zum Abschied von der Geschichtsphilosophie.

wir feststellen, dass in all dem Gerede von der so genannten Post-Histoire oder Post-Moderne vor allem ein großes rhetorisches Kalkül im Spiel war. Denn es zeigt sich vielmehr, dass im Voranschreiten ihrer eigenen Aufhebung als einer bloß geschichtlichen Momentaufnahme die ‚Moderne‘ in den Zustand einer konstitutiven Krisis gerät – und in ihr verbleibt.<sup>6</sup> Statt Verabschiedung geht es dabei vielmehr um ein Festhalten an vermeintlich Überkommenem und dadurch entsteht eine ganz andere Problemlage. Denn jeder Versuch des Sich-Festhaltens an irgendwelchen geistigen Formen oder sozialen Realitäten – sei es ein bestimmtes Sprachniveau, ein bestimmtes Set an gültigen Rechtsnormen oder verbindliche sittliche Standards oder gar sozial-ökonomische Strukturen – erweist sich in einem radikalen Sinne als bloß vorläufig. Dieses Spannungsverhältnis zwischen der Vorläufigkeit und Vielfalt von Sinnkonzepten einerseits und dem trotzigen Festhalten an der Vorstellung, dass im Wandel etwas beharren wird, gehört zur Signatur der ‚Moderne‘ selbst. Die Krisis wird erfolgreich auf Dauer gestellt.

In diesem Gemengelage einer auf Dauer gestellten Krisis, das zu einer umfassenden geistes- und sozialgeschichtlichen Analyse herausfordert, interessiert mich lediglich ein Aspekt: Wie ist es um eine Theorie der Wirklichkeitserkenntnis bestellt, die es unternimmt, die geistigen Formen in ihrem Wandel begreifen zu können? Denn das ist das Projekt Hegels und die philosophische Disziplin, die sich dieses Projekts annehmen wird, heißt seit dem frühen 20. Jahrhundert ‚Kulturphilosophie‘. Allerdings muss hier erst eine Verbindung geknüpft und daran erinnert werden, dass die Herkunftsgeschichte der Kulturphilosophie Teil der Prophezeiung Wilhelm Diltheys ist, die sich auf eine Wiederkehr und kritische Auseinandersetzung mit der Hegelschen Fragestellung bezieht: „[...] und die Zeit kommt heran, in welcher auch sein Versuch, einen Zusammenhang von Begriffen zu bilden, der den unablässigen Strom der Geschichte bewältigen kann, gewürdigt und verwertet werden wird.“<sup>7</sup>

Die Entstehungs- und Herkunftsgeschichte der ‚Kulturphilosophie‘ steht in diesem Zeichen der Erbschaft Hegels: Es geht um eine Diagnose und Überwindung der Krise zugleich, es geht – noch einmal – um die Bestimmung des Ganzen menschlicher Wirklichkeitserkenntnis. Wo es aber ums Ganze geht, da sind die Konturen und Grenzen unscharf. Damit hängt auch zusammen, dass ihr Titel, wie Ernst Cassirer hervorhebt, durchaus fragwürdig ist.<sup>8</sup> Ja, die Fragwürdigkeit ist selbst ein Aspekt, der eine ganz bestimmte Konstellation der Denkbewegungen im zurückliegenden Jahrhundert markiert: die Grenzziehung zwischen partikularistischen und universalistischen, organologischen, idealistisch- konstruktiven oder konstruktivistischen Theorien der menschlichen Kulturwelt.

### *1. Im Schatten Hegels – Das Problem des objektiven Geistes*

Den Kontext der Kulturphilosophie mit Hegel zu eröffnen, macht deshalb Sinn, weil Hegel bekanntlich auf die sozialen und geistigen Umwälzungen seiner Zeit eine Antwort gefunden hat, die für eine Theorie der Moderne geradezu paradigmatisch ist. Ich spreche von seiner

<sup>6</sup> Vgl. Barash (2004). Ich danke Jeffrey Barash für die vielfältigen Hinweise, die ich seinem Buch entnehmen konnte. Tatsächlich wird es für zukünftige Arbeiten zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts darum gehen, „la complexité du lien entre théorie politique et réflexion sur l’histoire“ immer wieder neu zu vermessen. Dies gilt auch für die vorliegende Studie.

<sup>7</sup> Vgl. Dilthey (1981), 137.

<sup>8</sup> Vgl. Cassirer (1939), 3: „Von all den einzelnen Gebieten, die wir innerhalb des systematischen Ganzen der Philosophie zu unterscheiden pflegen, bildet die Kulturphilosophie vielleicht das fragwürdigste und das am meisten umstrittene Gebiet. Selbst ihr Begriff ist noch keineswegs scharf umgrenzt und eindeutig festgelegt.“

„Theorie des objektiven Geistes“. Dilthey hat als erster im Jahr 1910, nach einer langen Phase der verzerrten Rezeption Hegels, von Hegels „genialer Leistung“ für das Verständnis der geistigen Welt gesprochen und prophezeit, dass seine Leistung in naher Zukunft gewürdigt wird.<sup>9</sup>

Tatsächlich hat es nicht sehr lang gedauert, denn schon wenige Jahre später spricht Erich Rothacker davon, dass es Hegel vorbildlich gelungen sei, „den ganzen Reichtum der geistigen und geschichtlichen Welt [...] in ein verblüffend einfaches, genial konzipiertes Schema“, nämlich die Denkfigur des objektiven Geistes, zusammenzufassen.<sup>10</sup> Und Hans Freyer weist in seiner *Theorie des objektiven Geistes* von 1923 darauf hin, dass die Hegelsche Philosophie des Geistes „formales Vorbild schlechthin“ für jeden Neuanatz einer Kulturphilosophie ist.<sup>11</sup>

Nicolai Hartmann hingegen spricht in einem doppelten Sinne sowohl von Hegel als „Entdecker des objektiven Geistes“ als auch von seinem „Entdeckerirrtum“, von der richtig geschauten Sache und der verstellenden metaphysischen Konstruktion. Gerade für Hegel gilt diese nahezu tragikomische Dopplung: „Die großen Entdecker wissen es selten, was sie entdecken. Wie Kolumbus Neuland fand und es nicht wußte, so die Sucher und Finder des Geistes erst recht. [...] Es ist immer das alte Spiel, man zieht aus, eine Eselin zu suchen, und findet ein Königreich. Viel häufiger gewiß ist das Umgekehrte, aber die Geschichte verzeichnet es nicht.“<sup>12</sup>

Auch andere Marburger setzen sich schon vorher und annähernd gleichzeitig verstärkt mit Hegel auseinander. So steht Hermann Cohens Projekt einer „Psychologie der Einheit des Kultur-Bewußtseins“<sup>13</sup> gleichsam im Schatten der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* – da verrate ich nichts Neues, jedenfalls hat das Franz Rosenzweig schon gesehen, als er in seiner Einleitung zu Cohens letztem, posthum erschienenen Buch *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* anmerkt, dass „der unbewußte [...] und wirklich geniale Hegelianismus dieses Neukantianers [...] in dieser Psychologie des objektiven Geistes“ zu einer Hegel vergleichbaren Tat geführt hätte – wenn er sie geschrieben hätte.<sup>14</sup>

Für einen anderen Cohen-Schüler, Ernst Cassirer, lässt sich dies auch zeigen, obwohl seine Nähe zur Hegelschen Philosophie oder gar Berührungspunkte mit den angeführten Denkern bisher kaum untersucht wurden. Dabei findet die Auseinandersetzung mit Hegel an prominenter Stelle statt, und zwar in der so genannten „Einleitung und Problemstellung“, im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* von 1923. Dort heißt es: „Die Forderung, das Ganze des Geistes als konkretes Ganze zu denken, also nicht bei seinem einfachen Begriff stehen zu bleiben, sondern ihn in die Gesamtheit seiner Manifestationen zu entwickeln, hat Hegel mit einer Schärfe, wie kein Denker vor ihm, gestellt. Und doch soll andererseits die Phänomenologie des Geistes, indem sie diese Forderung zu erfüllen strebt, damit nur der Logik den Boden und den Weg bereiten. Die Mannigfaltigkeit der geistigen Formen, wie sie die Phänomenologie aufstellt [...]. So reich und vielgestaltig sie ihrem Inhalt nach ist, so untersteht sie doch ihrer Struktur nach einem einzigen und im gewissen Sinne einförmigen Gesetz – dem Gesetz der dialektischen Methode.“<sup>15</sup> Diese Kritik Hegels motiviert Cassirer, das eigene Programm einer Philosophie der geistigen Formen als Konsequenz der Hegelschen Problemstellung einzuführen.

Alle genannten Gelehrten haben folgendes gesehen – wenn auch unterschiedliche Konsequenzen daraus gezogen: Hegels Antwort auf die Fragen der Zeit ist deshalb verblüffend

<sup>9</sup> Vgl. Dilthey (1981), 137.

<sup>10</sup> Vgl. Rothacker (2 1930), 9.

<sup>11</sup> Vgl. Freyer (2 1934), 13.

<sup>12</sup> Vgl. Hartmann (1933), 170.

<sup>13</sup> Vgl. Cohen (2 1907), 636.

<sup>14</sup> Vgl. Rosenzweig (1924), XIX. Vgl. auch Liebeschütz (1971), 164 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Cassirer (10 1994a), 15.

und geradezu genial, weil er die Umwälzungen der Epoche – auf den Ebenen individueller und institutioneller Kulturkräfte – als Ausdruck einer Gesamtbewegung betrachtet. Er beschreibt die Selbstbewegung des Geistes und spricht von der Idee der Freiheit als Prinzip geschichtlicher Entwicklung. Alles, was geschieht, um diese Idee zu realisieren, also soziale Wirklichkeit werden zu lassen, geschieht mit Notwendigkeit. Wo aufgeregte Zeitgenossen radikale Brüche vermuten, da bietet die Geschichte des Geistes – in der Hegelschen Darstellung – das Bild einer organischen Entfaltung des genannten Prinzips.

Dieses Bild organischen Werdens einerseits und der prinzipiell konstruktive Zug der Darstellung andererseits stellen für Hegel selbst kein Problem dar, da die dialektische Methode alle Spannungen überdeckt.<sup>16</sup> Schon seine ersten Kritiker haben hier den zentralen Punkt der Auseinandersetzung gesehen. Karl Marx hat in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* darauf hingewiesen, dass die Begriffslogik die Erfahrung der Wirklichkeit – in diesem Fall: der sozialen Realität – verfehlt, weil „nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Logik [...] das wahre Interesse“ ist.<sup>17</sup> Andere Kritiker heben hervor, dass der immanente Zusammenhang, der die Selbstentwicklung des Begriffs aus den durchaus extensiv behandelten Erfahrungszusammenhängen behauptet, bloßer Schein ist. Der eingangs erwähnte Trendelenburg schreibt in seiner Abhandlung *Die logische Frage in Hegel's System* von 1842: „Wer hat nicht in den Vorlesungen Hegels erfahrungsmäßiges Wissen bestaunt. Und Niemand behauptete, dass Hegel gemeint habe, der Philosoph solle die Welt ‚aus den Fingern saugen‘.“<sup>18</sup> Daher rühren die Zumutungen dieses philosophischen Systems, daher auch der Anlass, die Spannungen zwischen Form und Sache als Widerspruch zu begreifen. Denn das Verhältnis von Methode und Erfahrungsgegenstand und damit das Verhältnis von konstruktivem Zugriff und organischem Bild in der Gegenstandsdarstellung erscheint allen Hegel-Kritikern, gleich welche politische Option sie vertreten, weitgehend ungeklärt. Dabei bleibt festzuhalten, dass beide Aspekte – der organische wie auch der konstruktive – in Hegels System angelegt sind; sie werden, durchaus ambivalent, die Entstehung der Kulturphilosophie im 20. Jahrhundert prägen.

## 2. Diltheys Rekurs auf Hegels Theorie des ‚objektiven Geistes‘

Dilthey bezieht sich unmittelbar auf Hegels Konzeption des „objektiven Geistes“. Objektiver Geist meint hier wie dort die „Form der Realität als einer von ihm [nämlich dem Geist] hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt“<sup>19</sup>. Offensichtlich ist hier der Geist oder die Idee der Freiheit selbst produktiv – unter den Bedingungen, die in der *Phänomenologie des Geistes* freigelegt wurden. Dabei ist auch mitgedacht, dass der Geist oder die Idee nur produktiv sein kann, weil eine Objektivation des zugrundeliegenden Lebensimpulses vorausgesetzt wird. Der Trick der Hegelschen Argumentation aber ist, dass diese Voraussetzung für uns keine Bedeutung hat, weil die Außenwelt für uns immer schon objektiviert, geformt ist. Es gibt keine Sphäre der Unmittelbarkeit des Lebensvollzugs diesseits, jenseits oder abseits unserer geformten Menschenwelt. Das ist – grob vereinfacht – der konstruktive Zug der Hegelschen Theorie des objektiven Geistes, so wie Dilthey ihn aufgreift.

Dilthey sucht allerdings den konstruktiven Aspekt der Hegelschen Theorie einzugrenzen. Zum einen will er das, was den objektiven Geist ausmacht – nämlich Sprache, Sitte, Religion

<sup>16</sup> Vgl. Hegel (1986), § 81, 172–176.

<sup>17</sup> Vgl. Marx (1988), 216.

<sup>18</sup> Vgl. Trendelenburg (1842), 411.

<sup>19</sup> Hegel (1986), § 385.

usw. – stärker an die Analyse der Erfahrungswelt binden – „Hegel konstruiert metaphysisch; wir analysieren das Gegebene“ –; zum anderen betont er, dass „dieser objektive Geist in sich eine Gliederung [enthält], welche von der Menschheit bis zu den Typen engsten Umfangs hinabreicht.“<sup>20</sup> Dabei bleibt er Hegel weitgehend verpflichtet: „Immer umgibt uns diese große äußere Wirklichkeit des Geistes. Sie ist eine Realisierung des Geistes in der Sinnenwelt vom flüchtigen Ausdruck bis zur jahrhundertelangen Herrschaft einer Verfassung oder eines Rechtsbuchs. Jede einzelne Lebensäußerung repräsentiert im Reich des objektiven Geistes ein Gemeinsames.“<sup>21</sup>

Die Welt des objektiven Geistes, dieses allgemeine Kulturbewusstsein ist nach Diltheys Auffassung etwas anderes als das Chaos singulärer Erlebnisse und auch mehr als deren bloße Summe; sie ist die Sinneinheit einer Welt, die sich in jedem Akt des Erlebens und Verstehens konstituiert. Weil nun aber jedwedes Erleben und Verstehen perspektivisch und geschichtlich ist, wird die Frage virulent, welche Instanz – doch wohl diesseits einer metaphysischen Konstruktion – für die Analyse der schlichten „Gegebenheiten“ sinnverbürgend ist. Dilthey behauptet: Gegebenheiten sind Objektivationen des Lebens, die Sinnproduktion liegt also auf Seiten der Formung. „Alles Gegebene ist hier hervorgebracht, also geschichtlich; es ist verstanden, also enthält es ein Gemeinsames in sich; es ist bekannt, weil verstanden, und es enthält eine Gruppierung des Mannigfaltigen in sich, da schon die Deutung der Lebensäußerung im höheren Verstehen auf einer solchen beruht.“<sup>22</sup>

Wo genau aber liegt der Grund dieser Formung und Gruppierung? Wieso formt sich das Bild der geschichtlichen Welt zu einem organischen Ganzen? Dilthey spricht in seiner berühmten *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) noch vom „lebendigen Zusammenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit“ und strebt eine „Erkenntnis des Ganzen“<sup>23</sup> derselben an. Auch in späteren Jahren führt er noch den „immanent-teleologischen Charakter der geistigen Wirkungszusammenhänge“<sup>24</sup> an. Dabei bleibt die Frage nach einer Basisstruktur des objektiven Geistes, die in ihren dauernden Produkten – Sprache, Sitte, Religion usw. – enthalten ist, unbeantwortet. Liegt das Gewicht der Argumentation tatsächlich allein auf der konstruierenden, formenden Seite? Oder gibt es eine Ordnung der Gegebenheiten selbst, einen organischen Zusammenhang, der die geistige Welt aufrufen lässt und dadurch stabilisiert? Dilthey kann mit beiden Überlegungen etwas anfangen, wie seine Arbeiten zur Philosophie des Lebens und zum Thema „Weltanschauung“ zeigen.<sup>25</sup> Das Grundproblem der Theorie des objektiven Geistes wird allerdings auf diesem Weg nicht gelöst.

### 3. Rothackers Konzeption der Geisteswissenschaften

Die Weichenstellung Diltheys war folgenreich, wie wir z. B. anhand der Lektüre von Rothackers immer noch lesenswerter Studie *Einleitung in die Geisteswissenschaften* von 1919 sehen können. Hier treten ein methodologischer und weltanschaulicher Aspekt seiner Hegel-Lektüre nebeneinander: Das von Hegel initiierte Projekt der Geisteswissenschaften – „so leitet die Geschichte des Hegelschen Systems in die Geschichte der Geisteswissenschaften selbst hinüber“<sup>26</sup> – richtet sich einerseits gegen die Ausdifferenzierung der Einzeldisziplinen und

<sup>20</sup> Vgl. Dilthey (1981), 180–185; hier: 183.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 178.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 180.

<sup>23</sup> Vgl. Dilthey (9 1990), 95.

<sup>24</sup> Vgl. Dilthey (1981), 187.

<sup>25</sup> Vgl. Hartung (2004a).

<sup>26</sup> Vgl. Rothacker (2 1930), 8.

es bietet andererseits die Folie, um die Aufgabe einer deutsch-nationalen Selbstbesinnung formulieren zu können.

Und zwar folgendermaßen: Nach Rothackers Auffassung können wir im Rückgriff auf Hegel lernen, wie in einer „Theorie des objektiven Geistes“ die Konstruktion eines Zusammenhangs der geisteswissenschaftlichen Disziplinen erfolgen muss; zum anderen können wir aber eher von der historischen Schule des 19. Jahrhunderts lernen, wie wir mit dieser Theorie die moderne Kulturwelt selbst verstehen können. Denn die Vertreter der historischen Schule – von Ranke bis Dilthey – machen klar, so Rothacker, dass der Geist als Prinzip geschichtlicher Entwicklung nur hervorbringen kann, was ihm vorausliegt; gemeint ist das „Leben“ je spezifischer Völker, und zwar als ein „reichgegliederter Komplex weltanschaulicher Tendenzen von ganz charakteristischer Färbung.“<sup>27</sup>

Die Realität des Geistes – als Sprache, Sitte, Recht, Religion usw. – ist dann nichts anderes als der jeweilige „Volksgeist“, also eine organische Lebens-Einheit von Individuen. Diese Einheit liegt dem Einzelnen voraus – und zwar in einem durchaus onto-biologischen Sinne. Stärker formuliert: „Wo die Schönheit der Totalität und des Organismus erlebt ist, scheint jedes isolierte Phänomen entwertet.“<sup>28</sup> Wird das Volk als organisch gewachsene geistige Einheit verstanden, dann zählt das Individuum nicht viel.

Diese Rede von der „Totalität des Volksgeistes“ weist auf ein dezidiert anti-modernes Programm hin; es geht um eine Verlangsamung der Bewegungen innerhalb der geschichtlichen Welt und eine Abwehr zunehmender Pluralisierung – zuerst als Theorie der Geisteswissenschaften, dann in der Weiterentwicklung als anthropo-biologisches, zeitweilig auch als rasen-biologisches Konzept innerhalb einer Kulturtheorie.<sup>29</sup> Wie weit das auch immer gehen mag, für den Zusammenhang, der hier von Interesse ist, bleibt folgendes festzuhalten: Rothacker spielt den Hegel der Volksgeist-Lehre (der *Geschichtsphilosophie*) gegen den Hegel der Theorie vom objektiven Geist (der *Phänomenologie* und *Enzyklopädie*) aus. Pointiert gesagt: Er präferiert in seiner Hegel-Lektüre die Sphäre des Partikular-Menschlichen gegenüber der Sphäre des Allgemein-Menschlichen, während Dilthey beide Momente, wenn auch vergeblich, versucht hat zusammenzudenken.

#### 4. Freyers Theorie der Kultur

Hans Freyers Abhandlung *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* von 1923, ist bis 1934 in drei Auflagen erschienen. Freyer versucht, auf dem Boden der Hegelschen Theorie, die Kultursoziologie und -philosophie als Wirklichkeitswissenschaft zu etablieren. Er erkennt, dass der Gesamtaufbau der Hegelschen Philosophie, „die zentrale Metaphysik zerbrochen, der Zauber der dialektischen Methode unrettbar entlarvt“ ist.<sup>30</sup> Eine Konsequenz ist, dass die Spannungen der geschichtlichen Welt, die Hegel in seiner Theorie zusammengezwungen hat, wieder hervortreten. Die Aufgabe bleibt: Freyer spricht von der „Glut einer neuen Gesamtphilosophie“, die sich „an den gewaltigen Spannungen der geschichtlichen Welt“ entzündet.<sup>31</sup>

Auch die Kulturphilosophie Freyers hat, wie diejenige ihrer Vorgänger, einen doppelten Aspekt. Neben die Analyse der Gegebenheiten – Freyer entwickelt die wirklichkeitserschlie-

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 69.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 70.

<sup>29</sup> Vgl. Böhnigk (2002).

<sup>30</sup> Vgl. Freyer (3 1934), 13.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 14.

Benden Kategorien des objektiven Geistes: Gebilde, Gerät, Zeichen, Sozialform, Bildung – tritt die konstruktive Arbeit. Programm ist dabei, näher als Dilthey an die „Gegebenheiten“ heranzurücken und den Strukturzusammenhang kultureller Wirklichkeit (nicht nur der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis) zu bestimmen. Damit ist eine entscheidende Weiche gestellt, denn Freyer geht davon aus, dass die Wirkungszusammenhänge in der geistigen Welt – die Entstehung und Weiterentwicklung von Sprache, Recht, Sitte usw. und ihre Wechselwirkungen – in der natürlichen Gliederung sozialer Gefüge begründet sind. Er spricht von der „Gesamtkultur“ als höherer Ganzheit in der Welt des objektiven Geistes und geht dabei sowohl vom „Menschentum“ als auch vom „Kulturvolk“ aus.

Sobald es aber darum geht, die Strukturen der geschichtlichen Welt, ihre natürliche Gliederung und ihr Entwicklungsmuster, zu begreifen, kommt er zu dem Schluss, dass eine Kultur immer eine „bestimmte Menschengemeinschaft“ ist. „Dies komplizierte Gewebe also aus subjektivem und objektivem Geist, dies Ineinander von schöpferischen und empfangenden Akten, dieses Leben mit objektiv-geistigen Formen und dieses Getragensein gegenständlicher Bedeutungen von subjektivem Seelentum meinen wir, wenn wir sagen, ‚eine Kultur‘.“<sup>32</sup> Unter den spezifischen Bedingungen moderner Kultur, die Freyer im Gegensatz zu Rothacker gar nicht leugnet, gilt es, Vermittlungen der Gegensätze zu finden – und zwar nicht zu konstruieren, sondern aufzufinden. Das kann nur gelingen, wenn die Bezugseinheit ein bestimmtes Volk und nicht das „Kulturmischesch“<sup>33</sup> der Moderne ist. Insbesondere in diesen Randbemerkungen erweist sich die Theorie Freyers als konservativ, das heißt sie ist von einem starken Vorbehalt gegen die pluralistische Situation der Moderne geprägt – wie auch die Institutionenlehre von Freyers bedeutendstem Schüler, Arnold Gehlen.

Was ist nun nach Freyers Ansicht das Einheitsprinzip einer jeweiligen Kultur? Er spricht von einem „Apriori des Aufbaus der geschichtlichen Welt“ im Sinne einer „Komplexanschauung“<sup>34</sup> und eines „weltanschaulichen Sinngehalts“.<sup>35</sup> Damit wird umschrieben, dass das Einheitsprinzip der Kultur vorgefunden wird und es zu den dringlichsten Aufgaben einer Kulturphilosophie als Wirklichkeitswissenschaft gehört, diese Basisstruktur begrifflich zu fassen. Sie muss demnach „die Tatsache voraussetzen, daß Leben einen objektiven Sinngehalt in sich tragen und aus seiner Aktualität objektivieren kann, und sie hat nach den Strukturen und Gesetzmäßigkeiten zu fragen, die unter diesen Bedingungen gelten.“<sup>36</sup>

Wie das im Einzelnen auszusehen hat, das gibt Freyer nicht an. Er spricht lediglich davon, dass die Frage nach der Einheit einer Kultur ein „metaphysisches Problem“ benennt. Zur Erläuterung weist er auf eine Strukturgleichheit zwischen dem transzendentalen Apriori Kants und seinem „weltanschaulichen Apriori“ hin: Wirklichkeit ist nur möglich, so heißt es bei ihm, wenn es apriorische Sachverhalte gibt, die den Charakter von „wesenhaften Strukturen der gegenständlichen Welt“ haben.<sup>37</sup>

Freyer geht es in seiner Rede vom weltanschaulichen Apriori um den Nachweis, dass die Gebilde des objektiven Geistes – Sprache, Sitte usw. – in der sozialen Wirklichkeit „aufruhen“. Gemeint ist hier eine ontische Basis der Institutionen, in denen sich der objektive Geist mani-

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 135.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 131.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 12.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 129.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 133.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 139. Diese Lesart des Kantischen Apriori gehört in den Zusammenhang einer Diskussion, die mit der Fischer-Trendelenburg-Debatte um 1870 einsetzte und unter anderen Vorzeichen noch die Heidegger-Cassirer-Debatte in Davos und anlässlich von *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) – Cassirers lange Rezension erschien 1931 – bestimmt hat. Vgl. für den geistesgeschichtlichen Hintergrund Köhnke (1993), 257–272.

festiert. Die Grundlegung dieser Lehre des „Aufruhens“ findet sich in Max Schelers Abhandlung *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* aus dem Jahre 1921. Im Gegensatz zu Scheler – auf den ich hier nicht eingehen kann – tendiert Freyer dazu, das Aufruhen der geistigen Formen auf einer natürlichen und sozialen Seinsbasis als einseitiges Determinationsverhältnis, als Schicksalszusammenhang zu deuten. „Und wenn uns aus der Philosophie des Lebens und des Geistes (aus Tiefen also, die hier nicht zu eröffnen sind) die Überzeugung zuströmt, daß objektiver Geist nicht eine äußerlich aneinandergereihte oder zweckhaft zusammengehaltene Summe von Formen, sondern ein im Inneren des Menschentums gründendes Schicksal ist, so tritt [...] ein metaphysischer Grund hinzu und befestigt unseren Glauben: daß es eine tiefste Einheit des menschlichen Gehalts ist, die den Sinn einer Kultur ausmacht.“<sup>38</sup>

Die hier fehlende Eindeutigkeit und offensichtliche Indifferenz in weltanschaulichen Fragen und metaphysischen Vermutbarkeiten macht die Theorie Freyers – und später auch die Gehlens – fragwürdig. Was immer die tiefste Einheit des menschlichen Gehalts in theoretischer Hinsicht sein mag – es kommt in praktischer Absicht darauf an, ob sie eine inklusive oder exklusive Einheit darstellt.

### 5. Hartmann und das Problem des geistigen Seins

Nicolai Hartmanns Abhandlung *Das Problem des geistigen Seins* aus dem Jahr 1932 ist ein herausragendes philosophisches Werk, dem bisher eine angemessene Rezeption versagt geblieben ist. Dabei ist es so, dass dort, wo Diltheys Werk unvollendet blieb und andere Denker vermeintlich zu tief (wie Heidegger) oder zu kurz (wie Spengler) gegriffen haben, von Hartmann „zum ersten Male wieder seit Hegel“ – wie es in der Verlagsankündigung von De Gruyter heißt – „der grandiose Versuch gemacht wird, [...] eine Phänomenologie der gesamten geistigen Welt zu geben.“

Im Hinblick auf unser Thema ist entscheidend, dass Hartmann das Grundproblem einer Theorie des objektiven Geistes anpackt und eine umfassende Bestimmung des „Aufruhens“ geistigen Seins gibt, die bedenkenswert ist. Ausgehend von einem ontischen Schichtenmodell – anorganisch, organisch, seelisch, geistig – wird von ihm dargelegt, dass niedere Schichten die höheren tragen, aber nicht determinieren. „Wie sehr man sie [die Geistesphänomene] auch durchanalysiert, man findet stets spezifisch geistige Komponenten, die sich in keiner Weise auf Seinsformen ungeistiger Art reduzieren oder aus ihnen allein verstehen lassen.“<sup>39</sup> Geistiges Sein kann z.B. nicht seine Bedingtheit als organisches Sein (Zeitlichkeit, Endlichkeit, Zerstörbarkeit) aufheben, da dies seine Wirklichkeitsbedingungen ausmacht, aber es ist dennoch mehr als eine bloße „Komplexion aus“ ihm. Die Ansicht, dass das Sein das Bewusstsein bestimmt, hat ja ihre beschränkte Richtigkeit, doch als Erklärungsmodell geistiger Prozesse ist sie nach Hartmanns Ansicht eine schlichte Dummheit. Umgekehrt gilt ihm auch die idealistische Position als haltlos und wird ebenfalls im Kapitel mit dem treffenden Namen „schiefe Definitionen“ behandelt. Ein Ausweg aus diesen Schiefen bietet allein die Anerkennung der Tatsache, dass wir es bei unserem Thema mit komplexen Wechselwirkungsverhältnissen zu tun haben.

Und das hat Hegel, wie Hartmann anmerkt, zum Teil erkannt. Somit gehört er nicht zu den tragikomischen Gestalten der Philosophiegeschichte, die auszogen ein Königreich zu entdecken und mit einem Esel heimkehrten. Aber er hat doch, zumindest das, den neuen Besitz

<sup>38</sup> Vgl. Freyer (1934), 146.

<sup>39</sup> Hartmann (1933), 53.



nicht richtig vermessen. Insbesondere seine Vermischung von „echtem Erschaute[m] und reell Erfaßtem [...] mit Konstruiertem und dialektisch Erdichtetem“ macht die Auseinandersetzung mit seiner Theorie schwierig.<sup>40</sup>

Diesseits einer Hegel zuzurechnenden metaphysischen Vorbelastung geht es um die Frage, wie die Art des Bestehens, das Wirklichsein des objektiven Geistes zu begreifen ist. Die Analyse muss alle seine Gebiete, d. h. Recht, Sitte, Sprache, politisches Leben, Wissen, Kunst usw. als Inhaltsgebiete eines objektiven, geschichtlichen Geistes umfassen. Im Aufweisen ihrer Geschichtlichkeit – also: Variabilität und Vergänglichkeit – muss ihre besondere Seinsweise fassbar werden. Dabei ist folgendes zu berücksichtigen, die Relation zwischen den genannten Inhaltsgebieten, dem objektiven Geist und seinen tragenden Schichten betreffend. Der objektive Geist ist einerseits kein idealistisches Konstrukt, denn er besteht nie ohne ein Kollektivum von Menschen. Obwohl er aber mit diesem Kollektivum in geschichtlicher Perspektive steht und fällt, ist er mit ihm nicht identisch. Statt einer Summe oder eines Aggregats von Individuen ist er lediglich ein Aggregat von Formen – und zwar im Sinne einer „vielfachen Mannigfaltigkeit“.<sup>41</sup> Das heißt auch, dass die Metapher des „Organischen“ nicht trägt, „denn der Organismus ‚besteht‘ immer ‚aus‘ Zellen, wenschon er mehr ist als ihre Summe, der Gemeingeist [= der objektive Geist] aber ‚besteht‘ nicht aus Personen, und das ist sein Unterschied von der ‚Gemeinschaft‘. Er wächst nicht mit der Vermehrung der Individuen, schrumpft nicht mit ihrer Abnahme. Die größere Zahl bietet ihm nur die größere Chance der Entfaltung [...] Er wandelt sich zwar seinerseits auch, aber sein Wandel ist ein anderer als die Folge der Generationen, ein anderer auch als die der Kollektivganzheiten.“<sup>42</sup>

Damit wendet sich Hartmann gegen die Vertreter einer organischen Kulturtheorie, aber auch gegen Freyers These von der Eigenständigkeit des objektiven Geistes, der sich schicksalhaft von ihrem Schöpfer abkoppeln kann. In der Perspektive des Getragenseins und der bloß geschichtlichen Existenz gibt es weder das eine noch das andere: der objektive Geist steht weder hinter den Individuen, noch ist er aus ihnen zusammengesetzt; er ist nicht das Prinzip des Geschichtsprozesses und gehorcht auch nicht einem teleologischen Impuls. Vielmehr ist er ‚in‘ den Individuen, ist ontisch sekundär, ist getragener Geist und lediglich Träger des Geschichtsprozesses.<sup>43</sup> „Mit dem Gesagten werden aus dem Begriff des objektiven Geistes alle diejenigen Momente ausgeschaltet, die dem Phänomen nicht gerecht werden, sei es, daß sie seinen Gehalt überschreiten, wie die Hegelschen, sei es, daß sie an ihn nicht heranreichen. Objektiver Geist ist weder eine Substanz hinter dem Geistesleben einer Menschengemeinschaft noch auch eine bloße Summe der Individuen; er ist auch weder ein bloßer Typus des geistig Gemeinsamen noch ein bloßes Geistesprodukt. Sondern er ist das Geistesleben in seiner Ganzheit, wie es geschichtlich in einer jeweilig bestehenden, durch Zeitgenossenschaft und Lebensgemeinschaft verbundenen Menschengruppe sich herausbildet, entwickelt, zur Höhe gelangt und niedergeht.“<sup>44</sup>

Mit der Übersetzung des Begriffskonzepts ‚objektiver Geist‘ in die Formel vom „Geistesleben in seiner Ganzheit“ markiert Hartmann Nähe und Distanz zur Theorie Hegels. Entscheidend ist sein Festhalten an der grundlegenden Beobachtung Hegels, dass der objektive Geist für jeden Einzelnen sowohl im unmittelbaren Erleben als auch in der späteren Reflexion eine „Geformtheit der nächsten Außenwelt“ als Menschenwelt ist. Der Einzelne tritt in die Sphäre des objektiven Geistes nicht anders hinein als in die naturgeformte Welt. Sie erscheint für uns

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 171.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 165.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 166.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., 172 f.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 177.

jederzeit als der „eine Welt formende und in seinen Formen festhaltende Geist“,<sup>45</sup> obwohl wir in der Reflexion auf die Bedingungen eines solchen Geformtseins uns selbst als die formende Kraft begreifen können. Damit sprechen wir das Grundproblem des Objektivationsprozesses an, das nur bei Hegel prinzipiell als Geschichte der Befreiung beschrieben wird, *nach* ihm aber als Spannungsverhältnis von Formung und Geformt- respektive Entfremdet-Sein markiert wird.

Diese Überlegungen gehören zum Argumentationsarsenal der Ideologie- und Kulturkritik der Nachhegelschen Epoche. Ihre letzte Konsequenz zeigt sich in dem, von den Soziologen Peter Berger und Thomas Luckmann analysierten Musterbild, dass „der Mensch [...] paradoxerweise dazu fähig [ist], eine Wirklichkeit hervorzubringen, die ihn verleugnet.“<sup>46</sup> Wird diese paradoxe Situation zum „stählernen Gehäuse“ oder zu einer Schicksalsmacht verklärt, dann bedeutet dies ursächlich, wie Hartmann trotz aller Nähe zu Hegel treffend anmerkt, dass die Sphäre des objektiven Geistes überschätzt wird.

Wer nämlich so argumentiert, der erkennt nicht – wie schon Hegel nicht erkannt hat –, dass die innere Grenze des objektiven Geistes beim Individuum liegt. Der personale Geist lässt sich nämlich nicht, gemäß der ontologischen Schichtenhypothese, in die höhere Seinsform des objektiven Geistes aufheben; hier zeigt sich, dass die Kategorien der Subjektivität, Bewusstheit, Personalität exklusiv auf Seiten des Individuums und unaufhebbar mit ihm verbunden sind. Nur der Einzelmensch ist ein verantwortliches Wesen, nur er hat Initiative und Entscheidungskraft. Nur er verfügt über Bewusstsein und nicht das von ihm geformte Gebilde der Sitte, des Rechts usw.

Hegels kategorialer Fehler ist es, dem objektiven Geist auf allen Inhaltsebenen – Recht, Sprache, Sitte – über die individuelle Sphäre zu stellen und damit sowohl die Theorien des objektiven Geistes als auch die ihnen auf dem Fuß folgende Ideologiekritik auf die falsche Spur gesetzt zu haben. Seine zwar konstruktive, in der Konsequenz aber ontologische Überhöhung des objektiven Geistes, führt zu der Konsequenz, dass er infallibel erscheint; nur das Individuum kann irren. Dieser Behauptung liegt nach Hartmanns Ansicht eine unzulässige metaphysische Substantialisierung des Geistbegriffs zugrunde.

Deshalb und wegen seiner praktischen Konsequenzen ist der Substanzgedanke gänzlich aufzugeben. Statt einer Substanz ist der objektive Geist eine „auf ruhende“ und sich dem Individuum „überbauende“ Ganzheit.<sup>47</sup> Das Geistesleben in seiner Ganzheit, als Ensemble kultureller Formungen, ist ein merkwürdiges „Zwischenreich“, so würde Herder sagen. Hartmanns Leistung ist es, dieses Zwischenreich aus allen Verrechnungen weltanschaulicher Art herausgenommen und als ein geschichtliches Gebildes dargestellt zu haben. Hierzu gehört auch – und zwar im deutlichen Gegensatz zu Hegel – die Freilegung verantwortlicher Individualität, ohne die eine liberalistisch-konstruktive Kulturphilosophie nicht zu denken ist. Denn wieviel Vernunft und ethische Potenz in der Geschichte herrscht, das liegt seines Erachtens allein beim einzelnen Individuum.

### 6. Cassirers Kulturphilosophie und das Konzept der Humanität

Cassirers Arbeiten zur Kulturphilosophie wurden bislang selten in den hier von mir skizzierten Zusammenhang gestellt.<sup>48</sup> Auch das ist eine Erbschaft des erzwungenen Abbruchs eines geistigen Traditionszusammenhangs in den 30er Jahren des zurückliegenden Jahrhun-

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 273.

<sup>46</sup> Vgl. Berger / Luckmann (1980), 95 f.

<sup>47</sup> Vgl. Hartmann (1933), 291.

<sup>48</sup> Vgl. Hartung (1998).

derts. Diese Tatsache ist um so bedeutsamer, da Cassirer in den Jahren des schwedischen und amerikanischen Exils seine symboltheoretischen Entwürfe weiter entwickelte und sich damit fortwährend in einen geistigen Horizont einschrieb, der gar nicht mehr Bestand hatte und dessen Konturen wir heute mühsam nachzeichnen müssen.

Was hier nur angedeutet werden kann, gilt vor allem für seine Abhandlung *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* aus dem Jahr 1939. In keiner anderen Schrift benennt Cassirer in solcher Deutlichkeit seine Gegner und setzt sich vergleichsweise eindringlich mit ihren Theorien auseinander. Sein Gegner auf dem Feld der Kulturphilosophie ist jeder theoretische Ansatz, der mit dem „Axiom des universellen Determinismus“ operiert. Gemeint sind hier einerseits die Kulturphilosophien im Schatten Hegels, andererseits die naturalistisch begründeten Kulturtheorien.<sup>49</sup>

Cassirer erörtert angesichts dieser wirkungsmächtigen Tendenzen, ob es überhaupt noch eine Alternative gibt, die Kulturphilosophie auf einem anderen Fundament zu gründen, und er stellt sich die Frage, „an welcher Stelle [...] wir den Hebel ansetzen [können], um dem individuellen Sein und dem individuellen Tun wieder eine selbständige Bedeutung und einen selbständigen Wert zurück zu gewinnen?“<sup>50</sup> Die Antwort auf diese Frage, die auch Hartmann so hätte formulieren können, liefert Cassirer aber ganz anders als dieser in einer geistesgeschichtlichen Rückbesinnung. Wie schon sein Lehrer Hermann Cohen bezieht auch er sich vor allem auf die Schriften von Herder und Kant, Goethe und Schiller sowie Wilhelm von Humboldt.

In ihren Werken erkennt er einen „neuen Humanismus“, der diesen Namen verdient, weil er dem Begriff der „humanitas“ einen Sinnhorizont eröffnet, der das Ganze der geistigen Welt des Menschen umfasst. „Humanitas“ meint bei den Genannten nicht eine Form der Sittlichkeit oder eine bestimmte Sozialordnung, nicht also die bloß partikularen Momente des objektiven Geistes, sondern die Form menschlichen Daseins schlechthin: „Was sie unter dem Namen Humanität suchen, das [...] erstreckt sich vielmehr auf jegliche Gestaltung überhaupt, gleichviel in welchem besonderen Lebenskreise sie sich vollziehen mag. Als der Grundzug alles menschlichen Daseins erscheint es, daß der Mensch in der Fülle der äußeren Eindrücke nicht einfach aufgeht, sondern daß er diese Fülle bändigt, indem er ihr eine bestimmte Form aufprägt, die letzten Endes aus ihm selbst, aus dem denkenden, fühlenden, wollenden Subjekt her stammt.“<sup>51</sup>

Humanität wird als „Medium“ vorgestellt, in dem sich die menschliche Produktivität – die spezifisch menschliche Leistung, die ihn von allen Naturwesen unterscheidbar macht – realisiert. Die Produktivität der Formgebung ist, wie Cassirer hervorhebt, der begrenzte, an ein Maß gebundene Lebensstrom, der weder in seiner Unmittelbarkeit erfasst noch in dieser Unmittelbarkeit repräsentiert werden kann. Alle Formgebung ist Vermitteltheit, denn „was der Mensch vollzieht, ist die Objektivierung, die Selbstanschauung auf Grund der theoretischen, der ästhetischen, der ethischen Formung.“<sup>52</sup>

Im Entwurf einer humanistischen Begründung der Kulturphilosophie kehrt Cassirer zu der Frage nach den Begrenzungen des objektiven Geistes zurück, die er – ganz im Sinne der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* – als Frage nach dem Anfang und dem Ende eines Objektivierungsprozesses individueller Formungskräfte übersetzt. Im Prozess der Objektivierung tritt der Mensch aus der Naturgebundenheit heraus und schafft sich seine eigene, geistige Welt – er wird, was er seiner Möglichkeit nach ist: ein Kulturwesen. Ob er dieses Ziel

<sup>49</sup> Vgl. Cassirer (1939), 12 ff.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 14.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 16. Vgl. Cassirer (1932), 70 f.

<sup>52</sup> Vgl. Cassirer (1939), 17.

erreicht, sich im Sinne Herders dem Ideal „wahrhafter Humanität“ annähert, dafür gibt es keine Garantie. Für die Zukunft der Kultur trägt allein der Mensch die Verantwortung: „Alles was hier gesagt werden kann, ist, dass die Kultur sein und fortschreiten wird, sofern die formbildenden Kräfte, die letzten Endes von uns selbst aufzubringen sind, nicht versagen oder erlahmen. Diese Voraussage können wir machen und sie ist für uns selbst, für unser eigenes Tun und für unsere eigenen Entscheidungen die einzig belangreiche. Denn sie versichert uns freilich nicht von vornherein der unbedingten Erreichbarkeit des objektiven Zieles; aber sie lehrt uns gegenüber diesem Ziele unsere eigene, subjektive Verantwortung kennen.“<sup>53</sup>

Die Alternative lautet: *Entweder* ein Weiterwirken der formbildenden menschlichen Kräfte, ein ständiges Verflüssigen der Formen des objektiven Geistes, stetiger Wandel und echte Geschichtlichkeit *oder* ein Versagen dieser Kräfte, ein Erstarren der Formen des objektiven Geistes zu dem stählernen Gehäuse, das Max Weber gesehen hat, und ein Abschließen des geschichtlichen Horizonts als Rückkehr in mythische Weltansichten.

Das ist die Problemstellung der Kulturphilosophie Cassirers um 1939 und das ist der Kontext, in dem seine Bemühungen um ein anthropologisches Konzept gehören, das einer konstruktiven Kulturphilosophie als Fundament dienen kann. Im *Essay on Man* (1944) legt er dieses Konzept vor: der Mensch verstanden als „animal symbolic“.<sup>54</sup> Diese Denkfigur ‚animal symbolic‘ meint vor allem die Befähigung des Menschen, „constantly to reshape his human universe“ – also der permanenten Veränderung der Formen des objektiven Geistes als seiner Menschenwelt. Cassirer spricht vom Ensemble dieser Formen als von einem „universalen Subjekt“, das den jeweiligen, partikularen Objektivationsformen menschlicher Kultur vorausliegt – meint also keine Realform, sondern eine Idealform. Denn er fügt hinzu: „If the term ‚humanity‘ means anything at all it means that, in spite of all the differences and oppositions existing among its various forms, these are, nevertheless, all working toward a common end.“<sup>55</sup>

Weil Cassirer sich keinen Rückfall in geschichtsphilosophische Argumentationsmuster erlaubt, weil er aber auch – im Gegensatz zu Hartmann – unter dem Kantischen Verdikt über alle Ontologie steht, deshalb muss Cassirer das Konzept der „Humanität“ als eine Idealform, eine regulative Idee im Kantischen Sinne einführen. Wenn schon keine reale Tendenz in der Geschichte der Menschheit zu erkennen ist, wenn auch die Formen des objektiven Geistes, die menschlichen Kulturwelten nicht „aufzuheben“, nicht in irgendeiner Weise als durch Tradition oder Natur „getragen“ vorgestellt werden können, dann bleibt nur folgende Option: der schöpferischen Kraft menschlicher Formgebung eine Idealform zu entwerfen, die als Leitfaden ebendieser theoretischen, ästhetischen und ethischen Formgebung dient.

Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit, dass die Theorie Cassirers einen idealistischen Kern hat und eine Utopie menschlicher Kultur, nicht aber den „actual state of affairs“ beschreibt.<sup>56</sup> Schon in seiner Rezension des Heideggerschen Kant-Buchs sagt Cassirer explizit, dass „nicht das Dasein des Menschen, sondern das ‚intelligible Substrat der Menschheit‘ [...] wesentliches Ziel“<sup>57</sup> seiner an Kant anknüpfenden Philosophie ist.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 28. Dazu Habermas (1997), 38.

<sup>54</sup> Vgl. Hartung (2003), 309–356.

<sup>55</sup> Cassirer (1994b), 70.

<sup>56</sup> Ebd., 62: „The great mission of the Utopia is to make room for the possible as opposed to a passive acquiescence in the present actual state of affairs. It is symbolic thought which overcomes the natural inertia of man and endows him with a new ability, the ability constantly to reshape his human universe.“ Vgl. Schiller (2000), insbes. 174–176.

<sup>57</sup> Cassirer (1931), 18.

## 7. Noch eine Erbschaft Hegels: ein Ausblick

Der Weg Cassirers von der *Philosophie der symbolischen Formen* (1922/29) bis zum *Essay on Man* (1944) lässt sich, unter den hier skizzierten Rahmenbedingungen, als ein Rückweg zu Hegel beschreiben. Der Erkenntnis, dass symbolisches Denken, das Prinzip der Formgebung die menschliche Fähigkeit permanenter Verlebendigung und Verflüssigung unserer geistigen Welt ist, korrespondiert die Einsicht, dass der Prozess der Formung unserer Menschenwelt keinem Fortschrittmuster gehorcht, sondern gehemmt oder sogar unterbrochen werden kann. Diesem Faktum, dass die ‚Seinsbasis‘ die Welt der geistigen Formen zeitweilig „suspendieren“ kann, wie Max Scheler hervorhebt, muss auch Cassirer, nicht zuletzt angesichts persönlicher Erfahrungen in den 30er und 40er Jahren des zurückliegenden Jahrhunderts, Rechnung tragen.<sup>58</sup> Das ist aber auch der Punkt, an dem Cassirer auf seinem Bekenntnis zu einer idealistischen Position beharrt: Die Suspendierung der geistigen Formen darf niemals umfassend sein, es muss immer einen Einspruch gegenüber der von Adorno für die Moderne diagnostizierten „Tendenz zur Neutralisierung alles Geistigen in Dekor“<sup>59</sup> geben.

Aus diesem Grund hat Cassirers Kulturphilosophie nicht die Grenze zwischen einer konstruktiv-idealistischen und einer konstruktivistischen Kulturtheorie überschritten. In ihrem Zentrum steht deshalb auch nicht das Bewusstsein „echter Geschichtlichkeit“, das zu Beginn der 30er Jahre schon Helmuth Plessner einfordert. Konstruktivistisch meint, die Worte Helmuth Plessners aufnehmend: „Sich und die Welt anders sehen, heißt für den Menschen eben auch anders sein.“<sup>60</sup> Die Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann haben dies auf folgende Formel gebracht: „Menschsein ist sozio-kulturell variabel.“<sup>61</sup> Die Weltoffenheit des Menschen und die Geschichtlichkeit seiner Selbstentwürfe bedingt ihrer Ansicht nach, alle Dimensionen der Wirklichkeit – die ontologische, biologische und soziale Dimension – als Produkt geistiger Formung anzusehen.

So weit würde ja auch Cassirer gehen – und gerade deshalb versäumt er in seinen Studien zur Kulturphilosophie nach 1939 nicht darauf hinzuweisen, dass die soziokulturelle Variabilität des Menschseins nicht nur Ausdruck eines kulturellen Partikularismus sein darf, sondern immer auch als ein Aspekt der universalen Bestimmbarkeit des Menschen als Kulturwesen zu sehen ist. Insofern er diese beiden Momente – der Partikularität und Universalität der geistigen Formen – zusammendenkt, gelingt es ihm, an der Hegelschen Problemstellung festzuhalten und sie mit seiner anthropologischen Konzeption zu verknüpfen. So steht das Projekt einer kulturphilosophischen Bestimmung des Menschen erneut vor dem Problem, die Gegensätze unserer Lebenswelt vermitteln zu müssen. Cassirer hat entdeckt und diese Einsicht nicht mehr aus den Augen gelassen, dass methodologische und weltanschauliche Fragen untrennbar miteinander verwoben sind.

Trotz seines Versuchs, mithilfe der Denkfigur des *animal symbolicum* ein weltanschauliches Apriori zu vermeiden und im Aspekt der *Humanität* jegliche weltanschauliche Partikularität als in einer höheren Idee vermittelt zu denken, weiß er um die Möglichkeit des Scheiterns aller Vermittlungsversuche. Das letzte Wort im *Essay on Man* hat dementsprechend Heraklits Formel von der gegenstrebigem Fügung. Das allerletzte Wort aber im eigentlichen Sinne hat der Kulturphilosoph Ernst Cassirer, der im Schatten Hegels stehend – noch einmal – den Blick auf den Gesamtprozess kultureller Entwicklung wirft: „Human culture taken as a

<sup>58</sup> Vgl. Scheler (1980), 23: „Im Geistig-Kulturellen also gibt es potentiell ‚Freiheit‘ und Autonomie des Geschehens nach Sosein, Sinn und Wert – aber stets in dem realen Ausdruck suspendierbar durch die Eigenkausalität des ‚Unterbaues‘; ‚liberté modifiable‘ möchte man es nennen.“

<sup>59</sup> Adorno (1975), 386. Vgl. zu den kulturtheoretischen Implikationen dieser Diagnose Hartung (2004b).

<sup>60</sup> Plessner (1985), 60.

<sup>61</sup> Berger / Luckmann (1980), 51.

whole may be described as the process of man's progressive self-liberation. Language, art, religion, science, are various phases in this process. In all of them man discovers and proves a new power – the power to build up a world of his own, an ‚ideal‘ world. Philosophy cannot give up its search for a fundamental unity in this ideal world.“<sup>62</sup>

## LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, T. W. (1975), *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.
- Barash, J. A. (2004), *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris.
- Berger, P. L. / Luckmann, T. (1980), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M.
- Böhnick, V. (2002), *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*, Würzburg.
- Cassirer, E. (1931), „Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation (Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929)“, in: *Kant-Studien* 36, 1–26.
- (1932), *Goethe und die Geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*, Berlin.
- (1939), „Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie“, in: *Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar*, Femte Följden, Ser. A, Band 7, BBN:o 3. Göteborg.
- (1994a), *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1 [1923], Darmstadt.
- (1994b), *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [1944], New Haven / London.
- Cohen, H. (1907), *Ethik des reinen Willens*, Berlin
- Dilthey, W. (1981), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [1910], Frankfurt/M.
- (1990), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* [1883], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Stuttgart / Göttingen.
- Freyer, H. (1934), *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* [1923], Leipzig / Berlin.
- Habermas, J. (1988), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.
- (1997), „Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung“, in: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt/M., 9–40.
- Halbig, C. / Quante, M. / Siep, L. (2004) (Hgg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt/M.
- Hartmann, N. (1933), *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin / Leipzig.
- Hartung, G. (1998), „Einleitung“, in: *Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, VII\*-XXIII\*.
- (2003), *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist.
- (2004a), „Leben und Weltanschauung. Grundstrukturen einer pluralistischen Lebenswelt“, in: *Bremer Philosophica*, 2004/1 (Off-Print eines Vortrags im Studiengang Philosophie der Universität Bremen).
- (2004b), „Warum das, was ist, nicht alles sein kann. Anmerkungen zu Adorno“, in: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken* 2004/2005, 236–242.
- Hegel, G. W. F. (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], Erster Teil, Frankfurt/M.
- Köhnke, K. C. (1993), *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M.
- Koselleck, R. (1979), „Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M., 176–207.
- Liebeschütz, H. (1971), *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen
- Marquard, O. (1982), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt/M.

<sup>62</sup> Cassirer (1994b), 228.

- Marx, K. (1988), „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Bd. 1, Berlin, 378–391.
- Plessner, H. (1985), „Abwandlungen des Ideologiebegriffs“ [1931], in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, hgg. von G. Dux / O. Marquard / E. Ströker, Frankfurt/M., 41–70.
- Rosenzweig, F. (1924), „Einleitung“, in: *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, hg. von B. Strauß, Berlin, XIII–LXIV.
- Rothacker, E. (<sup>2</sup>1930), *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1919], Tübingen.
- Scheler, M. (<sup>3</sup>1980), *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Bern / München, 15–190.
- Schiller, K. (2000), *Gelehrte Gegenwelten. Über humanistische Leitbilder im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.
- Trendelenburg, F. A. (1842), „Die logische Frage in Hegel's System. Eine Aufforderung zu ihrer wissenschaftlichen Erledigung“, in: *Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, Leipzig (1. Jg., Nr. 97, vom 23. 4. 1842), 405–408; (Nr. 98 vom 25. 4. 1842), 409–412; (Nr. 99 vom 26. 4. 1842), 413 f.