

Abschlußarbeit
zur Erlangung des Magister Artium
im Fachbereich Philosophie

Universität Frankfurt

**Das mythische Denken bei Ernst Cassirer nach der
"Philosophie der symbolischen Formen"**

Gutachter: Prof. Dr. Alfred Schmidt

vorgelegt von: Patrick Conley

aus: Frankfurt

Einreichungsdatum: (August 1993)

Korrigierte Fassung

INHALT

Einleitung	5
I. Historische Perspektive: Mythos als Erkenntnismodell.....	9
1. Mythen als Weisheit der Alten	11
2. "Mythen sprechen, wo der Logos stumm bleibt"	17
II. Cassirers Sprachphilosophie als Grundlage für seinen Mythosbegriff.....	25
III. Phänomenologie des mythischen Bewußtseins	31
1. Der Mythos als Denkform	34
2. Der Mythos als Anschauungs- und Lebensform.....	38
3. Mythos und Religion.....	42
IV. Biographischer Exkurs.....	46
V. Zur Aktualität von Cassirers Mythostheorie	58
Literaturverzeichnis	63

EINLEITUNG

Ernst Cassirer, 1874 als Sohn einer weit verzweigten Kaufmannsfamilie in Breslau geboren, ein Jahr älter als Thomas Mann, ist heute in Deutschland nur wenigen Menschen bekannt. Er gehört zu jener Gruppe von Schriftstellern und Wissenschaftlern, die in der Zeit vor ihrem Exil ein hohes Ansehen genossen, später aber nur langsam Eingang in das Geistesleben der jungen Bundesrepublik gefunden haben. Lange Zeit gaben die großen Lexika seinen Todestag falsch wieder und in den umfangreichen Karteien des Deutschen Rundfunkarchivs, das, rein statistisch gesehen, einen adäquaten Eindruck von dem Bekanntheitsgrad einer Person vermittelt, kommt der Name "Cassirer" nicht vor. Trotzdem gibt es, bedingt durch das Interesse amerikanischer Wissenschaftler, eine umfangreiche Rezeptionsgeschichte, der Walter Eggers und Sigrid Mayer vor fünf Jahren mit einer gut recherchierten und vollständig kommentierten Bibliographie Rechnung getragen haben¹. Seit Ende der 80er Jahre gewinnt das Werk Cassirers auch im deutschen Sprachraum an Aufmerksamkeit. Heute, fast fünfzig Jahre nach seinem Tod, ist der umfangreiche Nachlaß Cassirers, der in der Beinecke Rare Book Library an der Yale University aufbewahrt wird, noch immer nicht publiziert. Der Felix Meiner Verlag, der für die nächsten Jahre die Veröffentlichung von Cassirers nachgelassenen Schriften angekündigt hat, veranschlagt die Nachlaßedition auf 20 Bände. Cassirers Briefwechsel soll gesondert erscheinen. Bereits der Umfang des bisher nicht in die Forschung einbezogenen Materials läßt darauf schließen, daß die unlängst aufgestellte Behauptung, "daß eine

¹ In einer Zusammenfassung der Rezeptionsgeschichte von Cassirers Schriften vermerken die beiden Herausgeber: "German attention peaks in the late 1920's". Den 80er Jahren attestieren sie eine Art Cassirer-Renaissance; "for whatever reason, German interest on Cassirer is now, for the first time since his exile, dramatically on the rise". *Ernst Cassirer. An Annotated Bibliography*, S. XVII f.

angemessene Beschäftigung mit Cassirers Werk noch aussteht"², zu Recht besteht.

Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, den für das Verständnis der Philosophie Cassirers zentralen Begriff des Mythos im Hinblick auf sein 1923-1929 erschienenenes Hauptwerk, der in drei Bänden vorliegenden *Philosophie der symbolischen Formen*, zu untersuchen. Für Cassirer sind Mythen Denkformen. Die Frage ist nun, inwieweit diese Betrachtungsweise des Mythos zum damaligen Zeitpunkt neu war und inwieweit es einer, aus heutiger Sicht, neuen Bewertung von Cassirers Mythostheorie bedarf. Cassirer erhebt den Anspruch, den Mythos aus sich selbst heraus erklären zu wollen. Damit verbunden ist die Kritik an einem zu eng gefaßten Begriff von Rationalität. Schon in der Einleitung zum ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* stellt Cassirer die These auf, daß das mathematisch-naturwissenschaftliche Sein in seiner idealistischen Fassung und Deutung nicht alle Wirklichkeit erschöpft, "weil in ihm bei weitem nicht alle Wirksamkeit des Geistes und seiner Spontaneität" erfaßt sei³. Der Mensch begreift die Welt nicht nur in wissenschaftlichen Termini: Sprache, Wissenschaft, Kunst, aber auch mythische Denkformen bieten uns die Möglichkeit, ein eigenes Ich herauszubilden und unsere Umwelt zu strukturieren. Nach Cassirer erfaßt der Mensch die Welt in symbolischen Formen, von denen die Wissenschaft nur eine unter vielen ist. Aus der traditionell einseitigen Kritik der Vernunft sollte eine umfassende Kritik der Kultur werden.

Im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit wird der historische Kontext von Cassirers Mythentheorie bestimmt. Autoren wie Vico und Hölderlin haben bereits lange vor Cassirer den Erkenntnischarakter von Mythen betont. Auch wenn ihre Namen in der *Philosophie der symbolischen Formen* nicht erwähnt werden, so läßt sich doch anhand früherer Arbeiten Cassirers ihre Bedeutung für sein Denken explizit nachweisen.

² G. Figal u. E. Rudolph, "Editorial", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 1, H. 2, Schwerpunktthema: Ernst Cassirer (1992): S. 163-166, hier: S. 164

³ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (im folgenden: *PhsF*), Bd. I, S. 10

Cassirers Sprachbegriff ist Thema des zweiten Kapitels. Die Sprache ist die erste symbolische Form, deren Erkenntnischarakter in der *Philosophie der symbolischen Formen* eingehend untersucht wird. Was Cassirer im ersten Band dieser Schrift im Hinblick auf die Sprache feststellt, überträgt er im zweiten Band analog auf den Begriff des Mythos.

Demzufolge wird im dritten Kapitel die Phänomenologie des mythischen Bewußtseins, in der Weise wie sie von Cassirer im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* unternommen wird, in ihren wichtigsten Punkten nachgezeichnet. Die Untergliederung des Mythos in Denk-, Anschauungs- und Lebensform folgt Cassirers eigenem Schema. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Beziehung zwischen Mythos und Religion.

In einem Exkurs zur Biographie Ernst Cassirers soll untersucht werden, wie stark Cassirers Denken durch sein Studium bei Hermann Cohen an der Universität Marburg geprägt wurde und inwieweit er gegenüber der Marburger Schule als eigenständiger Denker verstanden werden kann. Obwohl Cassirer sich politischen Veränderungen gegenüber als hoch sensibel erweist - bereits im März 1933 verläßt er trotz seines fortgeschrittenen Alters als einer der ersten Intellektuellen Deutschland - finden sich in seinem Hauptwerk keine direkten Anspielungen zum Alltag in der Weimarer Republik. Gleichwohl ist seine Theorie vom Mythos nicht frei von politischen Implikationen, die im fünften Kapitel herausgearbeitet werden sollen. Der Blick auf Cassirers Vita ist daher auch als Einführung und Ergänzung zu den folgenden Ausführungen zu verstehen.

Ist Cassirers Theorie des Mythos heute noch aktuell? Was läßt sich an der Struktur von seinem Mythosbegriff bewahren? Steht seine, dem wissenschaftlichen Denken entlehnte Herangehensweise an das mythische Denken nicht im Widerspruch mit dem Ziel, den Mythos aus sich selbst heraus zu erklären? Im Hinblick auf eine Mythoskonzeption, die die Forderung erhebt, das Andere als das Andere gelten zu lassen, bleibt die Explikation des Mythos als symbolische Form fragwürdig, da der Mythos bei Cassirer nur im Hinblick auf die späteren Wissenschaften verständlich und als Vorstufe zu diesen in seinem Dasein berechtigt ist. Aber gerade dadurch, daß Cassirer den Mythos in ein festes Schema der menschlichen Bewußtseinsstufen einordnet, gelingt es ihm,

einer Instrumentalisierung des Mythos durch die Politik den Boden zu entziehen.

I. HISTORISCHE PERSPEKTIVE: MYTHOS ALS ERKENNTNISMODELL

Das Alltagsverständnis von Mythologie und Mythos ist schon in der Antike geprägt von Distanzierung und radikaler Kritik. "Dies sind 'Erfindungen der Früheren'", gibt das *Historische Wörterbuch der Philosophie* Xenophanes wieder. Mythos, das ist "die unwahre Erzählung: Dichtung, Fabel, Kindermärchen. Mythologie ist unverbürgt."⁴ Der Logos, die verantwortete Rede, avanciert zum Kontrastbegriff.

Als Platon im 4. Jahrhundert v.u.Z. sein Bild von einem idealen Staat entwirft, haben Mythen darin keinen Platz. "Kein Mann [gemeint ist der Märchen- und Mythen erzähler Homer] soll uns doch über die Wahrheit gehen; also muß ich wohl sagen, was ich denke"⁵, lautet der Leitspruch des griechischen Philosophen. In einem Abschnitt über die Erziehung der Wächter läßt Platon Sokrates die rhetorische Frage stellen: "Sollen wir es also so leicht hingehen lassen, daß die Kinder ganz beliebige Märchen [...] anhören und so in ihre Seele Vorstellungen aufnehmen, die meistens denen entgegengesetzt sind, welche sie, wenn sie erwachsen sind, unserer Meinung nach werden haben sollen?"⁶ Laut *Politeia* soll in der Erziehung die Leibesertüchtigung der Beschäftigung mit der mythischen Überlieferung vorgezogen und über die, welche Märchen und Sagen dichten, Aufsicht geführt werden. Die Götterlehre ist zum manipulativen Gebrauchsgegenstand herabgesunken.

Was fasziniert die Menschen in den späteren Jahrhunderten an Mythen? Werden die griechischen Sagen lediglich aus literarischen und die mündlich tradierten Erzählungen fremder Kulturen aus rein ethnologischem Interesse heraus rezipiert? Wohl kaum, denn genauso vielseitig wie das Interesse sind auch die Erklärungsmodelle zu Entstehung und Wirkungsgeschichte von Mythen.

⁴ A. Horstmann, "Mythos, Mythologie", Sp. 281

⁵ Platon, "Politeia" (595c), S. 288

⁶ Ebd. (377b), S. 114

Eine Möglichkeit, Mythen nicht als nutzlose Phantasiegebilde abzutun, besteht darin, den Götter- und Ursprungsgeschichten eine allegorische Form von Wissen zuzusprechen. So hat Francis Bacon sich Anfang des 17. Jahrhunderts die Mühe gemacht, 31 antike Fabeln aufzuschreiben und ihren Gehalt neu zu deuten⁷. Bacon ist der Ansicht, daß Mythen durchaus nützlich Wissen enthalten, nur sei die Zeit über sie hinweggegangen; sie gehören einer überwundenen Phase in der Entwicklung der Menschheit an.

Der italienische Philosoph Giovanni Battista Vico weist dagegen hundert Jahre später in der *Scienza nuova* jede allegorische Interpretation von Mythen strikt zurück. Genausowenig wie der Urmensch in der Lage gewesen sei, abstrakte Begriffe zu bilden, sei es ihm möglich gewesen, metaphysische oder naturphilosophische Gedanken in Form von Mythen zu "verpacken". Vico glaubt, im mythischen Denken "die Logik des Urmenschen"⁸ erkennen zu können. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt er sich als Vorläufer Ernst Cassirers.

Bei den Frühromantikern wird die Dichtung als Nachfolgerin des Mythos bestimmt und Kunst als autonomer Bereich von der Sphäre einer einseitig auf das Sammeln empirischer Daten ausgerichteten, naturwissenschaftlich-technischen Vernunft getrennt. Im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* findet sich die Forderung nach der Schaffung einer neuen Mythologie, ein Gedanke, der 1800 von Friedrich Schlegel in seinem *Gespräch über die Poesie* aufgegriffen und näher ausgeführt wird. Zum unmittelbaren Umkreis des *Ältesten Systemprogramms* gehört auch Hölderlin, dessen poetischer Kritik instrumenteller Rationalität Cassirer in einem eigenen Aufsatz nachgegangen ist. Gerade weil sich die wissenschaftlich-technische Zivilisation so erfolgreich durchgesetzt hat, bleibt der Versuch, in Kunst und Mythos einen Gegenentwurf zur rein analytischen Begriffsbildung zu entdecken, auch heute aktuell.

Im folgenden sollen diese zwei Richtungen, mythisches Denken zu erklären, im Hinblick auf Cassirers eigene Theorien näher untersucht werden: Mythen als Weisheit der Alten, so die These von Francis Bacon, oder Mythos als Gegenentwurf und Ergänzung zu einer ein-

⁷ F. Bacon, *Weisheit der Alten*

⁸ V. Höhle, "Vico und die Idee der Kulturwissenschaft", G.B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft*, S. XXXI-CCXCIII, hier: S. CLXXII

seitig gefaßten Rationalität. Wichtig ist es, sich dabei vor Augen zu halten, aus welchen Gründen bei dem jeweiligen Autor eine Hinwendung zum Mythos stattfindet. Welche Art von Mythen werden betrachtet und welche Funktion besitzen sie? Gibt es Parallelen in den verschiedenen Ansätzen? Wie wird das Verhältnis zu Rationalität und modernen Wissenschaften gefaßt? Gibt es einen Fortschritt vom Mythos hin zur Wissenschaft? Werden Logos und Mythos strukturanalog behandelt? Dies sind die Fragen, die auf die oben grob skizzierten Entwürfe verschiedener Mythostheorien angewandt werden sollen.

Bei der Entstehung und Tradierung von Mythen mag auch die Bewältigung von Ängsten eine Rolle spielen, wobei nicht nur an Blitz und Donner zu denken ist - an Naturängste, die man glaubt auf Kinder und Völker ohne Schriftkultur abschieben zu können - sondern auch an grundlegende Fragen, die sich z.B. aus dem Wissen um den eigenen Tod ergeben, auf die die Menschen sich eine Antwort erhoffen. Unwissenheit und Furcht sind sicherlich ein Grund für die Entstehung von Mythen, genauso wie der Umstand, daß das Setzen von mythischen Begebenheiten (verbunden mit der Einführung von Ritualen) eine starke Bindung des Einzelnen an eine Gemeinschaft ermöglicht und zur Legitimation von Autorität genutzt werden kann. Sowohl dieser politisch-soziologische Aspekt, der im Hinblick auf Cassirers Spätwerk *The Myth of the State* wichtig ist, wie auch die psychologische Deutung von Mythen werden im folgenden ausgeklammert. Wollte man alle halbwegs begründeten Theorien des Mythos in Betracht ziehen, würde das den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

1. Mythen als Weisheit der Alten

Als Francis Bacon 1609 in lateinischer Sprache seine Schrift über die *Weisheit der Alten* (*De sapientia veterum*) veröffentlicht, ist seine Verbindung zu den über zweitausend Jahre alten Sagen der Griechen genauso locker und unverbindlich wie für einen Menschen von heute. (Die 500 Jahre, die uns von Bacon trennen, haben uns, dank der Arbeit mehrerer Generationen von Altphilologen, der griechischen Götterwelt sogar eher noch näher gebracht, als der zeitliche Abstand zu Bacon es vermuten läßt, da die antiken Mythen uns heute als Teil der schrift-

lichen Tradition Griechenlands in gut editierten Ausgaben vorliegen.) Einerseits betrachtet Bacon die griechischen Mythen nüchtern als ein Produkt des menschlichen Geistes. Selbst einflußreicher Politiker, der es 1618 unter Jakob I. bis zum Lordkanzler bringt, weiß er, daß viele Mythenexegeten "nur den Wunsch hatten, für ihre Doktrinen und Erfindungen die Bekräftigung und das Ansehen des Altertums zu erlangen"⁹, und daß es daher geboten ist, bei einer kritischen Lektüre der überlieferten Sagen die Rezeptionsgeschichte mitzudenken. Andererseits ist bei ihm ein deutlicher Hang zur Sprache der Poesie erkennbar. Die von ihm untersuchten Mythen beschreibt Bacon "als die geheiligten Relikte und den sanften Atmen besserer Zeiten, die durch die Überlieferung älterer Völker in die Flöten und Trompeten der Griechen gelangten"¹⁰. Bacon siedelt die Entstehung der Göttergeschichten damit noch vor Homer und Hesiod an; diese hätten, entgegen dem berühmten Diktum Herodots, die Mythen nur verbreitet und berühmt gemacht, nicht aber erfunden.

Die Entstehung von Mythen führt Bacon auf die bei den archaischen Menschen noch nicht entwickelte Fähigkeit zurück, anderes "zu erfassen als das, was den Sinnen unmittelbar gegeben war. Denn wie die Hieroglyphen vor den Buchstaben kamen, so kamen die Parabeln vor den Beweisen (argumentis)"¹¹. Ab und an mag auch ein Stück realer Geschichte in den griechischen Sagen festgehalten sein, ihre Bedeutung besteht aber vor allem darin, Wissen, das von Weisen zusammengetragen wurde, in allegorischer Form zu vermitteln. Die Mythen wurden von den Gelehrten bewußt dazu eingesetzt, die Kluft zwischen ihnen und dem Volk zu überbrücken. Dabei sind Parabeln "auf zweierlei Weisen und (was eigenartig ist) zu entgegengesetzten Zwecken verwendet worden. Denn sie dienen ebenso dazu, die Bedeutung zu verhüllen und zu verschleiern, wie sie zu erhellen und zu verdeutlichen"¹². In dieser scheinbaren Paradoxie von Verhüllung und Veranschaulichung eines zugrundeliegenden Sinns sieht Philipp Rippel eine "Analogie zu dem göttlichen Gebot, das an den von Bacon zitierten Propheten Daniel erging, die apokalyptische Weissagung zu

⁹ F. Bacon, *Weisheit der Alten*, S. 9

¹⁰ Ebd., S. 12

¹¹ Ebd., S. 13

¹² Ebd., S. 12

versiegeln und bis auf 'die letzte Zeit' zu verbergen"¹³. Der Mythos erhält nach dieser Interpretation eine utopische Dimension, in der "eine Erinnerung an die gewaltlose Naturbeherrschung im paradiesischen Urzustand fortlebt."¹⁴

Antike Mythologie und *Altes Testament* gelten, obwohl Bacon sie verschiedenen Entstehungszeiten zuordnet, gleichbedeutend als älteste Zeugnisse des Menschengeschlechts. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Bacon mit seiner allegorischen Mytheninterpretation tradierte Interpretationsschemata auf ein neues Gebiet anwendet, denn schon der Text des *Alten Testaments* wurde "nach den Grundsätzen der patristischen und scholastischen Bibelexegese [...] als 'Hülle' (involucrum) der darunter verborgenen Wahrheit verstanden"¹⁵.

Eine andere Quelle von Bacons Mytheninterpretation zeigt sich bei Natalis Comes. Comes behauptet in seiner Mitte des 16. Jahrhunderts publizierten *Mythologiae*, daß die frühen Philosophen ihr Wissen von Mythen abgeleitet haben, "und daß ihre Philosophie nichts anderes war als die Bedeutung dieser Sagen, die sich ergibt, wenn man ihre Hülle und ihre Einkleidung abstreift. Denn, da fast alle Philosophie zuerst von Ägypten nach Griechenland gebracht worden war, was spricht dagegen, daß sie bei den Griechen in Gestalt von Sagen über Generationen hinweg weitergegeben wurde? Als nämlich die ägyptischen Priester in diesen frühen Zeiten zuerst zu philosophieren begannen, bemühten sie sich, ihr Wissen von den heiligen Dingen für sich zu behalten, damit es nicht unter die Menge geriet; sie machten sich daran, Zeichen zu erfinden, mit denen sie die Lehren der Weisheit und die heiligen Mysterien geheimhalten konnten, und nannten sie Hieroglyphen"¹⁶.

¹³ Ph. Rippel, "Francis Bacons allegorische Revolution des Wissens", Bacon, *Weisheit der Alten*, S. 93-127, hier S. 115

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 113

¹⁶ "Ego sane, cum ista fuerint dogmata sub fabulis antiquoru conteta, illos qui postea philosophi nominati sunt, philosophandi initia ab ipsis fabulis cepisse contenderim: neq; aliud fuisse philosophiam, quam fabularum sensa ab inuolucris exuuiisque fabularum explicata. Nam cum ab Aegyptiis vniuersa prope philosophia in Graecia primum fuisset deportata, quid prohibet illam per fabulas apud Graecos fuisset per manus traditam? Cum enim inuestigare philosophiam a principio Aegyptij facerdoes priscis illis temporibus coepissent, rerumque sacrarum cognitionem illi niterentur apud se retinere, ne traderetur in vulgus: dederunt operam vt aliquas notas inuenirent, sub quibus sapientiae praecepta, & arcana

Obwohl Bacon den griechischen Mythen in seiner Schrift *Weisheit der Alten* einen gewissen Grad an Erkenntnis zuspricht, ist er durch seine Idolenlehre in erster Linie als Kritiker überkommenen Wissens und falscher wissenschaftlicher Methoden berühmt geworden. Seine Lehre von den Vorurteilen legt Bacon 1620 im *Novum Organum*, das die beiden Bücher mit den *Aphorismen über die Interpretation der Natur und das Reich des Menschen* enthält, dar. Die Idolenlehre richtet sich gegen die vielfältigen Vorurteile, die den Geist besetzt halten und ihm den Weg zur Erkenntnis versperren. Die antiken Sagen lassen sich mit der schlechten Autorität philosophischer Überlieferung vergleichen, die Bacon als Idole des Theaters ("idola theatri") bezeichnet, "denn so viele Philosophien angenommen oder erfunden worden sind", schreibt Bacon im 44. Aphorismus, "so viele Fabeln sind nach meiner Auffassung damit geschaffen und für wahr unterstellt worden, welche die Welt als unwirklich und erdichtet haben erscheinen lassen"¹⁷. - Im Hinblick auf die *Philosophie der symbolischen Formen* ist vor allem Bacons Kritik an den Idolen des Marktes ("idola fori"), die seine Sprachphilosophie enthält, von Bedeutung. Auf sie komme ich Kapitel II zu sprechen.

Schon zu Beginn der Renaissance, also noch vor Bacon, wird den Mythen, entgegen der Verteufelung der antiken Götterlehre durch das Christentum, eine neue Bedeutung zugesprochen. In seiner umfangreichen Studie über *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* bescheinigt Cassirer der Philosophie des Quattrocento ein Streben nach sichtbaren Symbolen. Für die Denkarbeit eines Giordano Bruno "ist die Allegorie kein bloßes äußeres Beiwerk, keine zufällige Hülle, sondern sie wird zum Vehikel des Gedankens selbst"¹⁸. Ein Ansatz, der deutlich über den von Comes und Bacon hinausgeht. Auch Lorenzo Valla, an dem Cassirer rühmt, daß bei ihm zum ersten Mal seit der Antike das Freiheitsproblem wieder "vor ein rein weltliches Forum, vor den Richterstuhl der 'natürlichen Vernunft' zitiert" wird¹⁹, begnügt

mysteria sacrorum continerentur, quas hieroglyphicas nominarunt". Natalis Comes, *Mythologiae, sive explicationis fabularum*, Frankfurt 1584, S. 1030. Übers. zit. nach Ph. Rippel, der sich auf die Venedig-Ausgabe von 1567 stützt, S. 116

¹⁷ F. Bacon, *Das neue Organon* (Aphorismus 44), S. 53

¹⁸ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, S. 78f.

¹⁹ Ebd., S. 82

sich nicht mit dem abstrakten Ausdruck seiner Gedanken, sondern sucht nach bildhaft-symbolischen Ausdrücken, die einen Begriff verkörpern. So stellt Valla z.B. das göttliche Vorherwissen in der Gestalt Apollons und die göttliche Allmacht in der Gestalt Jupiters dar. Der antike Mythos erhält so eine neue Rolle zugewiesen: er ist Teil der logischen Denkarbeit, Medium und Instrument zugleich.

Für *Die Weisheit der Alten* läßt sich dagegen festhalten, daß Bacon die Nacherzählung antiker Mythen als Anregung zu eigenen Überlegungen allgemeiner Art nutzt, wobei er in seinen Ausführungen die verschiedensten Wissensgebiete streift, ohne dabei den zugrundegelegten Mythen, rein philologisch betrachtet, gerecht zu werden. Ähnlich wie später im 19. Jahrhundert Auguste Comte, gegenüber dessen Dreistadiengesetz sich Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* abzugrenzen versucht, gliedert auch Bacon die menschliche Geschichte in drei Epochen. Aber während Comte den Ausgangspunkt des menschlichen Geistes im theologischen Stadium ortet, dem er ein metaphysisches und dann das wissenschaftliche Zeitalter folgen läßt, glaubt Bacon nicht an eine ungebrochene Dynamik, durch die die Vernunft im Laufe der Geschichte zu ihrer freien Entfaltung gelangt. Für ihn dehnt sich "zwischen den beiden Epochen des allegorisch verhüllten ursprünglichen Wissens und seiner Fortführung im Sinne neuzeitlicher Rationalität und Empirie [...] ein langes Zeitalter [aus], in dem 'Disputationen oder nutzlose magische Formeln' vorherrschten und die Entstehung der Erfahrungswissenschaften verhindern"²⁰. Das zweite, sogenannte metaphysische Zeitalter fällt hinter die im ersten, mythischen bzw. theologischen Stadium gewonnene Erkenntnis zurück.

Ähnlich wie Francis Bacon behauptet Anfang des 19. Jahrhunderts der Altphilologe Friedrich Creuzer, daß die Priester in der Antike gezwungen waren, auf Symbole zurückzugreifen, da die Griechen noch nicht in der Lage waren, ihre Lehre in reiner Form zu verstehen²¹. Auch Creuzer verweist auf den Orient als geheimnisvollen Ursprungsort der mythologischen Entwicklung: Die griechischen Mythen sind aus den Hieroglyphen und der Umhüllung der Symbole hervorgegangen. Christoph Jamme betont in seiner *Einführung in die Philosophie des Mythos* die grundlegende Differenz zwischen Symbol und Mythos, die

²⁰ Ph. Rippel, "Francis Bacons allegorische Revolution des Wissens", S. 106

²¹ Vgl. Ch. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, S. 52

diesem Erklärungsmodell zugrunde liegt: "Mythen sind gegenüber dem Symbol etwas Sekundäres und erfüllen die Funktion von Erklärung"²². "Creuzers *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, wie Görres' *Mythengeschichte der asiatischen Welt*", schreibt Cassirer im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, "sehen beide im Mythos eine allegorisch-symbolische Sprache, die einen geheimen tieferen Sinn, einen rein ideellen Gehalt, der durch den bildhaften Ausdruck hindurchscheint, in sich birgt"²³. Der Mythos wird nicht, wie sich das Cassirer in seiner Arbeit zum Ziel gesetzt hat, aus sich selbst heraus verstanden, sondern seine eigentliche Bedeutung liegt in dem, was er verhüllt: "Der Mythos wird auf diese Weise zum Mysterium."²⁴

Ob sich die These vom Mythos als vorwissenschaftliche Erklärung und Deutung der Welt, mit der Autoren wie Bacon und Creuzer sympathisieren, aus heutiger Sicht halten läßt, ist in der Tat zweifelhaft. Auch wenn man den Blick von den griechischen Sagen weg auf allgemein ethnologische Aspekte lenkt, erscheint es naiv zu glauben, daß Menschen, nur weil sie anderen Kulturkreisen entstammen, nicht in der Lage sein sollten, zwischen mythischen und "tatsächlichen" Erklärungen unterscheiden zu können. "Man kann sich auch vor Augen führen", schreibt der Berliner Religionswissenschaftler und Ethnologe Hartmut Zinser in Anlehnung an Malinowski, "daß kaum eine menschliche Gruppe überleben können, wenn sie nicht, z.B. was die Ernährungsgrundlage betrifft, in der Lage ist, zwischen mythischem Handeln, das in einem Jagdritual inszeniert wird, und wirksamer Handlungsfolge zu unterscheiden."²⁵

Vielversprechender als in den Mythen nur eine mißlungene Vorform der heutigen Wissenschaften zu sehen, erscheint es, im Mythos eine Korrektur bzw. Ergänzung zu der herkömmlichen, an Naturwissenschaft und Technik orientierten Rationalität zu entdecken. So gesehen besäßen mythische Erzählungen auch heute noch eine wichtige Bedeutung.

²² Ebd., S. 53

²³ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 50f.

²⁴ Ebd., S. 50

²⁵ H. Zinser, "Theorien des Mythos", *Mythen im Kontext*, S. 147-161, hier: S. 149

2. "Mythen sprechen, wo der Logos stumm bleibt"

Eine bewußte Abkehr von der These, daß Mythen Erfindungen von Priestern sind, die auf diese Weise ihre naturphilosophischen und metaphysischen Gedanken dem Volk verständlich zu machen versuchten, findet sich 1725 in Vicos *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker (Scienza nuova)*. Um zu verstehen, warum Vico die allegorische Interpretation von Mythen zurückweist, sollte man sich verdeutlichen, daß sich für ihn die menschliche Geschichte in drei Zeitalter aufteilen läßt, denen jeweils eine eigene Sprache und eine spezifische Art der politischen Verhältnisse eigen ist²⁶. Auf die Epoche der stummen Sprache, in der sich die Menschen nur mittels Zeichen oder Körper, die eine "natürliche" Beziehung zu den Gegenständen und Ideen haben, die sie bezeichnen sollen, mitteilen konnten, folgte das Zeitalter der heroischen Sprache. Unter heroischen Sinnbildern versteht Vico Gleichnisse, Bilder und Metaphern. Dieser zweiten Epoche gehören auch "die ersten Völker des Heidentums" an, die "Dichter waren, die in poetischen Charakteren sprachen"²⁷. Unter poetischen Charakteren muß man sich nach Vico eine Art Bilder vorstellen, wie sie sich die menschliche Phantasie von Göttern oder Heroen geformt hat, und "auf die sie [die frühen Menschen] alle Arten oder Besonderheiten zurückführten, die zu jeder Gattung gehörten"²⁸. Bei den Mythen, nach Vico nur ein anderer Ausdruck für die heroischen Charaktere, handelt es sich zum einen um "wahre Erzählungen", da diese Gebilde eine historische Bedeutung enthalten, die sich auf die Zeit des antiken Griechenlands bezieht. Ihrem Wesen nach aber sind es Gattungsbegriffe, die "von einer äußerst kräftigen Phantasie gebildet wurden, wie sie sich bei Menschen mit sehr schwachem Denkvermögen findet"²⁹. Mythen entstanden aus einem natürlichen Zwang heraus, weil die frühen Menschen nicht in der Lage waren, abstrakte Begriffe zu bilden³⁰. Erst auf die Epoche der heroischen Sprache auf-

²⁶ Vgl. G.B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft*, Bd. 1 (Abschnitt 32), S. 30f.

²⁷ Ebd., Bd. 1 (Abschnitt 34), S. 32

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. ebd., Bd. 1 (Abschnitt 209), S. 109f.

bauend folgte das Zeitalter der menschlichen Sprache, die sich der heute gebräuchlichen Worte bedient.

Deutlich grenzt sich Vico von jenen Gelehrten ab, die von der unerreichen Weisheit der Alten sprechen und in die griechischen Mythen philosophische Allegorien hineindeuten³¹, was für Vico, wie Vittorio Hösle in seiner umfangreichen Einleitung zur *Scienza nuova* ausführt, ferner bedeutet, "daß Weisen der Urzeit zugeschriebene Werke, in denen sich tatsächlich philosophische Gedanken finden, wesentlich später entstanden, also Fälschungen sein müssen"³².

Neu an Vicos Mythentheorie ist, daß der Mythos hier als eigenständige symbolische Sprachform gefaßt wird "mittels derer der Mensch seine ursprüngliche Fremdheit in der Welt überwindet"³³, ohne eine mit Begriffen operierende Sprache, wie wir sie verwenden, zu kennen. Christoph Jamme sieht darin eine Alternative zur traditionell-analytischen Begriffsbildung: Vico "legte den Grundstein für den modernen Mythos-Begriff. Daß Mythen sprechen, wo der Logos stumm bleibt [...] wird zu einer geläufigen These"³⁴. Für Cassirer bietet die *Scienza nuova* einen Ansatzpunkt, den Logikbegriff Hermann Cohens zu erweitern. In seinem Vortrag über *Die Begriffsform im mythischen Denken*, den Cassirer im Juli 1921 vor der *Religionswissenschaftlichen Gesellschaft* in Hamburg gehalten hat und der ein Jahr später in einer erweiterten Fassung als erster Band der *Studien der Bibliothek Warburg* in Druck geht, hält er seinem Marburger Lehrer vor, daß dieser, ganz in der Tradition der neueren Philosophie von Descartes, Leibniz und Kant stehend, sich unter einer Logik der reinen Erkenntnis lediglich eine Logik der mathematischen Naturwissenschaft vorstellen kann. Dagegen sei bereits mit Vico "die Aufgabe einer allgemeinen Logik der Geisteswissenschaften, die der der Mathematik und der Naturwissenschaft ebenbürtig zur Seite treten könne" gestellt³⁵. Das Hinausgehen über die Sphäre des wissenschaftlichen Denkens wird bei Cassirer keineswegs als "Vernachlässigung der logischen Problematik, sondern ganz im Ge-

³¹ Vgl. ebd., Bd. 1, (Abschnitt 128), S. 89f.

³² V. Hösle, "Vico und die Idee der Kulturwissenschaft", G.B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft*, S. XXXI-CCXCIII, hier S. CLXXIV

³³ Ch. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, S. 12

³⁴ Ebd., S. 15

³⁵ E. Cassirer, "Die Begriffsform im mythischen Denken", S. 5f.

genteil [als] eine Bereicherung durch die Untersuchung der Kategorien, die in anderen 'Denkgebieten und Denkmodalitäten' wirksam sind" gesehen, wie Massimo Ferrari in seinem Aufsatz über *Das Problem der Geisteswissenschaften in den Schriften Cassirers für die Bibliothek Warburg* vermerkt³⁶. Die Warburg-Studie von 1921/22 weist mit ihrem Rückgriff auf Vicos *Scienza nuova* einen Weg zur *Philosophie der symbolischen Formen*, in deren ersten Band es ein Jahr später - wie eingangs bereits zitiert - heißen wird, daß das mathematisch-naturwissenschaftliche Sein in seiner idealistischen Fassung und Deutung nicht alle Wirklichkeit erschöpft, "weil in ihm bei weitem nicht alle Wirksamkeit des Geistes und seiner Spontaneität" gefaßt ist³⁷. Obwohl Cassirer in seinem Hauptwerk nur an einer Stelle explizit auf Vico eingeht³⁸, läßt sich also nachweisen, daß sich, sowohl was die Betonung der kulturschöpferischen Kraft der Phantasie als auch was die Anerkennung einer Kontinuität zwischen Mythos und neuzeitlichem Denken betrifft, in seiner Mythostheorie deutliche Parallelen zu Vicos *Scienza nuova* finden.

Für die Bestimmung des historischen Kontexts der *Philosophie der symbolischen Formen* ist neben Vico die Stellung des Mythos in den Theorien der Frühromantiker von grundlegender Bedeutung. Schon im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*, einem zwei Seiten umfassenden Fragment, dessen Urheberschaft umstritten ist, wird dem Monotheismus der Vernunft der Polytheismus von Einbildungskraft und Kunst gegenübergestellt. "Der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen [sic], als der Dichter", heißt es dort und "die dichtkunst [sic] allein wird alle übrigen Wissenschaften u. Künste überleben"³⁹. Dahinter steht die Idee, daß ein verengter Vernunftbegriff, als deren Inbegriff Menschen ohne ästhetischen Sinn gesehen werden,

³⁶ M. Ferrari: "Das Problem der Geisteswissenschaften in den Schriften Cassirers für die Bibliothek Warburg (1921-1923)", übers. v. B. Kleiner, *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, S. 114-133, hier: S. 123

³⁷ E. Cassirer, *PhsF I*, S. 10

³⁸ Im ersten Band der *PhsF* bezieht sich Cassirer auf Vicos Theorie der Urworte, ebd., S. 91f.

³⁹ *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, S. 12f. Die Herausgeber Ch. Jamme und H. Schneider sehen in Hegel den Autor des *Ältesten Systemprogramms* und datieren den Text auf den Zeitraum zwischen Dezember 1796 und Februar 1797

nicht nur die Entwicklung von Theorien, sei es in der Philosophie, sei es in der Physik, negativ beeinträchtigt, sondern darüber hinaus die Menschen durch mechanische und künstliche Konstruktionen wie "das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung" unterdrückt⁴⁰. Als Gegenentwurf wird eine neue Mythologie gefordert, kein Rückfall ins Irrationale, sondern eine Mythologie der Vernunft.

Die gleichen Gedanken finden sich auch in Friedrich Schlegels *Gespräch über die Poesie*, das 1800 in der Zeitschrift *Athenäum* erschienen ist. Auch hier heißt es, daß allen Menschen die gleiche Vernunft zu eigen ist, aber jeder seine eigene Poesie besitzt. Für Schlegel ist die Poesie ein Naturtrieb, wobei der Poesie der Worte eine form- und bewußtlose, d.h. sprachlose Poesie vorausgeht, "die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt, in der Blüte der Jugend schimmert, in der liebenden Brust der Frauen glüht"⁴¹. Der Einzelne hat die Aufgabe, seine eigene Poesie zu entwickeln, sich selbst zu bilden in sich selbst, ohne jedoch in einem belanglosen Subjektivismus abzugleiten, denn jeder Mensch soll zugleich die ganze Menschheit in sich verkörpern. An diesem Punkt setzt die Bedeutung der Mythologie für Schlegel ein. Sein fiktiver Gesprächspartner Ludoviko beklagt sich, daß jeder Dichter für sich allein arbeite und es der zeitgenössischen Poesie an einem Mittelpunkt fehle, wie es die Mythologie für die Alten war. Während die Mythologie der Antike aus der Lebendigkeit der sinnlichen Welt entsprang, muß die neue Mythologie "im Gegenteil aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden; es muß das künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen"⁴². In Verbindung mit Kunst und Mythos taucht bei Schlegel auch wieder der Begriff der Allegorie auf, denn "das Höchste kann man eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen"⁴³; als das Höchste wird hier, wie schon im *Ältesten Systemprogramm*, die Idee der Schönheit gefaßt. Im Idealismus hofft Friedrich Schlegel nicht nur ein Beispiel, sondern auch die Quelle für die neue Mythologie gefunden zu haben. Spinoza billigt er die Rolle des Saturns zu, der, vom Thron gesto-

⁴⁰ Ebd., S. 12

⁴¹ F. Schlegel, "Gespräch über die Poesie", S. 285

⁴² Ebd., S. 312

⁴³ Ebd., S. 324

Ben, als Ahnherr im Hintergrund wirkt. "In der Tat, ich begreife kaum, wie man ein Dichter sein kann, ohne den Spinoza [sic] zu verehren, zu lieben und ganz der seinige zu werden."⁴⁴

Auch Hölderlins poetische Kritik instrumenteller Rationalität, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit seinem Mythosbegriff steht, ist von dem Denken Spinozas beeinflusst⁴⁵. Zu nennen ist hier die Unterscheidung zwischen drei verschiedenen Arten der Wahrnehmung und Begriffsbildung, wie sie von Spinoza im 2. Teil seiner *Ethik* vorgenommen wird. Die Erkenntnis "aus Einzeldingen, die uns durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne verstandesmäßige Ordnung vergegenwärtigt werden"⁴⁶ bezeichnet Spinoza als bloße Meinung oder Vorstellung. Es handele sich um die erste Erkenntnisgattung, die Ursache häufiger Irrtümer und Falschheit. Erst wenn wir uns mit Hilfe des Verstandes adäquate Begriffe und Ideen von den Eigenschaften der Dinge erworben haben, bewegen wir uns auf der zweiten Stufe der Erkenntnis. Adäquat sind nach Spinoza jene Ideen, die der Verstand in Beziehung zu "Gott" denkt. "Die Dinge werden 'sub quodam specie aeternitatis' ('in einer gewissen Art von Ewigkeit') betrachtet und so in eine ewige Ordnung gestellt."⁴⁷ Aber erst mit der dritten Stufe ist die höchste Form von Erkenntnis erreicht, die "scientia intuitiva", das anschauende bzw. intuitive Wissen, in dem nicht nur die adäquate Erkenntnis der Eigenschaften, sondern auch der Wesenheit der Dinge erreicht ist. "Diese Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee der formalen Wesenheit einiger Attribute Gottes fort zu der adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge."⁴⁸

Die Erkenntnisweise des intuitiven Wissens beinhaltet die Chance, die Trennung zwischen empirischer Sinnenwelt und Vernunft zu überwinden. Dieses Problem beschäftigt Hölderlin, der am 24. Februar 1796 an Immanuel Niethammer schreibt: "In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren [sic], erklärt, das aber auch vermögend ist, den

⁴⁴ Ebd., S. 317

⁴⁵ Für die folgenden Ausführungen verdanke ich dem Hölderlin-Tutorium, das Claus Zittel im SS 1993 an der Universität Frankfurt gehalten hat, wichtige Hinweise

⁴⁶ B. de Spinoza, *Ethik*, S. 80 (= 2. Teil, Lehrsatz 40, Anm. 2)

⁴⁷ U. Prill, "Baruch de Spinoza", S. 751

⁴⁸ B. de Spinoza, *Ethik*, S. 81

Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung"⁴⁹. Der Trennungsgedanke ist im deutschen Idealismus von entscheidender Bedeutung. Kant und Fichte sehen in der Trennung zwischen Vernunft und empirischer Sinnenwelt die Voraussetzung für die Freiheit des Menschen. Schiller hält sich an die von Kant gesetzten Grenzen und wird dafür von Hölderlin kritisiert. Im 24. Brief seiner Schrift *Über die ästhetische Erziehung*, die erst 1795 in *Die Horen* erschienen war, unterscheidet Schiller zwischen einem physischen, einem ästhetischen und einem moralischen Zustand des Menschen. Einen Brief später heißt es: "Aus einem Sklaven der Natur, solange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Objekt vor seinem richtenden Blick."⁵⁰ Im ästhetischen Zustand hat sich der Mensch der Macht der Natur bereits entzogen, aber erst im moralischen beherrscht er sie vollends. Die Welt wird von Schiller wahlweise als Schicksal oder bloßer Gegenstand gefaßt.

Aus seiner Kritik an Schiller macht Hölderlin keinen Hehl. Schon der programmatische Titel seiner in dem Brief an Niethammer erwähnten Schrift *Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* ist ein Affront, denn Schillers Veröffentlichung der "alten", nach Hölderlin revisionsbedürftigen Briefe, liegt erst ein Jahr zurück. In seiner Fragment gebliebenen Schrift konterkariert Hölderlin Schillers Analyse von den drei verschiedenen Zuständen und spricht stattdessen von einer physischen und moralischen Notdurft des Menschen. Hölderlin fordert ein Eingedenken der Natur im Subjekt; eine Forderung, die in seiner Lyrik eingelöst werden soll. Im Gegensatz zu Schiller wird die Natur dabei aber nicht als feindliche Macht gefaßt, gegenüber der sich der Mensch erst befreien muß.

Dem physischen Zustand Schillers entspricht bei Hölderlin das sprachlose Dasein des Menschen, wie es in dem Gedicht *Da ich ein*

⁴⁹ F. Hölderlin, Brief an I. Niethammer v. 24.2.1796, *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. II, S. 614f.

⁵⁰ F. Schiller, "Die schmelzende Schoenheit. Fortsetzung der Briefe ueber die aesthetische Erziehung des Menschen" (25. Brief) *Die Horen*, [Jg. 1], 6. Stück (1795): S. 45-124, hier: S. 96f.

Knabe war zur Geltung kommt. Die hier auf ein Kind projizierte Lebensweise hat nichts beängstigendes. Der Mensch wächst in diesem frühen Stadium, das erst jetzt mit Worten benannt, nicht aber noch einmal gelebt werden kann, in der Obhut von "freundlichen Göttern", die den Knaben gleich einer Pflanze schützen und hegen, auf.

"Zwar damals rieff ich noch nicht
Euch mit Nahmen, auch ihr
Nanntet mich nie, wie die Menschen sich nennen
Als kennten sie sich.

Doch kannt' ich euch besser,
Als ich je die Menschen gekannt,
Ich verstand die Stille des Aethers,
Der Menschen Worte verstand ich nie."⁵¹

Cassirer weist zu Recht darauf hin, daß die Naturgewalten bei Hölderlin als mythische Gewalten gefaßt werden müssen. Das Bewußtsein der griechischen Götter schlägt von einer bloßen Metapher in die unmittelbare sinnlich-geistige Realität um. Gezielt sucht Cassirer in seinem Aufsatz *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, der 1918/19 in der Zeitschrift *Logos* erschien, nach Ansatzpunkten für eine Philosophie, in der der Mythos als eigenständige Erkenntnisweise Geltung beanspruchen kann⁵² Dabei kommt er zu dem Schluß, daß der Mythos "für Hölderlin kein bloß äußerliches allegorisches Sinnbild [ist], in das sich der Gedanke kleidet, sondern er bildet für ihn eine ursprüngliche und unauflösliche geistige Lebensform"⁵³. Für Hölderlin bliebe selbst noch das Unendliche ein Fühl- und Faßbares. Cassirer sieht in dieser Art von Allgefühl eine Analogie zum Denken der Antike, die es Hölderlin ermögliche, sich, "noch auf eine Anschauung gerichtet, die den sinnlichen Umriß des Besonderen nicht verliert"⁵⁴ dem Allgemeinen hinzugeben. Folgerichtig nimmt Cassirer Hölderlin auch gegenüber dem

⁵¹ F. Hölderlin, "Da ich ein Knabe war ...", *Frankfurter Hölderlin Ausgabe*, Bd. 5, S. 397

⁵² Vgl. auch E. Cassirer, "Sprache und Mythos", S. 157

⁵³ E. Cassirer, "Hölderlin und der deutsche Idealismus", S. 121

⁵⁴ Ebd., S. 123

Vorwurf, einseitig "subjektivisch" geblieben zu sein, in Schutz. In seiner Lyrik finde sich vielmehr eine neue, von Goethe und Schiller unverstandene Form der Objektivität, die aus Hölderlins Naturempfindung des Mythos stamme.

Der innige und unhinterfragt gebliebene Zusammenhang, der in dem Gedicht *Da ich ein Knabe war* den Menschen mit der Natur verbindet, und den die Poesie im Phänomen des Schönen versucht von neuem zu knüpfen, läßt sich in seiner Intensität und Unmittelbarkeit nicht wieder herstellen. Cassirer sieht darin die Ursache für Hölderlins tragische Weltanschauung, die er an der Figur des Empedokles festzumachen versucht. "Auch Empedokles ist beherrscht von dem Gefühl des Allebens. [...] Aber er bleibt bei dieser Einheit nicht stehen, sondern es drängt ihn, die Ordnung der Natur, die sich ihm enthüllt hat, auch in der Menschenwelt um ihn herum, im Gesetz des Staates und der Gemeinschaft zu verwirklichen"⁵⁵. Im Bereich des Empirisch-Menschlichen müssen seine Versuche aber zwangsläufig scheitern. "Indem er [Empedokles] die Natur zur Magd erniedrigt, ist ihr Zauber von ihm gewichen."⁵⁶ Natur und Freiheit bleiben unversöhnt. Erst der (Opfer-) Tod stellt die ersehnte Einheit wieder her. Im Tod ist das Leben in einem Moment zusammengedrängt und das Gesetz der Sukzession aufgehoben.

⁵⁵ Ebd., S. 127

⁵⁶ Ebd.

II. CASSIRERS SPRACHPHILOSOPHIE ALS GRUNDLAGE FÜR SEINEN MYTHOSBEGRIFF

Seine groß angelegte Studie über die *Philosophie der symbolischen Formen*, die in den Jahren 1923 bis 1929 erschienen ist, hat Cassirer in drei Teile gegliedert. Der erste Band beschäftigt sich mit der Sprache, der zweite ist dem mythischen Denken gewidmet. Der dritte Band, auf den hier allerdings nicht näher eingegangen werden soll, ist mit *Phänomenologie der Erkenntnis* überschrieben. (Im Rahmen der Nachlaßedition sollen demnächst darüber hinaus auch die Texte und Entwürfe zu einem von Cassirer geplanten vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* publiziert werden.⁵⁷) Für das Thema der vorliegenden Arbeit ist der zweite Teil der *Philosophie der symbolischen Formen*, *Das mythische Denken*, zentral; trotzdem sollen an dieser Stelle zuerst die einleitenden Gedanken wiedergegeben werden, die Cassirer seinem Buch über die Sprache voranstellt. Schon an dieser Stelle werden seine Hauptthesen deutlich, und was anfangs im Hinblick auf die Sprache niedergeschrieben wurde, wird später von ihm getreulich auf den Begriff des Mythos übertragen.

Um Cassirers Ausgangsposition zu verstehen, ist es hilfreich, sich den Dualismus von Subjekt und Objekt, der das Denken seit der Antike beherrscht, zu vergegenwärtigen. In dem klassischen Schema der Erkenntnistheorie stehen sich Subjekt und Objekt als zwei getrennte Welten gegenüber. Der Gegenstand, den wir erkennen möchten, existiert unabhängig von uns. Wir können uns einen Eindruck von ihm verschaffen, ein Abbild, ähnlich einer Fotografie, und mit diesem Vor-

⁵⁷ Vgl. O. Schwemmer, "Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen. Zu Cassirers Konzeption eines vierten Bandes der 'Philosophie der symbolischen Formen'", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 1, H. 2 (1992): S. 226-249. Krois, der den Nachlaß Cassirers ediert, erwähnt schon 1985 einen "heute noch unpublizierten vierten Band der PhsF, der sich mit dem Problem der Metaphysik und dem im dritten Band zentralen Begriff des 'Urphänomens' befaßt". J.M. Krois, "Einleitung", E. Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache*, S. XI-XXXII, hier: S. XI.

gang das Objekt quasi in uns hineinholen. Wir sind uns bewußt, daß dieses "geistige Foto" nicht der Gegenstand selbst ist und daß es gewisse Strukturen gibt, die wir als Voraussetzungen mitbringen und dem Gegenstand aufzwingen; aber um so mehr wir uns bemühen, um so mehr deckt sich unsere geistige Vorstellung mit dem Original.

Diese Abbildtheorie mag auf einfache Beispiele wie einen Fußball oder einen Bleistift leicht anwendbar sein, wenn man den Bereich der Artefakte verläßt, wird es aber schwierig. Was ist zum Beispiel eine Birke? Ist die Rinde ein Teil von ihr? Und was ist mit den Organismen unter der Rinde, sind auch sie ein Teil des Baums? Und was sind überhaupt Bäume? Wie gelangen wir von den einzelnen Objekten, die wir unterscheiden, zu einem gemeinsamen Gattungsbegriff? Spätestens im Bereich der abstrakten Begriffe läßt uns das einfache Erklärungsmodell vollends im Stich. "Bilder wachsen nicht in der Natur", heißt es bei Bruno Liebrucks. "Wer sie einer vom Menschen unabhängigen Natur zuschreibt, ist aus dem Mythos im pejorativen Wort-sinn nicht ausgestiegen."⁵⁸

Wie kommen wir also von unseren bloßen Eindrücken hin zu einer Welt des geistigen Ausdrucks? Schon in dem ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zeigt Cassirer anhand der Sprache, daß wir nicht in eine fest geformte, bereits klar vorstrukturierte Welt hineingeboren werden, wo nur noch den Gegenständen einzelne Laute zugeordnet werden müssen und, salopp gesagt, fertig ist die Sprache, sondern, daß die wesentliche Aufgabe der Sprache gerade darin besteht, die Wirklichkeit zu strukturieren. Wären wir ehrlich, müßten wir zugeben, daß wir, wollten wir uns gegenüber der Fülle von Sinnes-eindrücken, die auf uns einstürmen, jeglicher Wertung enthalten, gar nicht in der Lage wären, auch nur irgend etwas zu erkennen. Wir wären von einem einzigen Rauschen und Flimmern umgeben. Die Sprache, folgert Cassirer, ist daher kein bloßes Abbild, sondern hat den Charakter der Sinnggebung. Sie wird "zu einem der geistigen Grundmittel, vermöge dessen sich für uns der Fortschritt von der bloßen Empfindungswelt zur Welt der Anschauung und Vorstellung vollzieht."⁵⁹

Parallelen zu Cassirers erkenntnistheoretischen Überlegungen finden sich in der Kunst. Anhand der Gemälde von Franz Marc kann man sich

⁵⁸ B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 7, S. 35

⁵⁹ E. Cassirer, *PhsF I*, S. 20

seine These von der Sinngebung der Sprache verdeutlichen. Im Lenbachhaus hängt ein großformatiges Werk, das im ersten Moment nur durch seine Farbwahl besticht⁶⁰. Man "erkennt" grüne und rote Striche, ein graues Oval, hellere und dunklere Partien. Erst nach längerem Hinschauen fällt der Hund rechts unten im Vordergrund des Bildes auf. Betrachtet man das Gemälde genauer, entdeckt man zwei Frauen, die mit dem Hund im Regen spazieren gehen. Hat man einmal die farbigen Flächen als Personen identifiziert, kann man diesen Prozeß des strukturierten Sehens nur noch schwer rückgängig machen.

Für Cassirer hat das menschliche Bewußtsein mit dem Laut als bewußtes Zeichen die erste Stufe der Objektivität erklommen. Mit ihm ist "ein Bleibendes bestimmt und herausgehoben"⁶¹ und so dem stetigen Wandel der Bewußtseinsinhalte Einhalt geboten. Selbst wenn man sich nur an den Inhalt eines bestimmten Bildes oder Erlebnisses erinnern möchte, "muß ihn sich das Bewußtsein zuvor auf eine andere Weise als in der bloßen Empfindung oder Wahrnehmung innerlich zu eigen gemacht haben"⁶². Die Reproduzierbarkeit eines Inhalts ist bereits an die Produktion eines Zeichens gebunden. Das Zeichen muß nicht unbedingt ein sprachliches sein; wenige Striche auf einem Blatt Papier genügen, um eine Frau oder einen Mann charakteristisch darzustellen. Es klingt paradox, aber "die künstlerische Zeichnung wird zu dem, was sie ist und wodurch sie sich von einer bloß mechanischen Reproduktion unterscheidet, erst durch das, was sie am 'gegebenen' Eindruck wegläßt"⁶³. Ziel ist nicht die Wiedergabe einer sinnlichen Totalität, sondern die Betonung einzelner, dem Betrachter wichtig erscheinender Momente. Dies gilt gleichermaßen für gezeichnete wie sprachlich geäußerte Symbole. Erst durch die Heraushebung prägnanter Momente aus der Flut von Sinneseindrücken werden Objekte geschaffen. Der bloße und nackte Stoff ist eine Abstraktion⁶⁴.

Die Setzungen, die die Sprache vollzieht, sind vorläufige. Sie können sich jederzeit ändern, wenn ein Gegenstand unter einem neuem Gesichtspunkt betrachtet wird. Cassirer sieht eine kontinuierliche Ent-

⁶⁰ Franz Marc, *Im Regen*, 1912. Städtische Galerie im Lenbachhaus, München

⁶¹ E. Cassirer, *PhsF I*, S. 22

⁶² Ebd., S. 23

⁶³ Ebd., S. 44

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 284

wicklung von der Sphäre der sinnlichen Empfindung, über Anschauung und begriffliches Denken, hin zum logischen Urteil. Eine Entwicklung, die in der Sprache ihren Ausgangspunkt hat und im wissenschaftlichen Denken ihr Ziel. Über die Kategorien Substanz und Eigenschaft hinausgehend, kommt es in der Sprache zur Herausbildung einer Kategorie der Relation⁶⁵. Was "die eigentliche Kraft des Zeichens ausmacht, ist somit eben dies: daß in dem Maße, als die unmittelbaren Inhaltsbestimmungen zurücktreten, die allgemeinen Form- und Relationsmomente zu um so schärferer und reinerer Ausprägung gelangen."⁶⁶ Für Cassirer ist die Sprache "ein Vehikel des intellektuellen Fortschritts"⁶⁷, die sich durch die Vorwegnahme einer Aufgabe bewährt, "die ihre eigentliche Lösung freilich erst in der wissenschaftlichen Erkenntnis finden kann: sie wird gleichsam zur Präsumtion des logischen Begriffs"⁶⁸.

Mit der Auflösung des traditionellen Dualismus, der die Welt in Subjekt und Objekt spaltet, wird bei Cassirer die Existenz von Tatsachen, die außerhalb unseres Denkens existieren, nicht geleugnet (wie das z.B. bei George Berkeley, der keine andere Substanz als den Geist oder das, "Was wahrnimmt", gelten läßt, der Fall war), die "Wirklichkeit" wird nur anders gedeutet. Schon in dem Aufsatz über Hermann Cohen von 1912 heißt es: "So erkennt auch diese Lehre [die Kantische Lehre in der Interpretation von Cohen] durchaus ein 'Gegebenes' an, an dem die philosophische Betrachtung sich zu orientieren hat; aber es ist gleichsam ein Gegebenes höherer Stufe, das nicht in der materiellen Bestimmtheit von Dingen, sondern in der logischen Struktur von Prinzipien und Ideen besteht"⁶⁹. Die Unterscheidung zwischen "Ding an sich" und "Ding als Erscheinung", in der Form wie sie von Immanuel Kant Ende des 18. Jahrhunderts gefordert wurde, erweist sich als überholt. Kant hatte zwar die Frage, ob wir das Ding an sich erkennen können, entschieden verneint, für Cassirer stellt sich aber bereits die Frage selbst "als ein Trugbild des Denkens" heraus⁷⁰.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 291f.

⁶⁶ Ebd., S. 45

⁶⁷ Ebd., S. 268

⁶⁸ Ebd., S. 269

⁶⁹ E. Cassirer, "Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie", S. 258

⁷⁰ E. Cassirer, *PhsF* I, S. 48

Cassirers Position läßt sich an der Kritik, die er an Bacons Sprachauffassung übt, deutlich machen. In seinen *Aphorismen über die Interpretation der Natur und das Reich des Menschen* erhebt Bacon 1620 die Forderung, daß wir versuchen sollten, unsere Begriffe abzulegen und anzufangen, uns mit den Dingen selbst vertraut zu machen. "In den Begriffen, den logischen wie den physikalischen, steckt nichts Gesundes. [...] Sie sind alle phantastisch und schlecht bestimmt"⁷¹, heißt es in Aphorismus 15. "Worte tun dem Verstand offensichtlich Gewalt an und verwirren alles. Sie verführen die Menschen zu leeren und zahllosen Streitigkeiten und Erdichtungen."⁷² Die Sprache, die Bacon in seiner Lehre von den Vorurteilen den Idolen des Marktes ("idola fori"), die durch die Kommunikation entstanden sind, zuordnet, stelle dem menschlichen Denken durch falsche Zuordnung der Wörter Fallen. Der Fehler Bacons liegt für Cassirer darin, daß bei ihm Begriffe aus ihrer rein reproduktiven Tätigkeit heraus erklärt werden. Wäre Reproduktion die eigentliche Aufgabe der Begriffe, gesteht Cassirer zu, so würden sie diese in der Tat nur schlecht erfüllen. "Es gälte alsdann in Wahrheit der Spott Bacons, daß derjenige, der meint, die Wirklichkeit im begrifflichen Denken erfassen zu können, ihm vorkomme wie ein Mann, der, um einen entfernten Gegenstand besser zu erkennen, auf einen hohen Turm steigen und von dort nach ihm Ausschau halten wollte - während es ihm doch freistünde, an den Gegenstand selbst heranzugehen und ihn aus unmittelbarer Nähe zu beobachten."⁷³

Deutlich grenzt sich Cassirer gegen die dogmatische Metaphysik ab, die, ähnlich dem Empirismus, ihren Ausgangspunkt vom Begriff des absoluten Daseins her bestimmt. Ziel kann nicht sein, hinter der Erscheinungswelt das "eigentliche" Sein zu entdecken, den ominösen Urgrund aller Dinge, sondern Aufgabe der Philosophie ist es, die gestaltenden Grundprinzipien der geistigen Bildwelten zu verstehen. "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 Schöpfung zurückzugehen, sondern vielmehr darin, sie in ihrem gestaltenden Grund-

⁷¹ F. Bacon, *Das neue Organon* (Aphorismus 15), S. 44

⁷² Ebd. (Aphorismus 43), S. 52

⁷³ E. Cassirer, *PhsF* III, S. 358

prinzip zu verstehen und bewußt zu machen."⁷⁴ Der Mensch steht nicht einer Welt gegenüber, die von einem göttlichen Wesen nach Analogie der menschlichen Vernunft klar strukturiert erschaffen wurde, sondern wir befinden uns in einer Art "Urbrei", aus dem heraus wir uns mit Hilfe symbolischer Formen als selbständiges Ich begreifen lernen und unsere Umwelt erschließen.

Auch Versuche, in der reinen Intuition den ursprünglichen Gehalt des Lebens zu erfassen, müssen zwangsläufig fehlschlagen, denn "das Licht dringt nicht einfach von den Gegenständen her in die Sphäre des Geistes ein, sondern es breitet sich, vom Zentrum des Tuns selbst, fortschreitend aus."⁷⁵ Sprache beginnt "erst dort, wo das unmittelbare Verhältnis zum sinnlichen Eindruck und zum sinnlichen Affekt aufhört"⁷⁶.

Analog zur Sprache, schreibt Cassirer auch dem Mythos die Fähigkeit zu, die Welt der bloßen Eindrücke zu strukturieren. Der Mythos steht in diesem Punkt gleichbedeutend neben Sprache und wissenschaftlicher Erkenntnis. Daher die wichtige Rolle, die der Mythos in Cassirers Denken einnimmt. "Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur", so schreibt Cassirer schon in der Einleitung zum ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, "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 mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke [...] zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden"⁷⁷.

⁷⁴ E. Cassirer, *PhsF I*, S. 51

⁷⁵ Ebd., S. 261

⁷⁶ Ebd., S. 138

⁷⁷ Ebd., S. 12

III. PHÄNOMENOLOGIE DES MYTHISCHEN BEWUßTSEINS

Im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* versucht Cassirer "eine 'Kritik des mythischen Bewußtseins'" durchzuführen⁷⁸. Von einer Kritik des mythischen Bewußtseins im Rahmen eines philosophischen Diskurs zu sprechen, bedeutet aber, den Mythos genauso stark zu gewichten wie Kant in seinen drei Kritiken Vernunft und Urteilskraft. "Von 'Kritik' in einem philosophisch gehaltvollen Sinne zu reden impliziert also schon, sich im Medium vernünftigen Denkens zu bewegen"⁷⁹.

Bereits mit Beginn des 19. Jahrhunderts sind die überlieferten Mythen des antiken Griechenlands auf ein reges wissenschaftliches Interesse gestoßen. Die Autoren der Romantik haben sich aber, so Cassirers Vorwurf, auf die Erforschung und Darstellung einzelner Mythen und ihrer Inhalte beschränkt. Cassirer denkt hierbei vor allem an Schelling, der eine umfangreiche, über 1200 Seiten umfassende *Philosophie der Mythologie* verfaßt hat, auf die er in der *Philosophie der symbolischen Formen* an mehreren Stellen verweist. Heute liege daher zwar ein vielfältiges und heterogenes Material vor, aber das systematische Problem, eine Einheit herzustellen, d.h. das Wesen des mythischen Denkens zu verstehen und nicht nur seine verschiedenen Inhalte erzählend wiederzugeben, diese Arbeit sei noch gar nicht in Angriff genommen, geschweige denn geleistet worden⁸⁰.

Cassirer verzichtet im Rahmen seiner Untersuchung auf eine eindeutige und damit abgrenzende Definition des Begriffs "Mythos". Die Götterlehre der frühen Griechen, die uns durch literarische Zeugnisse überliefert ist, betrachtet er mit dem gleichen Blick wie jene Mythen, die von Naturvölkern mündlich tradiert und als heilige Texte verehrt werden. Dagegen vertritt, was als schwerwiegender Einwand gegen

⁷⁸ E. Cassirer, *PhsF* II, S. VII

⁷⁹ H. Holzhey, "Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins", S. 192

⁸⁰ Daß Cassirer damit den Autoren der Romantik nicht gerecht wird, habe ich am Beispiel Hölderlins in Kapitel I.2 zu zeigen versucht

Cassirer geltend gemacht werden könnte, beispielsweise Hartmut Zinser, der Mythentheorien aus der Sicht des Ethnologen untersucht hat, die Ansicht, "daß unter dem Begriff Mythos völlig verschiedene Arten von Texten zusammengestellt sind, sich jede Theorie aber die Art heraussucht, an der sie ihre Gültigkeit erweisen zu können glaubt"⁸¹. Einen allgemeinen Begriff des Mythos lehnt Zinser daher genauso ab wie eine allgemeine Mythentheorie. Auch Ivan Strenski verwirft in seiner Studie über Mythostheorien im 20. Jahrhundert den Begriff "Mythos" als künstliches Gebilde. "What exists is the artifact 'myth' along with the 'industry' manufacturing the concept as it is used here and there."⁸²

Für Cassirer ist die Frage, was Mythen im Einzelnen bedeuten, nicht relevant. In der Tradition der Husserlschen Phänomenologie stehend, fordert er, daß die Strukturen der verschiedenen Gegenstandsbereiche, wie Wissenschaft, Sprache und Mythos, auf ihre "Bedeutung" hin, ohne Rücksicht auf die "Wirklichkeit" ihrer Gegenstände untersucht werden sollen⁸³. Cassirer grenzt sich damit gegenüber genetisch-psychologisch wie auch gegenüber metaphysisch orientierten Fragestellungen ab. Eine kritische Phänomenologie des mythischen Bewußtseins könne weder von einer Gottheit als einer metaphysischen, noch von der Menschheit als einer empirischen Urtatsache ausgehen. Die "Objektivität" des Mythos wird nicht dinglich, sondern funktional bestimmt. Der Mythos "ist 'objektiv', sofern auch er als einer der bestimmenden Faktoren erkannt wird, kraft deren das Bewußtsein sich von der passiven Befangenheit im sinnlichen Eindruck löst und zur Schaffung einer eigenen, nach einem geistigen Prinzip gestalteten 'Welt' fortschreitet"⁸⁴.

Dieser strukturgesetzliche Ansatz ermöglicht es Cassirer, das übliche methodologische Dilemma zu umgehen, in dem sich andere Formen von Mythenklärung in der Regel befinden, nämlich, "entweder die Irrealität, die Phantasiegebundenheit der mythischen Welt anzuerkennen, wie es die psychologische Betrachtungsweise tut, oder aber den mythischen Gebilden Realität und Existenz zuzusprechen, was der wis-

⁸¹ H. Zinser, "Theorien des Mythos", *Mythen im Kontext*, S. 147-161, hier: S. 157

⁸² I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, S. 194

⁸³ Vgl. E. Cassirer, *PhsF* II, S. 16 Fußnote

⁸⁴ Ebd., S. 19

senschaftlichen Weltauffassung widerspricht"⁸⁵. In einem ersten Schritt wird, wie Alfred Jospe in seiner Dissertation herausgearbeitet hat, die mythische Welt von der der wissenschaftlichen Aussage getrennt und beide Formen der Welterschließung nur in Beziehung auf sich selbst, d.h. auf die ihnen immanenten Strukturgesetzmäßigkeiten hin betrachtet.

Da Cassirer einzig und allein am Aufbau und der Struktur des mythischen Denkens interessiert ist, geht auch der in Anlehnung an Malinowski erhobene Vorwurf, Cassirer habe nicht gesehen, daß die Naturvölker neben dem mythischen Weltumgang auch über ein rationales Wissen, wie es sich im Bau eines Kanus oder im Anbau von Pflanzen zeige, verfügen⁸⁶, ins Leere. Zu Recht weist John Michael Krois in seiner Untersuchung zum Begriff des Mythos bei Cassirer darauf hin, daß dieser nie behauptet hat, "daß es irgendwo bestimmte Menschen gegeben habe, die ausschließlich mythisch gedacht haben und nicht außerdem in ganz praktischen Beziehungen zur Welt standen"⁸⁷.

Gemeinsam mit Schelling zeigt sich Cassirer fasziniert von der Intensität, mit der der Mythos erlebt, "mit der er - wie nur irgendein objektiv Daseiendes und Wirkliches - geglaubt wird"⁸⁸. Diesen Sachverhalt, die Anteiligkeit des aktiven Glaubens am Bestehen des Mythos, zu erklären (und nicht den stofflichen Gehalt der Mythologie), hält Cassirer für das Verständnis vom Mythos als unabdingbar. Er verweist auf die Analogie zwischen Mythos und Sprache: "Was Humboldt von der Sprache sagt, daß der Mensch sie zwischen sich und die innerlich und äußerlich auf ihn einwirkende Natur stelle, - daß er sich mit einer Welt von Lauten umgebe, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten: das gilt genau ebenso von den Gebilden der mythischen und ästhetischen Phantasie"⁸⁹. Eine Grundthese Cassirers, die sich wie ein roter Faden durch sein Werk zieht.

Der Prozeß der Mythenbildung habe nichts mit Erfinden zu tun, sondern er vollziehe sich zwangsläufig. Auch die Welt des Mythos "hat ihre eigenen Fundamentalgesetze des Bildens"⁹⁰. Cassirer sieht den

⁸⁵ A. Jospe, *Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, S. 85

⁸⁶ So z.B. D. Verene, "Cassirer's View of Myth and Symbol", S. 561f.

⁸⁷ J.M. Krois, "Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer", S. 207

⁸⁸ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 8

⁸⁹ Ebd., S. 30f.

⁹⁰ E. Cassirer, *PhsF* I, S. 21

Menschen hier an der Schwelle jenes geistigen Prozesses, "der dazu bestimmt ist, 'Ich' und 'Welt' gegeneinander abzugrenzen."⁹¹ Durch eine wesentliche Verschiebung hebt er die dualistische Subjekt-Objektrelation auf: Die neue Welt des selbstgesetzten Zeichens, gleichviel ob sprachliches oder mythisches Symbol, erscheint dem Bewußtsein an dieser Stelle zwangsläufig als Teil der "objektiven" Wirklichkeit. Ethnologische Studien über Wort-, Bild- und Schriftzauber würden, so Cassirer, diese These untermauern. "Aller Anfang des Mythos, insbesondere alle magische Weltauffassung, ist von diesem Glauben an die objektive Wesenheit und an die objektive Kraft des Zeichens durchdrungen"⁹².

Es gibt keine Wissenschaft ohne Zeichen und Symbole - und insofern steht der Mythos mit den modernen Wissenschaften auf einer Stufe. Was ihn dennoch von diesen unterscheidet, ist der Umstand, daß der Mythos die Symbole, die er gebraucht, nicht als solche erkennt und begreift. Die "reinen" Wissenschaften haben, so Cassirers These, über lange Zeit hinaus uraltes mythisches Erbgut tradiert. Denn gerade der Umstand, daß man den Mythos außerhalb der Erkenntnis ansiedelt, sichere seinen Fortbestand. "Seine echte Überwindung", schließt Cassirer, "muß auf seiner Erkenntnis und Anerkennung beruhen"⁹³.

1. Der Mythos als Denkform

Cassirer untersucht das mythische Bewußtsein in den drei Bereichen: Denk-, Anschauungs- und Lebensform. Sein stupendes Wissen, von der Physik bis hin zur Ethnologie, fließt hier mit ein⁹⁴.

⁹¹ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 31

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., S. XII

⁹⁴ Häufig kommt es allerdings auch zu Überschneidungen und Wiederholungen, was störend wirkt, vor allem, wenn man den ersten Band über *Die Sprache* noch gut im Gedächtnis hat. Im Hinblick auf Cassirers Arbeit an dem Buch *An Essay on Man*, das er im Exil verfaßt und sich dabei intensiv mit seinen amerikanischen Kollegen besprochen hat, bemerkt seine Frau rückblickend: "Er [E. Cassirer] kannte das in Amerika ganz allgemein gebräuchliche 'rewriting' noch nicht, und es langweilte ihn, an seinen Arbeiten zu feilen. Sein ganzes Leben war er gewohnt gewesen, seine erste Niederschrift im Original zum Drucker zu schicken und sich

Zwei Fragen lassen sich als Leitmotiv zu Cassirers Untersuchungen zum Mythos als Denkform formulieren. Erstens: Wie kommt es im mythischen Weltbild zu einem Bewußtsein von Gegenständen? Und zweitens: Wie läßt sich das mythische Gegenstandsbewußtsein charakterisieren? Wenn Cassirer dabei von den Kategorien des Gegenstandsbewußtseins spricht, bezieht er sich auf die Kantische Terminologie. Die Kategorien sind jene Formen des Verstandes, die Erfahrung erst möglich machen und ihnen Erkenntnischarakter verleihen (wie Einheit, Vielheit, Substanz, Kausalität, Möglichkeit oder Notwendigkeit). Die Kategorien betätigen sich innerhalb der Anschauungsformen Raum und Zeit. Diese sind nach Kant a priori, d.h. vor aller Erfahrung, im menschlichen Denken verankert. Im Gegensatz zu Kant geht Cassirer allerdings nicht davon aus, daß die Kategorien des Gegenstandsbewußtseins "überall dort wirksam sein müssen, wo überhaupt aus dem Chaos der Eindrücke ein Kosmos, ein charakteristisches und typisches 'Weltbild' sich formt"⁹⁵. Kant hatte die Kategorien nur auf die theoretisch-intellektuelle Sphäre angewandt. Cassirer geht nicht soweit, zu behaupten, daß mythisch denkende Menschen über andere Anschauungsformen und Kategorien verfügten als die, welche in Kants *Kritik der reinen Vernunft* für a priori gehalten werden,⁹⁶ aber die Ordnungsformen, die Cassirer anstelle der Kantischen Kategorien nennt, werden im mythischen Bewußtsein anders gedeutet. "Als Leitfaden der Charakteristik", faßt Heidegger in seiner Rezension von 1928 Cassirers theoriegeschichtliche Voraussetzungen zusammen, "dient [Cassirer] das Gegenstandsbewußtsein der mathematischen Physik nach der Auffassung der Cohenschen Kantinterpretation"⁹⁷.

außer mit den Korrekturbogen mit dem Buch nicht mehr zu beschäftigen". T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 313

⁹⁵ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 39

⁹⁶ So die These von Ch. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, S. 102

⁹⁷ M. Heidegger, "Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil" [Rezension], Sp. 1001. Heidegger rät im übrigen dringend von Cassirers Orientierung an der neukantianischen Bewußtseinsproblematik ab. Zukünftigen Autoren empfiehlt er - *Sein und Zeit* ist im Frühjahr 1927 erschienen - "die Interpretation des mythischen Daseins in einer zentralen Charakteristik der Seinsverfassung dieses Seienden anzusetzen" (Sp. 1008)

Am Anfang steht für Cassirer die Frage, wie der Mensch im mythischen Weltbild zu einem Bewußtsein von Gegenständen kommt. Die Umrisse dessen, was wir "objektives Sein" nennen, so stellt Cassirer fest, verschieben sich ständig. "Die empirische 'Wirklichkeit', der feste Kern des 'objektiven' Seins, im Unterschied zur Welt der bloßen Vorstellung und Einbildung, hebt sich dadurch heraus, daß [...] das Gleichbleibende gegenüber dem Veränderlichen [...] immer schärfer und deutlicher unterschieden wird."⁹⁸ Dem einzelnen empirischen Phänomen schenken wir erst dann Glauben, wenn wir es in einen größeren Rahmen einordnen können. Wenn wir von "schlichter Wahrnehmung" sprechen, haben wir uns im Grunde schon getäuscht und den "Prozeß der Auswahl und der Unterscheidung, den das Bewußtsein gegenüber der chaotischen Masse der 'Eindrücke' vollzieht"⁹⁹ ignoriert.

Für Cassirer, um zur zweiten Frage zu kommen, unterscheiden sich das Gegenstandsbewußtsein der "natürlichen" und der mythischen Wahrnehmung von dem der wissenschaftlichen Erfahrung nur graduell. In beiden Fällen werden die räumliche Lage, Größe oder Entfernung von Dingen nicht unmittelbar durch die Sinne empfunden, denn "jede Gliederung im Raume setzt eine Gliederung im Urteil voraus"¹⁰⁰. Grenzen werden "erst bestimmbar, wenn man von dem unmittelbaren Dasein und der unmittelbaren Beschaffenheit der Erscheinungen in ein Anderes zurückgeht, das selbst nicht mehr erscheint, sondern das vielmehr als der 'Grund' der Erscheinung gedacht wird"¹⁰¹. Mythos und Wissenschaft sind keine Antipoden, sondern liegen auf einer Entwicklungslinie. Eine Analyse der verschiedenen Realitätsstufen ist dem Mythos allerdings fremd, "vorgestellte" und "wirkliche" Wahrnehmung fallen zusammen. "Bei den Männerweihen und bei sonstigen Initiationsbräuchen empfängt der Mensch einen neuen Namen, weil es ein neues Selbst ist, das er hier erhält."¹⁰²

Kunstvoll fügt Cassirer an dieser Stelle seine Kritik an Humes psychologischer Auffassung des Kausalbegriffs ein, um im folgenden den seiner Fehler überführten Empirismus als Beleg für die Richtigkeit

⁹⁸ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 41

⁹⁹ Ebd., S. 46

¹⁰⁰ Ebd., S. 40

¹⁰¹ Ebd., S. 43

¹⁰² Ebd., S. 54

seiner eigenen Theorie anzuführen. Wenn Hume behaupte, daß unsere Vorstellung von Kausalität aus der bloßen Vorstellung der Koexistenz ableitbar sei, habe er damit ungewollt den Ursprung aller mythischen Welterklärung aufgedeckt. Im Mythos werde jede Berührung in Raum und Zeit als ein Verhältnis von Ursache und Wirkung wahrgenommen; "für die mythische Ansicht ist es tatsächlich die Schwalbe, die den Sommer macht"¹⁰³. Ähnlich reagiere das mythische Bewußtsein bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seiner Teile. Was über einen Teil, auch ehemaligen Teil eines Gegenstandes oder einer Person verhängt wird, gilt immer auch für das Ganze¹⁰⁴.

Auch der mythische Kraftbegriff unterscheidet sich fundamental vom wissenschaftlichen. Die Kraft erscheint als Ding bzw. Substanzartiges. Ist ein Mensch krank, gilt er als von Dämonen besessen. Auch hier kommt es Cassirer darauf an, nachzuweisen, daß die Naturwissenschaften sich erst allmählich von der mythischen Vorstellungswelt getrennt haben. Ein bekanntes Beispiel aus der Chemie, das auch von Cassirer herangezogen wird, ist die Phlogistontheorie. Johann Becker und Georg Stahl schlugen 1702 vor, daß jeder brennbare Stoff ein gemeinsames Element, Phlogiston genannt, enthält, das entweicht, wenn das Material brennt. Das Spannende an diesem fast dreihundert Jahre alten Lehrsatz ist, daß er auch heute noch jedem Schüler auf Anhieb einleuchtet. Solange man keine Massenbestimmung durchführt, erklärt diese Theorie den Verbrennungsmechanismus genauso überzeugend wie die heute gebräuchlichen. Erst die Entdeckung des Sauerstoffes durch Lavoisier brachte die Phlogistontheorie endgültig zu Fall¹⁰⁵.

Mythos und moderne Wissenschaft greifen auf die gleichen Arten von Beziehungen zurück. Beziehungen der Einheit und der Vielheit, des "Miteinander", des "Beisammen" und "Nacheinander". Die Hauptthese von Cassirer lautet, "daß jede dieser Formen, ehe sie ihre bestimmte logische Gestalt und Prägung erhält, ein mythisches Vorstadi-

¹⁰³ Ebd., S. 60

¹⁰⁴ In abgeschwächter Form ist uns diese Vorstellung auch heute noch eigen. Wenn Besucher nur dadurch, daß sie über das Sternenbanner schreiten (es sozusagen mit Füßen treten), den Eingang einer Kunstaussstellung erreichen können, wird das als Beleidigung des Staates aufgefaßt und entsprechend, wie kürzlich in den USA geschehen, auch gerichtlich verfolgt

¹⁰⁵ Vgl. Dickerson, Gray and Haight, *Prinzipien der Chemie*, S. 15

um durchlaufen haben muß"¹⁰⁶. Wenn sich der Mythos von der empirisch-wissenschaftlichen Erkenntnis nicht durch den Gebrauch von anderen Kategorien unterscheidet, bleibt die Frage, wie sich der Unterschied zwischen Mythos und Wissenschaft fassen läßt. Cassirer formuliert es so: Es gibt "für die mythische Ansicht im Grunde nur eine einzige Dimension der Beziehung, nur eine einzige 'Seinsebene'"¹⁰⁷. Die mythische Anschauung läßt das, was sie verknüpft, ganz gleich ob Gegenstände, Personen oder Fähigkeiten, in eins zusammenfallen. Der Relationsbegriff ist dem Mythos fremd. Es fehlt die Unterscheidung zwischen dinglicher Existenz und ideeller Bedeutung und damit die Wahrnehmung von verschiedenen Realitätsstufen: Zwischen Traum und Wachen gibt es im mythischen Bewußtsein keine feste Grenze.

Die Faszination des Mythos besteht in der Dignität, die er dem Einzelfall zuspricht. "Wenn die Erkenntnis, je weiter sie fortschreitet, sich um so mehr dabei entscheidet, nach dem reinen 'Wie' des Werdens, d.h. nach seiner gesetzlichen Form zu fragen, so fragt der Mythos ausschließlich nach seinem 'Was', nach dem Woraus und Wohin."¹⁰⁸ Während die empirische Wissenschaft jegliche Tatsache nur in ihrer gleichartigen Wiederkehr akzeptiert (bestes Beispiel ist das naturwissenschaftliche Experiment), betont der Mythos das hier und jetzt.

2. Der Mythos als Anschauungs- und Lebensform

Mit den Ausführungen über das mythische Gegenstandsbewußtsein ist für Ernst Cassirer der erste Schritt bei der Aufgabe, eine Phänomenologie des mythischen Bewußtseins vorzulegen, bewältigt. Es folgt eine Formenlehre des Mythos und der Versuch, die Frage zu klären, wie es im mythischen Bewußtsein zu einer Herausbildung des Selbstgefühls kommt.

In der Formenlehre wird der Mythos als Anschauungsform im Hinblick auf die drei Ordnungsformen Raum, Zeit und Zahl untersucht. Das mythische Denken, so die These Cassirers, setzt Raum und Zeit mit deren Inhalten gleich. Geographische Punkte lassen sich nicht neu-

¹⁰⁶ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 78

¹⁰⁷ Ebd., S. 82

¹⁰⁸ Ebd., S. 70

tral benennen. Die Unterscheidung zwischen zwei Orten ist für das mythische Bewußtsein immer auch mit entsprechenden Konnotationen verbunden. "Jeder Punkt, jedes Element besitzt hier gleichsam eine eigene "Tönung"¹⁰⁹. Einen mythischen Grundakzent sieht Cassirer in der Teilung der Welt in Heiliges und Profanes. Der Osten gilt als der Ursprung des Lichts und damit auch als Quelle alles Lebens, während der Westen "als der Ort der sinkenden Sonne, von allen Schauern des Todes umweht" wird¹¹⁰. In der Architektur von Sakralbauten findet sich die Symbolik der Himmelsrichtungen wieder. Die Ausdrücke der räumlichen Orientierung werden dagegen vom menschlichen Körper abgeleitet. Cassirer greift auf eine Hymne des Rigweda zurück, dem ältesten Dokument der indischen Literatur, wo geschildert wird, "wie die Welt aus dem Leibe des Menschen, des Purusha, hervorgegangen ist"¹¹¹. Hier bildet sich die Vorstellung von den Teilen der Welt anhand der Vorstellungen von den Organen des Menschen heraus. Ein abstrakter Funktionsraum, wie ihn die Mathematik kennt, ist für das mythische Bewußtsein nicht denkbar. Erst bei Leibniz sieht Cassirer die Unterscheidung zwischen "bloßen" Inhalten und nicht dinghaften Ordnungsformen klar herausgearbeitet.

Vergleicht man das wissenschaftliche mit dem mythischen Weltbild, kommt man zu dem Ergebnis, "daß es nicht eine allgemeine, schlechthin feststehende Raum-Anschauung gibt, sondern daß der Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentümliche Fügung erst von der Sinnordnung erhält, innerhalb deren er sich jeweilig gestaltet"¹¹². Die Struktur des Raums ändert sich also je nachdem, ob er innerhalb einer mythischen, ästhetischen oder theoretischen Ordnung gedacht wird.

Auch die mythische Vorstellung von der Zeit beruht auf dem Wechsel von Hell und Dunkel, von Tag und Nacht. Oft bestimmt der Mondwechsel wichtige Daten. In fast allen großen Kulturreligionen, so Cassirer, finden sich Verknüpfungen zwischen astronomischem und "ethischem" Kosmos. Außerdem kennt der Mythos eine feste Schranke, die zwischen Gegenwart und mythischem Ursprung gezogen wird. Christ-

¹⁰⁹ Ebd., S. 106

¹¹⁰ Ebd., S. 122

¹¹¹ Ebd., S. 112f.

¹¹² E. Cassirer, "Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum" [1931], *Symbol, Technik, Sprache*, S. 93-119, hier: 102

liche Fundamentalisten (das Beispiel stammt nicht von Cassirer, ist aber für die Illustration der Problematik hilfreich), mit der Theorie vom Urknall als Erklärungsmodell für die Entstehung des Universums konfrontiert, beharren auf der Frage: Und was war *vor* dem Urknall? Die Frage, was vor "Gott" war, stellt sich dagegen für sie nicht. Das mythische Denken besitzt, laut Cassirer, eine absolute Vergangenheit, "die als solche der weitergehenden Erklärung weder fähig noch bedürftig ist"¹¹³.

Das dritte große Formmotiv, das Cassirer behandelt, ist die Zahl. Auch hier das Gleiche: Was dieselbe Zahl trägt oder sich durch die gleiche Zahl dividieren läßt, wird vom Mythos als Einheit gedacht. Wie der Astronomie die Astrologie und der Chemie die Alchimie, so stehe der Algebra eine magische Form der Zahlenlehre gegenüber. So wird die Vier beispielsweise in vielen Kulturen als heilige Zahl verehrt. "Im chinesischen System entspricht je einer der vier Haupt-Himmelsrichtungen [...], je eine bestimmte Jahreszeit, je eine bestimmte Farbe, je ein bestimmtes Element, eine bestimmte Tierart, ein bestimmtes Organ des menschlichen Körpers usf."¹¹⁴. Cassirer kommt es auch hier darauf an, den Mythos nicht mit bloßem Irrationalismus gleichgesetzt zu wissen, sondern er betont, daß auch der Prozeß der Vergötterung und Heiligsprechung der Zahl festen Regeln unterliegt. Wie man weiß, finden sich bereits in der Zahlenmystik Parallelen zum wissenschaftlichen Denken.

Nachdem Cassirer den Mythos als Denk- und Anschauungsform dargestellt hat, kommt er nun auf den Mythos als Lebensform zu sprechen. Wie gelangt das mythische Bewußtsein zu einer Herausbildung des Selbstgefühls bzw. eines "Ichs", einer "Seele"? Cassirer spricht in diesem Zusammenhang "von einer Entdeckung der subjektiven Wirklichkeit im Mythos"¹¹⁵. Entdecken läßt sich aber nur, was einem bislang fremd war. Die These, daß der Ichbegriff am Anfang allen mythischen Denkens steht, und daß der Mythos ein Versuch sei, die "objektive" Welt des Geschehens aus den Kategorien der "subjektiven" heraus zu erklären, lehnt Cassirer ab, denn eine der Grundthesen der *Philosophie der symbolischen Formen* lautet, daß der Ursprung des

¹¹³ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 131

¹¹⁴ Ebd., S. 177

¹¹⁵ Ebd., S. 185

mythischen Denkens gerade *vor* aller Trennung von "Ich" und "Welt" liegt. Aus dem gleichen Grund wehrt sich Cassirer gegen die Annahme, daß das Wesen des Mythos nur darin bestehe, bestimmte Sachverhalte des sozialen Lebens wiederzuspiegeln. Auch hier gelte, "daß die Form der mythischen und religiösen Vorstellung nicht lediglich bestimmte Fakta der sozialen Struktur wiedergibt, sondern daß sie zu den Faktoren gehört, kraft deren jedes lebendige Gemeinschaftsbewußtsein sich aufbaut"¹¹⁶. Das Selbstbewußtsein ist im mythischen Denken noch nicht fest entwickelt und daher auch die Grenzen der Begriffe "Ich" und "Seele" fließend. Entsprechend ist auch der Gattungsbegriff "Mensch" im mythischen Denken noch nicht so starr gefaßt, wie es zu unserem Selbstverständnis gehört. Cassirer weist in diesem Zusammenhang auf den Totemismus hin, einer Welt der Riten und Vorstellungen, in der zwischen Menschen und bestimmten Tier- oder Pflanzenarten Verknüpfungen angenommen werden, die uns fremd sind.

Nicht von der kontemplativen Betrachtung, sondern vom Tun her, nimmt die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgangspunkt¹¹⁷. "Die erste Kraft, mit der der Mensch sich als ein Eigenes und Selbständiges den Dingen gegenüberstellt, ist die Kraft des Wunsches."¹¹⁸ Gegenüber dem Wunsch steht der Werkzeuggebrauch unter festen objektiven Bedingungen. Der Umgang mit dem Werkzeug dient nicht nur in einem rein technischen Sinn der Beherrschung der Außenwelt, sondern er vermittelt dem Menschen auch ein Bild dieser Welt. Erst in seinen Äußerungen gelangt der menschliche Geist "zu seiner wahrhaften und vollkommenen Innerlichkeit"¹¹⁹. In Umkehrung des Anthropomorphismus, behauptet Cassirer, daß der Mensch sein eigenes Ich erst auf dem Umweg über das göttliche Ich findet. In der Verbindung mit der Religion dringe das mythische Bewußtsein "zu dem Gedanken eines 'Ich' vor, das selbst nicht mehr dingartig und durch keine Analogie des Dinglichen bestimmbar ist"¹²⁰. Erst in einem höheren Stadium, "aus den ethisch-prophetischen Gedanken der Zu-

¹¹⁶ Ebd., S. 238

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 187 u. *PhsF* I, S. 261

¹¹⁸ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 187f.

¹¹⁹ Ebd., S. 235

¹²⁰ Ebd., S. 206

kunft heraus kommt es zu einer wahrhaften Entdeckung der Individualität, des persönlichen Selbst des Menschen"¹²¹.

3. Mythos und Religion

Das Verhältnis vom Mythos zur Religion nimmt in der *Philosophie der symbolischen Formen* einen besonderen Stellenwert ein. Da sich der Inhalt des religiösen Bewußtseins nach Cassirers Auffassung nicht von dem des mythischen unterscheiden läßt, ist man versucht, in der Religion nur eine Spielart des Mythos zu sehen. Für Cassirer weist die Religion gleichwohl über den Mythos hinaus. "Die Religion vollzieht den Schritt, der dem Mythos als solchem fremd ist: indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich als solche."¹²² Cassirer greift an dieser Stelle auf Überlegungen zurück, die schon im ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* breiten Raum eingenommen haben. Das mythische Bewußtsein ordnet er der mimetischen Sprachphase zu, in der der Laut den Gegenstand nachahmt und mit ihm eins wird. Die Religion dagegen findet ihr Pendant in der funktionalen Sprachauffassung, die das Wort als neutrales Symbol versteht, das in seiner Mitteilungs- bzw. Bedeutungsfunktion aufgeht.

Hier ergibt sich eine Parallele zu dem Werk von Hermann Cohen. Auch für Cohen ist die Religion aus dem Mythos entstanden. "Wenn Religion aus dem Mythos entstanden ist", schreibt Alfred Jospe, "so bedeutet 'entstanden' nicht: Das Entspringen, die psychologische Genese, sondern das 'Anheben', die logische Geltung der Religion gegenüber dem Mythos. [...] Das unterscheidende Kriterium zwischen Mythos und Religion kann für Cohen nur das Kulturbewußtsein bilden"¹²³. Diese Grundansicht wird auch von Cassirer geteilt.

Durch das Wissen um die Darstellungsfunktion des Zeichens gewinnt das religiöse Bewußtsein ein neues Verhältnis zur Welt. "Was der gemeinen, der 'profanen' Weltansicht als die unmittelbar gegebene

¹²¹ Ebd., S. 204

¹²² Ebd., S. 286

¹²³ A. Jospe, *Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, S. 14

Wirklichkeit der 'Dinge' erscheint - das wandelt die religiöse Auffassung in eine Welt der 'Zeichen' um."¹²⁴ Die Elemente des sinnlich-natürlichen Daseins verlieren gegenüber dem "Eigentlichen", "Tieferen", im Verborgenen bleibenden, an Wert. Die mythischen Gebilde finden sich in der Rolle der niederen dämonischen Kräfte nicht zerstört, aber quasi mit umgekehrten Vorzeichen lebend, wieder. "Heute läßt sich auf Grund dieser [religionsgeschichtlichen] Forschung sagen, daß es kaum einen einzelnen Zug der christlichen Glaubens- und Vorstellungswelt, kaum ein Sinnbild oder Symbol gibt, zu dem sich nicht seine mythisch-heidnischen Parallelen aufzeigen ließen."¹²⁵ Ohne diese mythische "Bodenständigkeit", an dieser Stelle läßt Cassirer den soziologischen Aspekt gelten, hätte sich das Christentum wohl kaum so erfolgreich durchsetzen können.

In der ihm eigenen Gründlichkeit bespricht Cassirer nicht nur die christliche Religion, sondern zieht für seine Untersuchungen auch Studien über die persische Glaubenslehre und den Buddhismus heran. Besonders fasziniert zeigt er sich von dem religiösen Bewußtsein der israelischen Propheten, die gegenüber den anderen Religionen noch einen Schritt weiter gehen, indem sie versuchen, die in ihren Augen niedere dämonische Welt als nicht real (als absolutes Nichts) zu erweisen.

Das diesem Gedanken entsprechende Verbot des Bilderdienstes findet sich an mehreren Stellen des Alten Testaments. Im Kampf gegen andere Religionen entwickeln die Verfasser des Buches Jesaja einen geradezu atheistischen Spürsinn, wenn sie losschimpfen: "Wer sind sie, die einen Gott machen und einen Götzen gießen, der nichts nütze ist? [...] Der Zimmermann spannt die Schnur und zeichnet mit dem Stift. Er behaut das Holz und zirkelt es ab. [...] Die eine Hälfte verbrennt er im Feuer, auf ihr brät er Fleisch und ißt den Braten und sättigt sich. [...] Aber die andere Hälfte macht er zum Gott, daß es sein Götze sei, vor dem er kniet und niederfällt und betet, und spricht: Errette mich, denn du bist mein Gott! Sie wissen nichts und verstehen nichts. [...] Keine Vernunft und kein Verstand ist da, daß er dächte: Ich habe die eine Hälfte mit Feuer verbrannt [...] und sollte die andere Hälfte zum Götzen

¹²⁴ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 301

¹²⁵ Ebd., S. 296f.

machen und sollte knien vor einem Klotz?"¹²⁶ - Das Symbol als ein objektiv Reales, so wie es vom mythischen Denken gefaßt wurde, wird mit einem Bann belegt.

Indem Cassirer Mythos, Religion und Wissenschaft aufeinander bezieht und in eine geschichtliche und erkenntnistheoretische Abfolge setzt, drängen sich Parallelen zu dem Dreistadiengesetz auf, das Auguste Comte 1844 in seinem *Discours sur l'esprit positif* dargestellt hat. Die geistige Entwicklung des Einzelnen sowie der gesamten Menschheit vollzieht sich für Comte stufenförmig. Das theologische Bewußtsein mit seinen unbegründeten Glaubensvorstellungen entspricht dabei der Kindheit. In einer zweiten Stufe wird die göttliche Macht durch abstrakte Wesenheiten ersetzt, aber erst auf einer dritten Stufe, der wissenschaftlichen (Comte spricht von dem positiven bzw. realen Stadium), kommen empirische Beobachtung und logisches Denken zu ihrem vollen Recht. Cassirer selbst glaubt sich von Comte deutlich zu unterscheiden. Am Dreistadiengesetz kritisiert er, daß es eine rein immanente Würdigung der Leistung des mythisch-religiösen Bewußtseins nicht zulasse¹²⁷. Laut Comte mache die höhere Stufe die frühere entbehrlich, ihr Gehalt müsse demnach absterben. Gerade am Beispiel Auguste Comtes zeigt sich aber für Cassirer, daß der Mythos nur überwunden werden kann, wenn er in seiner Wirkung anerkannt wird: "Comtes System, das mit der Verbannung alles Mythischen in die Urzeit und Vorzeit der Wissenschaft begann, schließt sich selbst in einem mythisch-religiösen Oberbau ab"¹²⁸.

Gegen Cassirer läßt sich allerdings einwenden, daß für Comte, wie Siegfried Berger in einem Aufsatz über den französischen Philosophen ausführt, die früheren Stadien menschlichen Denkens durchaus nicht sinnlos waren, "denn um überhaupt Tatsachen entdecken zu können, mußte der Mensch zuerst eine wegweisende Theorie besitzen. Wäre der Mensch während seines theologischen und metaphysischen Stadiums nicht von einer übertriebenen Einschätzung seiner Erkenntnisfähigkeit ausgegangen, dann könnte er in seinem positiven Stadium nie-

¹²⁶ *Das Alte Testament*, "Jesaja", Kapitel 44, 10-19 in der Übers. v. M. Luther. Vgl. E. Cassirer, PhsF II, S. 287f.

¹²⁷ Vgl. PhsF II, S. 283

¹²⁸ Ebd., S. XI

mals all das wissen und tun, was er tatsächlich weiß und kann."¹²⁹ In dieser Hinsicht lassen sich sogar Parallelen zwischen dem Denken Comtes und Cassirers aufzeigen. Wenn Cassirer behauptet, daß aller Fortschritt der 'exakten', der im strengen Sinne wissenschaftlichen Physik "auf die Ausmerzung der bloß 'anthropomorphen' Bestandteile des physikalischen Weltbildes gerichtet" sei¹³⁰, so würde Comte dieser These sicherlich nicht widersprechen. Der Unterschied zwischen den beiden Autoren besteht allerdings darin, daß Comte im Mythos eine Entwicklungsstufe sieht, die sich von allein überlebt, während Cassirer darauf insistiert, daß die mythischen Elemente des Denkens erst erkannt werden müssen, bevor sie überwunden werden können.

¹²⁹ S. Berger, "Auguste Comte", S. 161

¹³⁰ E. Cassirer, *PhsF* II, S. 118

IV. BIOGRAPHISCHER EXKURS

Obwohl Ernst Cassirer zu den herausragenden Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts gehört, ist sein Leben nur unzureichend dokumentiert; was an Material und Dokumenten überliefert ist, harret noch der wissenschaftlichen Aufarbeitung. Das wenige, was über seine Person bekannt ist, wird darüber hinaus in der Regel stark verkürzt wiedergegeben und damit (unbeabsichtigt) das Klischee vom deutschen Exilanten, der sich in Übersee ein schönes Leben macht, während in Europa der Krieg wütet, bedient. Als einzige authentische Quelle zu Cassirers Leben liegen seit 1981 die Erinnerungen Toni Cassirers an ihren Mann gedruckt vor. Der häufig zitierte Aufsatz von Dimitry Gawronsky, der Cassirers Vorlesungen in Berlin besucht hat, stellt sich bei näherer Betrachtung als eine platte, anrührende Lobeshymne auf Cassirer heraus, die sich in erster Linie, ohne sie als Quelle zu nennen, auf die damals noch unpublizierten Aufzeichnungen Toni Cassirers stützt¹³¹.

Ernst Cassirer, im Juli 1874 in Breslau, dem heute zu Polen gehörigen Wroclaw geboren, zieht 1892, nachdem er das Abiturnientenexamen bestanden hat, nach Berlin, wo ein großer Teil seiner Verwandtschaft lebt. Als Student führt er ein unruhiges Leben. Für Literaturgeschichte und deutsche Sprachwissenschaft immatrikuliert er sich in Berlin, Heidelberg, München und Leipzig. In einer kurzen biographischen Notiz von 1919 vermerkt er: "von 1894 ab daneben vor

¹³¹ Gawronsky über den Studenten Cassirer: "Er verbrachte seine Abende nicht im Café wie die meisten seiner Kommilitonen. Dagegen liebte es Cassirer, mit einigen von seinen neuen Freunden gemeinsam zu arbeiten. Mit einem italienischen Studenten las er Dante und Galilei und mit einem klassischen Philologen schwer verständliche griechische Texte; stundenlang sprach er mit einem Mathematiker über schwierige mathematische Probleme. Erstaunlich war, daß diese Leute, die doch in ihren Fachgebieten Kenner waren, Cassirers Überlegenheit bereitwillig anerkannten und von ihm weit mehr empfingen, als sie ihm geben konnten". D. Gawronsky, "Ernst Cassirer: Leben und Werk", *Ernst Cassirer, Philosophen des 20. Jahrhunderts*, S. 1-27, hier: S. 5

allem Studium der Philosophie, der Mathematik und mathematischen Physik in Berlin, München und Marburg 1894-99. Promotion in Marburg 19. Juli 1899"¹³². Die Schriften von Hermann Cohen haben den jungen Cassirer für Marburg begeistert. An Cohen rühmt Cassirer ein "neues Verständnis Kants und damit ein neues Verständnis der Philosophie, ein neues Verständnis des Lebens selbst"¹³³. Auch privat schließt er engen Kontakt mit seinem Marburger Lehrer. Als Ernst Cassirer im September 1902 Toni Bondy heiratet, hält Cohen die Tischrede.

Toni Cassirer schildert Hermann Cohen als Typus des alttestamentarischen Propheten, der es gewohnt war, für seine Überzeugungen mit deutlichen, manchmal heftigen Worten einzutreten. Cohen "war der Sohn eines jüdischen Lehrers, seiner Begabung wegen schon als kleiner Junge für das Studium der Theologie auserwählt und zum Rabbiner bestimmt. [...] Er war auf einem anderen Boden gewachsen als wir"¹³⁴. "Ob ein Jude sich hatte taufen lassen oder nicht", behauptet Toni Cassirer dagegen von ihrem Mann, "interessierte ihn nicht im geringsten"¹³⁵. Cohens enge Verbundenheit mit dem Judentum spiegelt sich auch in seinem Briefwechsel mit Paul Natorp wider. Auf die antisemitische Stimmung in Deutschland reagiert er wesentlich heftiger als Cassirer. Schon in einem Brief vom Oktober 1916 heißt es: "Es ist wirklich so, als ob der Judenhass einen Herzpunkt im deutschen Geiste bildete, der nach allen Seiten dominiert"¹³⁶.

In einem längeren Aufsatz, der 1912 zum 70. Geburtstag Cohens in den *Kant-Studien* erscheint, würdigt Cassirer die wissenschaftlichen Leistungen seines Lehrers. Schon in dieser frühen Schrift, auf die es sich lohnt, näher einzugehen, finden sich einige jener Grundgedanken,

¹³² E. Cassirer, "Biographische Daten" [1919], Manuskript, 3 S. (Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Literatur-Archiv)

¹³³ T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 89

¹³⁴ Ebd., S. 94

¹³⁵ Ebd., S. 234

¹³⁶ "Die Leute wollen durchaus kein deutsches Judentum anerkennen, ihnen ist allein der Zionismus willkommen, der daraus wieder neue Kraft zieht gegen uns. [...] Die Juden haben Alle das Gefühl, dass es schlimmer wird. Der Geschäftsneid, die alte Wurzel, verbindet sich mit dem Nationalismus." H. Cohen, Brief an P. Natorp v. 27.10.1916, H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 2, S. 451-453, hier: S. 453 u. 452

die Cassirer ein Jahrzehnt später in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* ausführlich behandeln wird.

In Cassirers Aufsatz über Hermann Cohen nimmt die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft eine zentrale Stellung ein. Cassirer bezeichnet sie als "die eigentliche Schicksalsfrage der Philosophie"¹³⁷. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als Cohen mit dem Studium der Kantischen Schriften begann, habe eine dem Idealismus feindliche Geisteshaltung vorgeherrscht. "Die Gesamtheit dessen, was Natur- und Geschichtsbetrachtung an positiven Daten liefern, tritt [...] nach der Grundanschauung dieser Epoche an die Stelle jeglicher Systematik, die das Ganze der Wirklichkeit zu umspannen trachtet"¹³⁸. Zwar sei diese Weltsicht auch damals nicht völlig unwidersprochen geblieben, aber Kritiker des Materialismus¹³⁹ wie Helmholtz und Schopenhauer hätten in ihren Theorien gleichwohl "völlig naiv und ohne kritische Prüfung die Sprache, die die Naturwissenschaft und insbesondere die Physiologie geschaffen hatte" übernommen¹⁴⁰. Die apriorischen Wahrheiten, die nach Kant Erfahrung erst ermöglichen, wurden so "den Bedingungen der Wirklichkeitserkenntnis ein- und untergeordnet, statt diese aus sich begründen und kritisieren zu können"¹⁴¹. Aber genausowenig wie sich die Gewißheit der Mathematik auf die Physik zurückführen lasse, läßt sich ein Gedanke, wie das der dogmatische Materialismus versucht hat, als Spezialfall der Mechanik ableiten. "Denn die Mechanik selbst führt, wenn ihr Begriff nicht in der Unklarheit eines populären Schlagwortes, sondern in der Schärfe seiner wissenschaftlichen Bedeutung gebraucht wird, auf mathematische, d.h. auf ideelle Grundfaktoren zurück."¹⁴²

Mit dem Vergleich Mathematik - Naturwissenschaft versucht Cassirer dem Einwand zu begegnen, die transzendente Erkenntnistheorie verlagere die Wahrheit ins Subjektive, frei nach dem Motto: Jedem seine eigene Wahrheit. Gerade in ihrer Idealität enthalte die Erkennt-

¹³⁷ E. Cassirer, "Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie", S. 253

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Cassirer spricht von "Naturalismus"

¹⁴⁰ E. Cassirer, "Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie", S. 254

¹⁴¹ Ebd., S. 255

¹⁴² Ebd., S. 256

nisttheorie Cohens und Kants "eine streng objektive Wendung: sie handelt nicht von Vorstellungen und Vorgängen im denkenden Individuum, sondern von dem Geltungszusammenhang zwischen Prinzipien und 'Sätzen', der als solcher unabhängig von jeglicher Betrachtung des subjektiv-psychologischen Denkgeschehens festgestellt werden muss"¹⁴³. Gleichwohl wird, laut Cassirer, die Bedeutung der Naturwissenschaften bei Cohen nicht in Frage gestellt. Die Wissenschaft gilt dem theoretischen Idealismus als Richtschnur, als "unentbehrliche[s] Korrelat der transzendentalen Methodik"¹⁴⁴. Die Philosophie hat ihr gegenüber die Aufgabe "nachzuprüfen, wie die Objekte und Gesetze der mathematischen Erfahrung konstruiert werden"¹⁴⁵. Genau dieser Aufgabe versucht Cassirer in den 20er Jahren mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* gerecht zu werden.

Auch wenn sich der Gedanke von einer Aufspaltung der Welt in das Gegensatzpaar Subjekt-Objekt in der *Kritik der reinen Vernunft* noch eindeutig nachweisen lasse, so zeigt sich Cassirer mit Cohen doch davon überzeugt, daß die transzendente Methode zwangsläufig, mit Kant über Kant hinaus, zu einer differenzierteren Betrachtungsweise des Verhältnisses zwischen Wirklichkeit und Erkenntnis führt, als es die alte Subjekt-Objektrelation ermöglicht hat. Realität wird nicht als anschauliche, anschaubare Vorstellung gedacht, sondern als begrifflicher Gedanke. Bei Kant, behauptete Cohen, trete der übergreifende Ausdruck des "Gesetzes" in den Mittelpunkt des Systems und zwar "so sehr, dass in *Kants Begründung der Ethik* [Cohens 1877 erschienener Kommentar zur *Kritik der praktischen Vernunft*] die Formulierung gewagt werden kann, das Gesetz sei das 'Ding an sich'"¹⁴⁶. Die Erzeugungsweisen des Bewußtseins beschränken sich dabei nicht auf die Welt des empirisch, räumlich-zeitlichen Daseins, sondern auch "die Welt der sittlichen Werte wird gleich der der Kunst nicht unmittelbar 'vorgefunden', sondern beruht auf Prinzipien der Gestaltung, die die kritische Besinnung entdeckt und in ihrer Giltigkeit [sic] erweist"¹⁴⁷.

¹⁴³ Ebd., S. 257

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd., S. 258

¹⁴⁶ Ebd., S. 267

¹⁴⁷ Ebd., S. 272

In seinem Aufsatz über Hermann Cohen arbeitet Cassirer vor allem die Parallelen, die zwischen ihm und seinem Marburger Lehrer bestehen, heraus, obwohl zur Zeit der Niederschrift Cassirers Promotion und damit die Trennung von Marburg schon über ein Jahrzehnt zurückliegt. Krois betont dagegen zu Recht, daß bereits Cassirers Versuch, "die verschiedenen Formen der Weltinterpretation mit Hilfe von Prinzipien des Zeichengebrauchs systematisch zu rekonstruieren", eine Abwendung von der Erkenntnistheorie des Neukantianismus darstellt¹⁴⁸. "Ähnlich wie bei Dilthey, dem frühen Heidegger und später bei Husserl wendete sich Cassirer der Analyse der Lebenswelt zu."¹⁴⁹ Auch in Toni Cassirers Autobiographie wird von einer Abkehr Cassirers von der Lehre Hermann Cohens gesprochen. Eine Abkehr, die von beiden Seiten als eine solche empfunden wurde¹⁵⁰.

Cassirer promoviert bei Hermann Cohen mit einer Arbeit über *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*. Drei Jahre später, 1902, veröffentlicht er die Arbeit als Teil einer Studie über *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundzügen*, für die er von der Berliner Akademie den Leibnizpreis zugesprochen bekommt. Mit den Schriften Descartes' und Leibniz', in denen Philosophie und Wissenschaft noch als eine Einheit gedacht werden, zeigt sich Cassirer sein Leben lang verbunden. Ansonsten scheint sich Cassirer, vom Kanon seiner Autoren her gesehen, ganz an das Bildungsideal der damaligen Zeit gehalten zu haben. Im Rückblick aus dem Exil schreibt Toni Cassirer über Deutschland als "das Land Kants, Goethes, Beethovens"¹⁵¹ und gibt damit die Präferenzen ihres Mannes treffend wieder. Schon die Reihenfolge, in der sie die Namen aufführt, ist charakteristisch: Philosophie bleibt das Hauptarbeitsgebiet Ernst Cassirers und die klassische deutsche Literatur seine Richtschnur. "Er war durch das Goethesche Weltbild geformt"¹⁵², heißt es an einer anderen Stelle, und in der Tat ziehen sich seine Gedanken zu Goethe wie ein roter Faden durch das Werk Cassirers.

¹⁴⁸ J.M. Krois, "Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer", S. 199

¹⁴⁹ Ebd., S. 200

¹⁵⁰ Bei T. Cassirer heißt es: "Als es sich später zeigte, daß Ernstens Weg ihn von Cohen wegführte, war das eine harte Probe für den alten Lehrer und Freund". T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 93

¹⁵¹ Ebd., S. 264

¹⁵² Ebd., S. 265

Von Cohen zur Habilitation gedrängt, erhält Ernst Cassirer im Juli 1907 an der Universität Berlin die Lehrerlaubnis, ohne große Aussichten auf einen Lehrstuhl¹⁵³. Durch die Unterstützung von Verwandten frei von finanziellen Sorgen, führt er über ein Jahrzehnt hinweg das zurückgezogene Leben eines Privatgelehrten. Als Cassirer dann endlich 1919 einen Ruf an die neu gegründete Universität Hamburg erhält, kann er bereits auf eine stattliche Anzahl von Veröffentlichungen zurückblicken¹⁵⁴.

Der Umzug von Berlin nach Hamburg bezeichnet einen wichtigen Einschnitt im Leben Ernst Cassirers. War er während seiner Privatdozentenzeit im familiären Kreis der weitläufigen Berliner Verwandtschaft aufgehoben¹⁵⁵, so war es in Hamburg "ein in seiner Art einzigartiger, eher privat-gelehrt als akademisch zu nennender Kreis von vorwiegend jüdischen Philosophen und Kunsthistorikern, der sich in Hamburg der 20er Jahre um ihn und den Kulturwissenschaftler Aby Warburg gebildet hatte"¹⁵⁶. Mit Hamburg verbindet Cassirer in den folgenden Jahren neben seiner Lehrtätigkeit an der Universität vor allem ein enger Kontakt mit der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg, die sich ebenso wie die Universität damals noch im Aufbau befand. Tilmann von Stockhausen vergleicht die Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft mit dem Institut für Sozialforschung in Frankfurt. Die K.B.W. sei schon in den

¹⁵³ Vgl. E. Cassirer, "Biographische Daten" [1919]. Schon 1901 schreibt Cassirer in einem Brief an seine Frau: "Cohen hat nur den einen Wunsch, daß ich mit allen Mitteln danach strebe, meine Habilitation so bald als möglich zu erreichen und stellt mir dies dauernd als meine Pflicht gegen die Sache und gegen mich selbst vor". E. Cassirer, Brief an T. Cassirer v. 13.3.1901, zit. nach T. Cassirer, S. 47

¹⁵⁴ Die wichtigsten Werk sind *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (4 Bde., Bd. 1 u. 2 erschienen zuerst 1906/1907), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) und *Kants Leben und Lehre* (1918). Daneben hat sich Cassirer zu diesem Zeitpunkt bereits einen Namen als Herausgeber der Werke von Leibniz und Kant gemacht

¹⁵⁵ Aus der gleichen Generation wie Ernst Cassirer stammen Bruno Cassirer, in dessen Verlag ein großer Teil der Schriften Ernst Cassirers erschienen ist, Paul Cassirer, der als Kunsthändler den französischen Impressionismus in Deutschland bekannt gemacht hat, und der Neurologe Richard Cassirer

¹⁵⁶ C. Naber, "'... die Fackel deutsch-jüdischer Geistigkeit weitertragen'. Der Hamburger Kreis um Ernst Cassirer und Aby Warburg", S. 395

20er Jahren nicht nur eine ausgezeichnete Bibliothek, sondern gleichzeitig auch ein leistungsfähiges Forschungsinstitut gewesen¹⁵⁷.

"Erst nach seinem Antritt in Hamburg erfuhr Ernst von der Existenz von Aby Warburg, dem Besitzer und Gründer der 'Bibliothek Warburg' - einer eigenartigen kulturgeschichtlichen Sammlung", schreibt Toni Cassirer in ihrer Autobiographie. "Ich erinnere mich, wie Ernst nach dem ersten Besuch der Bibliothek in einer für ihn sehr ungewöhnlichen Erregung nach Hause kam und mir erzählte, daß diese Bibliothek etwas unerhört Einmaliges und Großartiges wäre."¹⁵⁸ Bereits Cassirers erste längere Arbeit zum Mythos, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, geht auf den Kontakt zur Bibliothek Warburg und ihres Leiters Fritz Saxl zurück. Saxl organisierte "allmonatliche Vorträge, die später gesammelt in einer Art Jahrbuch veröffentlicht wurden, und offerierte mit den von ihm herausgegebenen 'Studien' Hamburger Kunsthistorikern wie Erwin Panofsky, aber auch dem wissenschaftlichen Nachwuchs, eine Publikationsmöglichkeit", schreibt Claudia Naber in einem Aufsatz über den Hamburger Kreis um Ernst Cassirer und Aby Warburg¹⁵⁹. 1922 erscheint *Die Begriffsform im mythischen Denken* als erster Band der *Studien der Bibliothek Warburg*. Im Januar 1924 kündigt Cassirer in einem Brief an seine Frau die Ausarbeitung einer weiteren, in der Verbindung zur Bibliothek Warburg entstandenen Arbeit an: "Von mir ist noch nicht viel zu berichten. Ich stecke sehr stark in der Arbeit, und das Neuste ist, daß ich mit Deiner Abreise ein ganz neues Buch zu schreiben begonnen habe, für das der 'Sklavenhalter' Saxl verantwortlich ist. Bei der Ausarbeitung meines Warburg-Vortrags über 'Sprache und Mythos' hat sich nämlich der Stoff so gehäuft, daß ich das Ganze wahrscheinlich nicht als Vortrag werde drucken lassen, sondern es als selbständige, ziemlich umfangreiche Studie veröffentlichen werde."¹⁶⁰ Ein Jahr später erscheint die Schrift unter dem Titel *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Auch hier bietet sich die Schriftenreihe *Studien der Bibliothek Warburg* als willkommenes Publikationsforum an.

¹⁵⁷ T. v. Stockhausen, *Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, S. 8

¹⁵⁸ T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 125

¹⁵⁹ C. Naber, "... die Fackel deutsch-jüdischer Geistigkeit weitertragen", S. 397

¹⁶⁰ E. Cassirer, Brief an T. Cassirer v. 4.1.1924, zit. nach T. Cassirer, S. 149f.

Im Juni 1928 erhält Cassirer einen Ruf an die Universität Frankfurt. Er spielt mit dem Gedanken, ihn anzunehmen, lehnt das Angebot letztendlich aber, vor allem im Hinblick auf seine enge Beziehung zur K.B.W., ab¹⁶¹. Die Geschichte der Berufung Ernst Cassirers nach Frankfurt geht auf den November 1927 zurück, als das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung der Philosophischen Fakultät eine zweite Professur in Aussicht stellt und das Angebot mit der Bitte versieht, Max Scheler aus Köln als möglichen Kandidaten in Betracht zu ziehen. Die Universität schlägt ihrerseits Ernst Cassirer vor, setzt den von ihr favorisierten Kandidaten aber nicht durch¹⁶². Erst als Max Scheler kurz nach seinem Antritt der Professur im Mai des folgenden Jahres überraschend stirbt und der Lehrstuhl ein zweites Mal zu vergeben ist, erhält Cassirer, unter anderem auf Empfehlung von Hans Cornelius, den Ruf nach Frankfurt¹⁶³. In einem Brief an den Kurator der Frankfurter Universität beschreibt Aby Warburg, was Cassirer als Wissenschaftler für ihm bedeute, und warum er und andere mit ihm sich darum bemühen, ihn in Hamburg zu halten. "Ich habe ja in jenem Artikel [ein Aufruf im *Hamburger Fremdenblatt* Cassirer in Hamburg zu halten] klar den neuen und eigenartigen psychologischen Ort zu kennzeichnen versucht, an dem die Bestrebun-

¹⁶¹ Vgl. C. Naber, "... die Fackel deutsch-jüdischer Geistigkeit weitertragen", S. 399-401

¹⁶² Vgl. den Brief vom Preußischen Ministerium für Wissenschaft und Volksbildung v. 11.11.1927 und das Antwortschreiben der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt v. 8.12.1927 (Archiv der Universität Frankfurt, Akte Lehrstühle II 6)

¹⁶³ Daß die Berufung von Cassirer nach Frankfurt vermutlich auf die Initiative von Cornelius zurückgeht, ergibt sich aus einem Brief, den Cornelius nach Schelers Tod am 2.6.1928 an die Philosophische Fakultät richtet. "Ich würde zunächst", schreibt Cornelius dort, "nach Scheler abermals gerne die Aufmerksamkeit der Facultät auf Cassirer lenken und glaube damit keinem Widerspruch zu begegnen" (Archiv der Universität Frankfurt, Akte Lehrstühle II 6). Vier Tage später beschließt die Fakultät "Prof. Cassirer - Hamburg primo loco dem Ministerium vorzuschlagen" (Archiv der Universität Frankfurt, Protokollbuch der Philosophischen Fakultät). Aus den Akten des Archivs der Universität Frankfurt geht eindeutig hervor, daß Cassirer nicht, wie es C. Naber in Anlehnung an P. Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt 1914-1932* behauptet, "die Nachfolge des emeritierten Hans Cornelius antreten und, so der ursprüngliche Frankfurter Plan, dem dortigen Philosophischen Seminar mit Max Scheler an seiner Seite zu internationalem Renommee verhelfen sollte" (C. Naber, S. 399)

gen Cassirers und der Universität Hamburg eine gemeinsame Funktion haben: bildmäßiges Gestalten und begriffsmäßiges Ordnen psychologisch-historisch als die innerlich einheitliche Schwingung zwischen zwei Polen aufzufassen und darzustellen."¹⁶⁴ Eine Charakterisierung, die sich auf die *Philosophie der symbolischen Formen* übertragen läßt.

Cassirers Entschluß, nicht nach Frankfurt zu gehen, wird ihm durch das Angebot, das Rektorat der Universität Hamburg zu übernehmen und die Festrede zur kurz bevorstehenden Verfassungsfeier zu halten, entgolten. Warburg vermerkt in seinem Tagebuch: "Vom 'Rektor' will er [Cassirer] nicht viel wissen wegen der intriganten Spiele, die bei seiner Wahl zum Dekanat [sic] eingesetzt hatten. Weiß nicht, ob er das richtig sieht. Er sollte im Lessingjahr Rektor sein! Seine Frau rät ihm ab, als Jude solle er das nicht. Bin ganz anderen Meinung"¹⁶⁵. Trotz der anfänglichen Bedenken nimmt Cassirer das Amt an. Ein Ereignis von politischer Tragweite, denn Ernst Cassirer ist der erste Amtsträger jüdischer Abstammung auf einem solch hohen Posten an einer deutschen Universität.

Bis 1933 kann sich Cassirers Wirken in Hamburg entfalten. Bereits unmittelbar nachdem Hitler am 30. Januar von Hindenburg zum Reichskanzler ernannt wird, planen Ernst und Toni Cassirer ins Ausland überzusiedeln, ohne sich der Illusion hinzugeben, daß sie ihre gutbürgerliche Position langfristig vor den Auswüchsen der nationalsozialistischen Politik schützen könnte. Trotz seines fortgeschrittenen Alters verläßt Cassirer als einer der ersten Intellektuellen im März '33 Deutschland¹⁶⁶. Anfang April bittet er von Zürich aus den Rektor der

¹⁶⁴ A. Warburg, Brief an K. Riezler v. 19.7.1928, zit. nach T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 166 (Der Brief ist im Archiv der Universität Frankfurt nicht verzeichnet). Bereits einen Tag vorher schreibt Riezler nach Berlin: "Ich fürchte, wir müssen mit der Ablehnung Cassirers rechnen, der anscheinend doch nicht die Energie findet, sich dem Hamburger Druck zu entziehen". K. Riezler, Brief an Ministerialrat Windelband v. 18.7.1928 (Archiv der Universität Frankfurt, Akte Kurator II 1)

¹⁶⁵ Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg V, Eintrag Warburg v. 30.5.1928 (Warburg Institut, London, Nachlaß Aby Warburg), zit. nach C. Naber, "... die Fackel deutsch-jüdischer Geistigkeit weitertragen", S. 399. Vgl. auch T. Cassirer, S. 173

¹⁶⁶ Der lapidare Hinweis, daß Cassirer 1933 von den nationalsozialistischen Machthabern gezwungen worden sei, Deutschland zu verlassen (vgl. H. Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung*, S. 9), ist irreführend. Die Leistung Cassirers

Universität Hamburg um Beurlaubung von den Vorlesungen und die Enthebung aus allen anderen dienstlichen Verpflichtungen¹⁶⁷. - Ein gewagter Schritt: Nur noch sieben Jahre trennen Cassirer vom Rentenalter und weder Geld noch Bücher kann er vorerst ins Ausland retten.

"Ich denke von der Bedeutung und der Würde des akademischen Lehramts zu hoch, als daß ich dieses Amt ausüben könnte zu einer Zeit, in der mir, als Juden, die Mitarbeit an der deutschen Kulturarbeit bestritten oder in der sie mir, durch gesetzliche Maßnahmen, in irgend einer Hinsicht geschmälert oder verkürzt wird"¹⁶⁸, schreibt Cassirer, als er Ende April für wenige Tage nach Hamburg zurückkehrt, an die Hochschulleitung. Er tritt damit der in den Zeitungen verbreiteten Behauptung entgegen, er hätte sich aus rein privaten Gründen beurlauben lassen.

Nach zweieinhalb Jahren der Flucht, die die Cassirers über Oxford, Prag und Wien führen, findet Ernst Cassirer im September '35 in Göteborg für längere Zeit eine sichere Anstellung und die nötige Ruhe zum Arbeiten¹⁶⁹. Cassirer ist überzeugt, daß das faschistische Deutschland ein Land nach dem anderen überrennen wird. "'Dieses System', so sagte er immer wieder, 'duldet keinen stabilen Zustand. Es muß fortwährend Erfolge aufweisen, sonst kann es nicht weiterbestehen'"¹⁷⁰. Seine Befürchtungen, daß die Neutralität Schwedens das faschistische Deutschland nicht von einem Einmarsch in sein Exilland abhalten würde, sind nicht unbegründet, und als die deutsche Armee im

besteht gerade darin, bereits *vor* dem möglichen Einsetzen von Repressalien den Weg ins Exil gewählt zu haben

¹⁶⁷ Vgl. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 193f. Im Antwortschreiben des Rektors v. 8.4.1933 rät dieser Cassirer, einstweilen noch keinen festen Entschluß zu fassen: "Die Dinge sind ja noch im Fluß, und wie sie etwa in zehn Tagen stehen werden, das weiß man nicht. [...] Zu dem Schritt, den Sie beabsichtigen, und der unter Umständen richtig sein wird, wird immer noch Zeit sein". Der Brief schließt mit dem Wunsch, "daß Sie bei aller begreiflichen Unruhe doch im sonnigen Süden die Erholung finden werden, die Ihnen jetzt doppelt not tut" (zit. nach ebd., S. 194)

¹⁶⁸ E. Cassirer, Brief an v. Wrochem v. 27.4.1933, zit. nach T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 203

¹⁶⁹ In Schweden veröffentlicht Cassirer seine Schrift über *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, ein Buch über Descartes und Axel Hägerström. *Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*

¹⁷⁰ T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 260

April 1940 Norwegen und Dänemark besetzt, wird das Exil zur Falle. "Die Möglichkeit einer Flucht aus Schweden bestand nicht", notiert Toni Cassirer resignierend¹⁷¹. Cassirers kommen jedoch mit dem Schrecken davon: Holland und Belgien werden eingenommen, Frankreich besiegt, aber Schweden bleibt von den Deutschen verschont.

Als Cassirer mit 65 Jahren das Pensionsalter erreicht hat, gibt es für ihn keine Möglichkeit, weiter an einer schwedischen Hochschule zu unterrichten. Auch bleibt die Gefahr eines Einmarschs der deutschen Truppen bestehen und so kommt ihm ein Angebot, nach New Haven an die Yale University zu gehen, sehr entgegen, auch wenn die Cassirers erst einmal das Konversationslexikon bemühen müssen, um nachzuschlagen, wo New Haven überhaupt liegt. Der amerikanische Kontinent war für den emeritierten Professor völliges Neuland, dem er gleichwohl mit einer Mischung aus Neugierde und Aufgeschlossenheit entgegentritt.

Am Beispiel der USA, in die die Cassirers im Juni 1941 übersiedeln, begreift und nutzt Cassirer die neue Dimension von Journalismus und Massenmedien. "Am Radio", schreibt Toni Cassirer, "machte er sehr wichtige Studien über die Wirkung der Propaganda. Er machte mich darauf aufmerksam, wie selbst ich, die jeder Beeinflussung sehr mißtrauisch gegenüberstand, allmählich doch die Seifen kaufte, die das Radio am häufigsten und intensivsten anzeigte. Seife oder 'master race', Scheuerpulver oder 'Judenhaß', sagte er, alles kann auf diese Weise den Markt erobern."¹⁷²

Für das amerikanische Publikum schreibt Cassirer eine Zusammenfassung der wesentlichen Teile seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, die unter dem Titel *An Essay on Man* 1944 bei Yale University Press erscheint. Sein zweites Buch in englischer Sprache, *The Myth of the State*, "in dem er 'die Technik der modernen politischen Mythen' untersucht, um die Genese des nationalsozialistischen Staates zu verstehen"¹⁷³, geht auf einen Kontakt mit dem *Fortune Magazine* zurück, für das Cassirer ursprünglich nur einen Aufsatz schreiben sollte. Dieses Buch, das erst 1946 postum veröffentlicht wurde, dient dem Cassirer-Experten John Michael Krois als Beleg dafür, daß Cassi-

¹⁷¹ Ebd., S. 267

¹⁷² Ebd., S. 311f.

¹⁷³ C. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, S. 103

rer in den Jahren seines Exils zu der Überzeugung gekommen sei, "daß die politischen Entwicklungen dieses Jahrhunderts als Beweis für einen noch viel weiteren Wirkungskreis des Mythos gelten müßten." In *The Myth of the State* behauptete Cassirer, daß der Totalitarismus durch eine eigentümliche Erneuerung des Schicksalsbegriff geprägt sei. "Anstatt wie die Aufklärung die politische Welt als Sphäre der Freiheit, wo der Mensch sich selber macht, zu verstehen, wird sie als Ort, wo überwältigende Kräfte der 'Geschichte' bestimmend sind, verstanden."¹⁷⁴

Im Juli 1944 wird Cassirers Gastprofessur in New Haven nicht verlängert und er sieht sich zu einem erneuten Ortswechsel gezwungen. Nach all den Umzügen durch halb Europa bis in die USA war dieser Umzug von New Haven nach New York, schreibt Toni Cassirer rückblickend, "mitten in der Gluthitze der Sommermonate [...] zu viel für uns"¹⁷⁵. Außerdem ist auch der Lehrauftrag an der Columbia University zeitlich beschränkt. Als sich sein New York-Aufenthalt dem Ende nähert, folgt eine Einladung der University of Los Angeles, so daß das finanzielle Auskommen der Cassirers wieder für ein paar weitere Monate gesichert wäre. Aber 71 Jahre alt und durch den häufigen Ortswechsel geschwächt, hält Ernst Cassirer den Anforderungen des "Wanderzirkus", dem sein Leben gleicht, nicht mehr stand. Am 13. April 1945 stirbt er im amerikanischen Exil.

¹⁷⁴ J.M. Krois, "Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer", S. 211f.

¹⁷⁵ T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 325

V. ZUR AKTUALITÄT VON CASSIRERS MYTHOSTHEORIE

Betrachtet man die Explikation des Mythos' als symbolische Form auf dem Hintergrund der im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit dargestellten geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, erscheint Cassirers Ansatz, den Mythos zu erklären als unbefriedigend, wenn nicht gar irreleitend. Denn wie soll der Spagat gelingen, die Vorstellung vom mythischen Bewußtsein strukturanalog zu den heutigen Wissenschaften zu entwickeln und gleichzeitig, jede Prämisse verneinend, zu fordern, daß der Mythos aus sich selbst heraus verstanden werden soll? Ist die Form des philosophisch-wissenschaftlichen Diskurses überhaupt geeignet, sich dem Phänomen "Mythos" zu nähern? Hölderlin wählte den Weg über die Lyrik und Nietzsche, der sich auf dem Weg der Wissenschaft versucht, schreibt im Rückblick auf sein Frühwerk: "Sie hätte singen sollen, diese 'neue Seele' - und nicht reden! Wie schade, dass ich, was ich damals zu sagen hatte, es nicht als Dichter zu sagen wagte: ich hätte es vielleicht gekonnt!"¹⁷⁶

Mit Blick auf Cassirer urteilt der Frankfurter Philosoph Bruno Liebrucks: "Die Philosophie hat den Mythos vollends dadurch mißverstanden, daß sie ihn zu einer Vorform ihrer selbst machte und an ihren Kriterien maß"¹⁷⁷. Cassirer setze fälschlicher Weise voraus, daß der Mythos das gleiche Ziel vor Augen habe wie die modernen Wissenschaften, nämlich Erklärungen für ein Geschehenes zu geben. Das Weltbild der formalen Logik schließe aber Mythos und Kunst aus¹⁷⁸. Liebrucks zieht eine scharfe Trennung zwischen Realität, an der sich die Objektivität und Allgemeingültigkeit der Wissenschaft orientiere,

¹⁷⁶ Fr. Nietzsche, "Die Geburt der Tragödie", S. 9

¹⁷⁷ B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 7, S. 44f. Den Titel *Sprache und Bewußtsein* versteht Liebrucks als Übersetzung des griechischen Gegensatzpaars "Mythos" und "Logos" ins Deutsche (vgl. ebd., S. 11)

¹⁷⁸ "Die Kunst in Europa hat auf dem Boden des Mythos gestanden und hat ihn auch als von ihm emanzipierte dort, wo sie Kunst geblieben ist, kaum verlassen", ebd. S. 11

und dem Begriff der "Wirklichkeit"¹⁷⁹. Nur im Erfahrungshorizont von Kunst und Mythos lasse sich Wirklichkeit erfassen. Aufgabe der Philosophie wäre es demnach nicht, den Mythos in eine Stufenleiter der Erkenntnis einzuordnen, sondern das in ihm enthaltene kritische Potential gegen die Wissenschaften selbst zu richten. "Es muß vielmehr darum gehen, den genuinen Erkenntnischarakter von Mythos und Kunst logisch zu fassen und entsprechend das Unzureichende naturwissenschaftlicher Weltdeutung aufzuzeigen, was zum einen bedeutet, das Reduktive ihres Verfahrens zu zeigen und zum anderen, ihre unbewußte mythische Basis offenzulegen"¹⁸⁰.

Karl Heinz Bohrer, Professor für Literaturwissenschaft und Neuere Deutsche Literaturgeschichte in Bielefeld, betont im Vorwort von *Mythos und Moderne* dagegen gerade die Aktualität des von Cassirer dargelegten, "von Anthropologie und strukturalistischer Linguistik vertiefte[n] Konzept[s] vom Mythos als einem eigenen Ordnungssystem"¹⁸¹. Der nicht abgegoltene Überschuß des ästhetischen Potentials, "das nicht mehr länger mit wissenschaftlicher Rationalität und politischer Vernunft, sondern [...] mit dem mythischen Bild kompatibel" sei¹⁸², finde in Cassirers Mythostheorie sein analoges Modell.

Susanne K. Langer, die bekannteste Schülerin Cassirers, beschreibt die Denkweise ihres Lehrers gerade im Hinblick auf seine Theorie vom Mythos als unorthodox, "denn es waren ja seine frühen erkenntniskritischen Untersuchungen der exakten Wissenschaften, nicht etwa Analysen der Dichtung und der Literatur, die ihn zum Problem des Mythos führten"¹⁸³. Was Langer nicht erwähnt, ist die politische Bedeutung von Cassirers Theorie, denn gerade dadurch, daß er den Mythos in seiner Erkenntnistheorie einer klar bestimmten Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins zuordnet, gelingt es Cassirer,

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 9

¹⁸⁰ C. Zittel, *Sprache und Mythos bei Bruno Liebrucks. Neun Thesen mit Erläuterungen*, These 3

¹⁸¹ *Mythos und Moderne*, hrsg. v. K.H. Bohrer, S. 7. Obwohl Bohrer die Leistungen Cassirers auf dem Gebiet der philosophischen Aufarbeitung des Mythos besonders hervorhebt, findet sich in der von ihm herausgegebenen Anthologie leider kein gesonderter Beitrag zu diesem Autor

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ S.K. Langer, "Cassirers Philosophie der Sprache und des Mythos", S. 264

einer Instrumentalisierung des Mythos durch die Politik den Boden zu entziehen.

Ein Versuch, Cassirers Texte aus ihrem ideologischen Kontext heraus zu verstehen, findet sich bei Ivan Strenski, der betont, daß Mythentheorien stärker vom kulturellen Hintergrund des jeweiligen Autors geprägt sind als diese uns glauben machen wollen. "Current concepts and theories of 'myth' have been manufactured according to [...] larger theoretical, professional and cultural projects"¹⁸⁴ (Mythos wird in Anführungszeichen geschrieben, da sich, laut Strenski, die verschiedenen Mythentheorien schon von ihrem Ansatz her so stark unterscheiden, daß sie oft nur das Wort "Mythos" gemein haben.) Zu Unrecht sei Cassirer in den 60er Jahren vorgeworfen worden, in seinen Schriften politische Aspekte nicht bedacht zu haben. Cassirer habe, verstärkt durch seine jüdische Herkunft, ein feines Gespür für soziale und politische Vorgänge besessen, und seine Theorie vom Mythos nehme implizit Bezug auf die irrationalistischen Tendenzen, die zur Zeit der Weimarer Republik en vogue waren. "He wanted to counteract irrationalist trends among his own intellectual class, and chose the subject of myth with special care as a way of doing this"¹⁸⁵. "Die parareligiöse fiebrige Aktualität der zwanziger Jahre mit ihren präfaschistischen Obertönen, gegen die sich Walter Benjamins seinerseits theologisch-okkultische Kritik ebenso richtete wie Max Webers spartanisches Wort von der 'Entzauberung der Welt'¹⁸⁶, spiegelt sich in Cassirers Werk ex negativo wider.

Warum bei Cassirer gleichwohl keine inhaltliche, argumentative Auseinandersetzung mit den Mythen des 20. Jahrhunderts in ihrer partei-offiziellen Gestalt erfolgt, erklärt Hermann Lübke, der 1974 in Hamburg den Festvortrag zu Cassirers 100. Geburtstag gehalten hat, damit, daß die Gründe für eine Ablehnung trivial seien: "Nicht-trivial sind [dagegen] die Gründe, die uns ihre mobilisierende politische Wirkung erklären"¹⁸⁷. "Was ihn [Cassirer] beschäftigt, ist die Frage der Zwangsläufigkeit mythogener Prozesse."¹⁸⁸ Auch Strenski liest

¹⁸⁴ I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, S. 2

¹⁸⁵ Ebd., S. 14

¹⁸⁶ *Mythos und Moderne*, hrsg. v. K.H. Bohrer, S. 7

¹⁸⁷ H. Lübke, *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts*, S. 8

¹⁸⁸ Ebd., S. 12

Cassirer als Gegenentwurf zu den anti-modernen bis offen reaktionären Äußerungen seiner Zeitgenossen. Der Trend zu Expertentum und zu rein von ihrer technischen Nutzbarmachung her verstandenen Naturwissenschaften, so die weit verbreitete Meinung in den 20er Jahren, würde am Ende die kulturellen Grundlagen der Menschheit in Frage stellen. Hand in Hand mit der Hinwendung zu der vermeintlich unverfälschten Fülle des unmittelbaren Erlebens, ging die Bewunderung für das einfache, mit der ländlichen Natur und Arbeitsweise verbundene Leben; man denke nur an das betont bäuerliche Auftreten Martin Heideggers, das auch Toni Cassirer in ihrer Autobiographie erwähnt¹⁸⁹. In der Betonung von Abstammung und Herkunft sah man einen willkommenen Gegenentwurf zu dem raschen industriellen Wandel, der allseits zu beobachten war. "Thus", so schließt Strenski seine Charakterisierung, "the Mandarins [Strenskis Ausdruck für jene Intellektuellen der 20er Jahre, die sich gegen die Moderne abschotteten] indulged a taste for archaism, if not outright primitivism and, at times, racism. Mandarin primitivism excited the faction for ancient Teutonic myth, ritual drama, the occult, magic and astrology."¹⁹⁰

Vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund, den Strenski skizziert, läßt sich die Position, die Cassirer vertritt, deutlich bestimmen. Anstatt jegliche irrationale Tendenzen schon im Keim zu ersticken, indem er Mythologie als vorwissenschaftliche Erklärungs- und Deutungsversuche bestimmt, denen keinerlei tiefere wissenschaftlich-philosophische Bedeutung zukomme, beschreitet Cassirer einen Weg, der zwischen den beiden Extremen vermittelt. Auch Strenski sieht bei Cassirer den selbstbewußten Versuch, zwischen Idealismus und Positivismus eine Brücke zu schlagen. "Like a true positivist, Cassirer maintained his respect for mathematics and science, but he puts them into relation with the symbolic forms of culture. Here, as elsewhere, Cassirer accommodated contrasting positions by synthesis."¹⁹¹ Als symbolische Form gefaßt, wird der Mythos aufgewertet und in einem ersten Schritt mit Spra-

¹⁸⁹ "Ein kleiner, ganz unscheinbarer Mann. [...] Er hatte schwarzes Haar, stehende Augen und erinnerte mich sofort an einen Handwerker, etwa aus dem südlichen Österreich oder Bayern; ein Eindruck, der bald darauf durch seinen Dialekt unterstützt wurde". T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 182

¹⁹⁰ I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, S. 21

¹⁹¹ Ebd., S. 27

che, Kunst und Wissenschaft auf eine Stufe gestellt. Im Vergleich zu den Wissenschaften zeigt das mythische Denken, wie es Hermann Lübke scheinbar paradox formuliert, ein zuviel an Wissen. "Der Totalitarismus hätte keine Chance, wenn wir uns in unseren theoretischen Ansprüchen innerhalb der Grenzen der tatsächlichen Leistungskraft unserer Vernunft hielten."¹⁹² Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, daß Cassirer den Mythen rituale Gebräuche vorordnet¹⁹³. Mythen ahmen also bereits kulturelle Errungenschaften nach und eignen sich so nur bedingt für die irrationalistischen Träume vom Ursprünglichen. Daß Cassirers Mythostheorie in Deutschland kein Erfolg beschert wurde, ist angesichts der geschichtlichen Entwicklung naheliegend. Vor 1945 war man gegenüber politisch instrumentalisierten Mythen, wie Führerkult und der Rede von der Überlegenheit der nordischen Rasse, nur allzu leichtgläubig. Nach '45 wurde das Thema "Mythos" auf seine klassischen Ursprünge reduziert, nicht aber hinterfragt.

¹⁹² H. Lübke, *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts*, S. 13

¹⁹³ "Es ist mit Recht betont worden, daß im Verhältnis von Mythos und Ritus der Ritus das Frühere, der Mythos das Spätere ist." E. Cassirer, *PhsF* II, S. 51

LITERATURVERZEICHNIS

a) allgemeine Literatur

- Bacon, Francis: *Weisheit der Alten* [1609]. Übers. v. Marina Münkler. Hrsg. und mit einem Essay von Philipp Rippel. Frankfurt: Fischer, 1990.
- - : *Das neue Organon* [1620]. Übers. v. Rudolf Hoffmann u. Gertraud Korf. Hrsg. v. Manfred Buhr. Berlin: Akademie-Verlag, 1962.
- Berger, Siegfried: "Auguste Comte". *Metzler Philosophen Lexikon*. Hrsg. v. Bernd Lutz. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1989. S. 160-163.
- Cassirer, Ernst: "Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie". *Kant-Studien*, Bd. 17 (1912): S. 252-273.
- - : "Hölderlin und der deutsche Idealismus" [1918/19]. *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist*. 2. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer, 1924. S. 113-155. Nachdr. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1989.
- - : "Die Begriffsform im mythischen Denken". *Studien der Bibliothek Warburg*, H. 1 [1922]. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. 7. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1983. S. 1-70.
- - : *Philosophie der symbolischen Formen*, Bde. 1-3 [1923-1929]. 8. bzw. 9. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1987-1990.
- - : *Philosophie der symbolischen Formen. Index*. Bearb. v. Hermann Noack. 8. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1990.
- - : "Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen". *Studien der Bibliothek Warburg*, H. 6 [1925]. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. 7. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1983. S. 71-158.
- - : *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. *Studien der Bibliothek Warburg*, H. 10. Leipzig: Teubner, 1927. Nachdr. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1987.
- - : *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth u. John Michael Krois. Hamburg: Meiner, 1985.
- Cassirer, Toni: *Mein Leben mit Ernst Cassirer* [um 1950]. Hildesheim: Gerstenberg, 1981.

Comes, Natalis: *Mythologiae, sive explicationis fabularum* [1551]. Francofurt: Wechel, 1584.

Dickerson, Gray and Haight: *Prinzipien der Chemie*. Übers. u. bearb. v. Hans-Werner Sichtung. Berlin; New York: de Gruyter, 1978.

Ernst Cassirer. *Philosophen des 20. Jahrhunderts* [1949]. Hrsg. v. Paul Arthur Schilpp. Übers. v. Wilhelm Krampf. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 1966.

Ernst Cassirer. *An Annotated Bibliography*. Hrsg. v. Walter Eggers u. Sigrid Mayer. New York; London: Garland, 1988.

Ernst Cassirer. Schwerpunktthema der *Internationalen Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 1, H. 2 (1992).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: s. *Mythologie der Vernunft*

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe*, Bd. 5. *Oden II*. Hrsg. v. D.E. Sattler u. Michael Knaupp. Frankfurt: Roter Stern, 1984.

- - : *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. II. Hrsg. v. Michael Knaupp. München: Hanser, 1992.

Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp*, Bd. 2. *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*. Basel; Stuttgart: Schwabe, 1986.

Horstmann, A[xel]: "Mythos, Mythologie". *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6. Hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Basel; Stuttgart: Schwabe, 1984. Sp. 281-318.

Internationale Zeitschrift für Philosophie: s. Ernst Cassirer

Jamme, Christoph: *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Bd. 2. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1991.

Jospe, Alfred: *Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer in ihrer Bedeutung für die jüdische Religionsphilosophie*. Diss. Breslau, 1932.

Kluge, Paul: *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914-1932*. Frankfurt: Kramer, 1972.

Liebrucks, Bruno: *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 7. "Und". *Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos*. Bern [u.a.]: Lang, 1979.

Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven. Hrsg. v. Karl-Heinz Kohl. Frankfurt; New York: Ed. Qumran im Campus Verlag, 1992.

- Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*. Hrsg. v. Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Hrsg. v. Karl Heinz Bohrer. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Naber, Claudia: "... die Fackel deutsch-jüdischer Geistigkeit weitertragen". Der Hamburger Kreis um Ernst Cassirer und Aby Warburg". *Die Geschichte der Juden in Hamburg*, Bd. 2. Hrsg. v. Arno Herzig. Hamburg: Dölling u. Galitz, 1991. S. 393-406.
- Nietzsche, Friedrich: "Die Geburt der Tragödie". *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 3. Abt., Bd. 1. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Berlin; New York: de Gruyter, 1972. S. 5-152.
- Noack, Hermann: s. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Index*.
- Paetzold, Heinz: *Ernst Cassirer zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1993.
- Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Hrsg. v. Hans Poser. Berlin; New York: de Gruyter, 1979.
- Platon: "Politeia". *Sämtliche Werke*, Bd. 3. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Hrsg. v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plamböck. Hamburg: Rowohlt, 1958. S. 67-310.
- Prill, Ullrich: "Baruch de Spinoza". *Metzler Philosophen Lexikon*. Hrsg. v. Bernd Lutz. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1989. S. 747-754.
- Schiller, Friedrich: "Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen". *Die Horen. Eine Monatszeitschrift*, [Jg. 1], 1., 2. u. 6. Stück (1795): S. 7-48, 51-94 u. 45-124. Nachdr. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1959.
- Schlegel, Friedrich: "Gespräch über die Poesie" [1800]. *Kritische Ausgabe*, Bd. 2. Hrsg. v. Hans Eichner. München [u.a.]: Schöningh; Zürich: Thomas-Verl., 1967. S. 284-351.
- Spinoza, Baruch de: *Ethik*. Übers. v. Otto Baensch. 9. Aufl. Leipzig: Meiner, 1919.
- Stockhausen, Tilmann von: *Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg. Architektur, Einrichtung und Organisation*. Hamburg: Dölling u. Galitz, 1992.
- Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. v. Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey u. Ernst Wolfgang Orth. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

Vico, Giovanni Battista: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* [1725, 3. Aufl. 1744], 2 Bde. Übers. v. Vittorio Hösle u. Christoph Jermann. Hamburg: Meiner, 1990.

Zittel, Claus: *Sprache und Mythos bei Bruno Liebrucks. Neun Thesen mit Erläuterungen*. Manuskript, Juni 1992.

Ferner wurde ein Tutorium über Hölderlin, das Claus Zittel im Sommersemester 1993 an der Universität Frankfurt gehalten hat, verwertet.

b) Aufsätze zu Cassirers Mythosbegriff

Ettelt, Wilhelm: "Der Mythos als symbolische Form. Zu Ernst Cassirers Mythosinterpretation". *Philosophische Perspektiven*, Bd. 4 (1972): S. 59-73.

Heidegger, Martin: "Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil" [Rezension]. *Deutsche Literaturzeitung*, Neue Folge, Jg. 5, H. 21 (1928): Sp. 1000-1012.

Holzhey, Helmut: "Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins". *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, S. 191-205.

Krois, John Michael: "Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer". *Philosophie und Mythos*, S. 199-217.

Langer, Susanne K.: "Cassirers Philosophie der Sprache und des Mythos". *Ernst Cassirer. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, S. 263-280.

Lübbe, Hermann: *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Tagung "Symbolische Formen" gehalten am 20.10.1974 in Hamburg*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1975.

Montague, M.F. Ashley: "Das mythische Denken in der Philosophie der symbolischen Formen". *Ernst Cassirer. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, S. 248-262.

Strenski, Ivan: *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History. Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. Basingstoke: Macmillan, 1987.

Verene, Donald: "Cassirer's View of Myth and Symbol". *The Monist*, vol. 50, no. 4 (1966): S. 553-564.

LEBENS LAUF

Zur Person:

Name: Patrick Conley
Geburtsdatum: 21. November 1965
Geburtsort: Frankfurt
Staatsangehörigkeit: USA
Wohnort: Rotlintstraße 22
D-60316 Frankfurt
Sprachkenntnisse: Englisch, Französisch und Spanisch

Ausbildung:

1976-1985 Ziehenschule, Gymnasium in Frankfurt
1985 Juni: Abitur
seit Oktober: Studium der Philosophie, Theater-, Film- und
Fernsehwissenschaft und Germanistik an der *Universität
Frankfurt*
1987 Oktober-März '89: Mitglied des Fachbereichsrats Philoso-
phie
1988 WS 1988/89: Studentische Hilfskraft am Institut für Deut-
sche Sprache und Literatur I (Fb 10)
1989 SS 1989: Tutor am Fachbereich Philosophie
Oktober-April '90: Studienaufenthalt an der *Universitat de
València*, Spanien

Berufserfahrung:

1985 Für mehrere Monate Nebenjob bei einem kleinen Frankfur-
ter Verlag (*G.A.F.B.*)
1989 Praktikum bei der *Frankfurter Filmproduktion*
1990 Für einige Monate fester Mitarbeiter bei der Kunstzeit-
schrift *ART Position*
Seit November: Freier Hörfunkjournalist beim *Hessischen
Rundfunk*

ERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, daß die vorliegende Arbeit selbständig verfaßt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.

Frankfurt, den 16. August 1993