

Christian Möckel

Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung

Beiträge aus Lebensphilosophie,
Phänomenologie und symbolischem Idealismus
zu einer Goetheschen Fragestellung



λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/0373>

Christian Möckel

Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung

Beiträge aus Lebensphilosophie,
Phänomenologie und symbolischem Idealismus
zu einer Goetheschen Fragestellung

„Die Sinne trügen nicht, das Urteil trügt.“
(Goethe, Maxime 295, HA 12)



Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

©Copyright Logos Verlag Berlin 2003

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 3-8325-0373-0

Logos Verlag Berlin
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 030 42 85 10 90
Fax: +49 030 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	11
---------------	----

EINLEITUNG

1	KRISIS DER ANSCHAUUNG - KRISIS DER KULTURELLEN SINNSTIFTUNG?	
	Goethe als »Kronzeuge« einer Anklage	13
1.1	Vorbemerkung.....	13
1.2	Goethe im Blickfeld der Philosophen.....	17

GOETHE

2	LEBENDIGE ANSCHAUUNG UND LEBENSBEDEUTSAMKEIT DES WISSENS	
	GOETHES VERSTANDESKRITIK.....	25
2.1	Leben und Anschauung.....	26
2.1.1	Leben und Lebendigkeit als Grundbegriffe des Erkennens	26
2.1.2	Lebendige Anschauung als Weg der Erkenntnis	29
2.2	Philosophie der lebendigen Anschauung:	
	Kritik am abstrakten Verstandesgebrauch in der Wissenschaft	37
2.2.1	Charakterschwächen und Staatsnähe der Forscher.....	37
2.2.2	Einfachheit, Anschaulichkeit und Lebendigkeit des Wissens bzw. der Wissenserlangung.....	40
2.2.3	Ungeduldiger Verstand, gesunder Menscheninn und höhere Vernunft.....	45
2.2.4	Hypothesen, Einbildungskraft und Formalismus der Mathematik.....	48
2.2.5	Einseitige und ausschließende Methoden.....	51

LEBENSPHILOSOPHIE

3	GOETHE UND DIE PHILOSOPHIE DER ANSCHAUUNG	
	ALS MOTIV LEBENSPHILOSOPHISCHER VERSTANDESKRITIK: DILTHEY	55
3.1	Motive für die philosophische Goethebesinnung an der Wende zum 20. Jahrhundert.....	57
3.2	Dilthey über Verstandesabstraktionen, lebendige Anschauung und Goethes philosophische Leistung.....	63
3.2.1	Reduktion auf die ratio oder „ganze Natur“ des Erlebens	63
3.2.2	Kants Schranke: die Verstandesabstraktionen	68
3.2.3	Goethes poetisch-philosophische Weltanschauung.....	71

4	KRITIK AM VERSTANDESGEBRAUCH IN DEN NATURWISSENSCHAFTEN CHAMBERLAINS BERUFUNG AUF GOETHES ANSCHAUUNGSLEHRE	77
4.1	Umstrittener Anhänger anschauender Erkenntnis und Verächter abstrakten Denkens	77
4.2	Lebendige Anschaulichkeit und abstrakter Verstand.....	82
4.3	Schauen und Denken.....	87
4.4	Wissenschaftlerpersönlichkeit und Wissenschaftsmethode – Goethes Sonderstellung	90
4.4.1	Kritik der Wissenschaftlerpersönlichkeiten.....	91
4.4.2	Mathematisch-mechanische und architektonische Methode	94
4.4.3	Objektivismus und Anschauungslosigkeit Goethes Antizipation einer Lösung.....	98
4.4.4	Aktualität von Goethes Warnung und Vision	101
5	ANALOGIESCHAU KULTURELLER PHÄNOMENE VERSUS VERSTANDESERKENNTNIS SPENGLERS BERUFUNG AUF GOETHES MORPHOLOGISCHE METHODE	105
5.1	Philosoph des Lebens und der Intuition	107
5.1.1	Goethe als bedeutender Philosoph?	107
5.1.2	Bekenntnis zu Goethe und seiner Erkenntnismethode.....	112
5.2	Vergleichende Morphologie der „lebendigen“ Geschichte	116
5.3	Kritik der zeitgenössischen Geschichtswissenschaft	122
5.4	Abendländische Kultur und tyrannisches Denken	126

ALTERNATIVEN

6	ANSCHAUUNG UND DENKEN ALS THEMA IN DER PHÄNOMENOLOGIE HUSSERLS	131
6.1	Phänomenologie, Lebensphilosophie und Goethe	131
6.2	Primat der Anschauung in der Phänomenologie.....	137
6.2.1	Ideierend-intuitive Abstraktion versus empirisch-entanschaulichende Abstraktion	137
6.2.2	Sinnliche Wahrnehmung und kategoriale Intuition Deskriptive Ideation und deduktive Idealisierung.....	140
6.2.3	Wider die unanschauliche symbolische Erkenntnis	144
6.3	Krisenanalyse, Lebenswelt, Anschaulichkeit.....	147

7	ANSCHAUUNG UND DENKEN BEI CASSIRER: PHILOSOPHIE DER SYMBOLISCHEN FORMEN UND SCHAU DER »URPHÄNOMENE«	155
7.1	Primat des anschauungslosen Denkens und Goethebezug im Werk Cassirers	155
7.1.1	Gebende Anschauung oder konstruierendes Denken – eine zentrale Fragestellung	155
7.1.2	Der Philosoph Goethe als Thema	159
7.2	Methoden und Verfahren der Bildung allgemeiner Begriffe	163
7.2.1	Kritik der traditionellen Abstraktions- und Induktionsmethoden	163
7.2.2	Primat des funktionalen reinen Denkens und Ausschluß der Sinnlichkeit als Quelle der Erkenntnis	166
7.3	Der Typus der nichtsinnlichen Anschauung	173
7.3.1	Ideelle Anschauung Goethes und lebensphilosophische Intuition	173
7.3.2	»Phänomenologie der Wahrnehmung«	177
7.3.3	»Basisphänomene« als Versöhnung von Intuition und begrifflicher Reflexion? Intuition und Kontemplation	180
7.4	Zur Verstandes-, Geist- und Kulturkritik der Lebensphilosophen	186

ANHANG

Personenregister	191
------------------------	-----

Meinem Vater Friedrich Möckel

in Dankbarkeit

zugeeignet

VORWORT

Die vorliegende Studie über den von Goethe, den Lebensphilosophen und Husserl behaupteten Zusammenhang von Anschauung und Sinnstiftung des Wissens ist eine »Gelegenheitsschrift«, die weit über das ihr ursprünglich zugedachte Maß hinaus angewachsen ist. Sie ging aus der gemeinsamen Schnittmenge zweier Vorhaben hervor, die Ende der 90er Jahre meine philosophische Arbeit dominierten. Dies waren zum einen phänomenologische Recherchen zur allgemeinen (kategorialen) Anschauung und zum Charakter der Anschaulichkeit allgemeiner (idealer) Gegenstände. Zum anderen war dies die Forschung zum Lebensbegriff im philosophischen Werk Cassirers, der u.a. in der modernen Lebensphilosophie und in Goethe seine Quellen hat. Eine frühe Version der Studie wurde im Sommersemester 2000 am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin als Vorlesung gehalten.

Die Untersuchung verbindet zwei thematische Aspekte miteinander und stellt mehrere »Brüche« in der Philosophie zu Beginn der 20. Jahrhunderts heraus. In historisch-systematischer Darstellung werden in fünf von sieben Kapiteln zum einen der von Goethe, den Lebensphilosophen Dilthey, Chamberlain, Spengler und dem Phänomenologen Husserl behauptete Zusammenhang zwischen der Anschaulichkeit (Anschauung im Erkenntnisprozeß, anschaulicher Charakter der Begriffe etc.) und der Sinnhaftigkeit des Wissens herausgearbeitet. Neben der Analyse der verschiedenen Anschauungsbegriffe wird die jeweilige Kritik an bloß abstrakter Verstandestätigkeit bzw. an bestimmten Abstraktionsverfahren vergleichend zusammengetragen. Außerdem geht die Untersuchung den durch die genannten Autoren formulierten wissenschafts- und kulturkritischen Überlegungen nach, soweit sie die Gründe und die erwarteten Folgen einer Entanschaulichung der Erkenntnis bzw. der Methoden ihres Erwerbes thematisieren.

Obwohl die Anschauungsproblematik durch die Phänomenologie philosophisch tiefgründiger aufgeworfen und gelöst wird, erweisen sich die Parallelen zu Formulierungen bei Goethe und den Lebensphilosophen als sehr weitgehend. Dieses Resultat erfordert, die philosophische »Substanz« der Lebensphilosophie ernster als bislang zu nehmen. Als Beispiel für den »Bruch« mit dieser die Anschauung favorisierenden philosophischen Tradition wird in 7. Kapitel des Buches das erkenntnistheoretische Konzept des sich an Kant orientierenden Cassirers befragt, das sich zwar dem Lebensbegriff öffnet und einer symbolisch-mittelbaren Anschauung huldigt, jedoch sowohl der lebensphilosophischen Absage an die Abstraktionen als auch der phänomenologischen Aufwertung der unmittelbar gebenden Anschauung grundsätzlich widerspricht. Doch ergeben sich im Zurückweisen empiristischer Abstraktions- und Verallgemeinerungsverfahren interessante Gemeinsamkeiten zwischen Goethe, Husserl und Cassirer. Allerdings arbeitet Cassirer, der der damit verbundenen kritischen Tendenz partiell folgt, ihrer Grundaussage (Anschauungsverlust als Sinnverlust) entschieden entgegen.

Zum anderen arbeitet die Studie Goethes Beitrag zu den in Frage stehenden systematischen Problemen heraus, u.a. die von ihm formulierten anschauungsorientierten Überlegungen zu einer alternativen Naturerkenntnis. Daneben ist sie auch den Bemühungen der Lebensphilosophen gewidmet, die diese Ansätze an der Wende zum 20. Jahrhundert zu-

spitzend aufnehmen und Goethe als ihren »Kronzeugen« sowohl für das Propagieren der Anschauung als ultimativer Methode in der Wissenschaft als auch für eine vehemente Verstandes- und Wissenschaftskritik erschließen. Als ein zweiter »Bruch« in der Philosophie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wird die sich davon abhebende Bezugnahme auf Goethe bei den sich sowohl nahestehenden (Psychologismuskritik) als auch fernstehenden (unmittelbar gebende Anschauung) Philosophien Husserls und Cassirers erwiesen. Alle drei Denker eint zudem das Bekenntnis zu der für die kulturelle Sinnstiftung als unerlässlich erachteten rationalen Wissenschaft.

Bei Fertigstellung und Veröffentlichung der Studie habe ich großzügige Hilfe erfahren. So bin ich Herrn Dr. Bogdan Olaru (Iassi) für seine wertvollen Hinweise zu Dank verpflichtet, daß sich der rumänische Philosoph Lucian Blaga mit Goethe und der Lebensphilosophie befaßt hat. Dank schulde ich ebenfalls Herrn Reinhard Linde (Berlin), der eine frühe Version der Studie Korrektur gelesen und mir durch eine Reihe sachdienlicher Bemerkungen zu einzelnen Argumentationssträngen im Manuskript geholfen hat. Sehr verbunden bin ich auch Frau Steffi Shadow (Berlin), die sowohl eine frühe Version als auch die endgültige vorliegende Fassung außerordentlich gründlich Korrektur gelesen und merklich verbessern geholfen hat. Herr Prof. Ferdinand Fellmann (Chemnitz) hat mich auf nachhaltige Weise ermutigt und sich für die Publikation der Studie verwendet. Nicht zuletzt sehe ich mich dem Logos Verlag Berlin, insbesondere seinem Verlagsleiter Herrn Dr. Volkhard Buchholtz und Frau Bente Christiansen, für die umsichtige Publikation des Buches zu herzlichen Dank verpflichtet.

Christian Möckel, Berlin im August 2003

EINLEITUNG

1 KRISIS DER ANSCHAUUNG – KRISIS DER KULTURELLEN SINNSTIFTUNG? GOETHE ALS »KRONZEUGE« EINER ANKLAGE

1.1 Vorbemerkung

Der Weg der Erkenntnis ist in den Naturwissenschaften, insbesondere seit der von Galilei betriebenen Mathematisierung der Physik, durch die Eigentümlichkeit gekennzeichnet, daß anschauliche Fakten, Daten der Wahrnehmung und empirische Einzelfälle immer mehr durch abstrakte, anschauungslose Allgemeinbegriffe, Formeln und Theorien ersetzt werden. Hatte sich die Renaissance vom formalen, „leblosen“ Bücherwissen der Scholastik ab- und der „lebendigen“ Naturbetrachtung und dem Experiment zugewandt, so geht der Wissenschaftsentwicklung nach Galilei diese lebendige Anschaulichkeit nach und nach wieder verloren.¹ Obwohl Kepler und Galilei nicht zu den leeren Allgemeinbegriffen und „trockenen Abstraktionen“ der Scholastik zurückkehren, sondern sich konsequent der empirischen Beobachtung und dem Experiment zuwenden, erweist sich ihr mathematisch fundierter Begriff der Erfahrung bzw. Empirie als rationalistischer Verstandesbegriff. Die parallel zum Erstarken und Erblühen der Naturwissenschaft unternommenen Versuche, deren Methoden auf die Erkenntnis von Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Geist zu übertragen, um sie zur „echten“ Wissenschaft zu erheben, hat die Bildung immer abstrakterer Begriffe und Verfahren auch auf diesem Gebiet des Wissens in Gang gesetzt.

Die unterschiedlichen Funktionen, welche Sinneswahrnehmung, logisches, begriffliches Denken und übersinnliche Anschauung beim Erlangen von wahrem, und nicht nur scheinbarem Wissen, von echter, und nicht nur Scheinerkenntnis ausüben, beschäftigen die Philosophen bereits seit Platon. Dessen erkenntnistheoretische Unterscheidung von *episteme* (Ideenwissen) und *doxa* (Meinung durch Sinneserfahrung) zwang den Philosophen bis in die Gegenwart zudem die Streitfrage auf, ob nicht erst ein „anschauendes Denken“ oder ein nichtsinntliches, geistiges oder „ideelles Anschauen“ zum Ziel wahrer Erkenntnis vom Wesen des Menschen und der Welt führt. Im Kontext der erkenntnistheoretischen Grundbegriffe, wie sie etwa in Kants kritischer Philosophie exemplarisch als bestimmendes, schließendes, urteilendes Denken und als unmittelbar einen Gegenstand gebende Anschauung verstanden werden,² haben Termini wie „anschauliches Denken“ oder „Schau des Verstandes“ zunächst entweder den widersinnigen Charakter von „hölzernem Eisen“ oder „rundem Viereck“³ oder bezeichnen ein „göttliches“ Vermögen.⁴ Im Grunde formieren

¹ H.A. Korff, Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte, I. Teil: Sturm und Drang, Leipzig 1923, 97 f. Siehe dazu auch E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band [1906], Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe 2, Hamburg 1999 [im folgenden: ECW 2], 262 ff.

² I. Kant, Kritik der reinen Vernunft [1781/87], revidiert v. Th. Valentiner, Leipzig 1906, 75-77 (§ 1), 106-109 (Von der Logik überhaupt).

³ „Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken.“ – Ebenda, 107.

⁴ I. Kant, Kritik der Urteilskraft [1790], hrsg. von K. Vorländer, 3. Aufl., Leipzig 1902, 283-289 (§ 77).

sich um die Frage nach dem Anteil der Anschauung bzw. des Anschaulichen am Begründungs- oder Geltungswert der Erkenntnis, des Wissens zwei große Lager: je eines pro und kontra die Anschauung. Die »Verächter« einer konstitutiven Erkenntnisfunktion der Anschauung glauben letztlich, mit dem reinen Denken auszukommen.

Die Tendenzen einer Abwendung von der lebendigen Anschaulichkeit, ihrer »Vertreibung« aus den Methoden des Wissenserwerbs und aus der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst sind zu den verschiedensten Zeiten von Philosophen und Wissenschaftlern bemerkt und thematisiert worden. So werfen bereits zeitgenössische Anhänger des Aristotelismus Kepler und Galilei die Abkehr von der sinnlich anschaulichen Daseinsform der Natur vor.¹ Gegen Ende des 18. Jahrhunderts zeigt sich Goethe in seinen Äußerungen zu naturwissenschaftlich-philosophischen Problemen sehr besorgt über die in der zeitgenössischen Naturforschung vorherrschende Tendenz, mathematische Abstraktionen und Symbole an Stelle der sinnlich-anschaulichen Natur zu setzen.² Und im 20. Jahrhundert konstatiert z.B. der Mediziner Wessely, Mitglied der Leopoldinischen Akademie zu Halle, die „in der Gegenwart [...] immer vollständiger gewordene Auflösung der Physik-Chemie in ein sich von aller sinnlichen Anschauung entfernendes mathematisch-analytisches Schema“. Er fügt hinzu, daß der Anlaß zu einer solchen Schemabildung aber „im Grunde immer bestanden haben dürfte, seitdem die Menschheit in dieser Richtung nachzudenken begonnen hatte“, also seit dem Wirken von Kopernikus, Galilei und Kepler.³

Bewertung und Folgenabschätzung hinsichtlich des beobachteten Verlustes des anschaulichen und lebendigen Momentes beim Gewinnen und Verbreiten von Wissen bewegen sich zwischen zwei gegensätzlichen Polen. Die einen sehen in diesem Verlust einen Ausdruck des sich vollziehenden Erkenntnis- und Kulturfortschrittes. Die anderen beklagen, daß durch ihn dem Wissen eine wichtige Bedingung seiner Sinnhaftigkeit verlorengeht, was sich auf die Sinnstiftungsmöglichkeiten des Wissens in der modernen Kultur auswirken müsse. Insbesondere Vertreter der Lebensphilosophie wie Dilthey, Bergson und Simmel machen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert diesen Verlust an Anschaulichkeit und Lebendigkeit zu einem zentralen Thema ihres Philosophierens. Sie behandeln ihn als Ansatzpunkt für eine Kritik an den Naturwissenschaften, der Technik und den Spezialisierungen samt Zersplitterungen der modernen Kultur.⁴

Dieses neue Problembewußtsein hinsichtlich der vermuteten Bedeutung, die Anschauung und Lebendigkeit für die Sicherung und Sinnstiftung von wissenschaftlicher Erkenntnis zukommt, bricht sich nicht allein in der Lebensphilosophie Bahn. Sie artikuliert sich auch in einer neuen philosophischen Richtung: in der Phänomenologie Husserls. Zudem stellt die in Lebensphilosophie (Dilthey), Phänomenologie (Husserl) und südwestdeutschem Neukantianismus (Windelband, Rickert) verfolgte Strategie, die methodologische

¹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, I, ECW 2, 319 ff.

² „Es gibt jetzt eine böse Art, in den Wissenschaften abstrus zu sein: man entfernt sich vom gemeinen Sinne, ohne einen höheren aufzuschließen, transzendiert, phantasiert, fürchtet lebendiges Anschauen [...]“ – J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in: *Werke*, Bd. 12, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden [im folgenden: HA], München 1998, Maxime 575.

³ K. Wessely, *Welche Wege führen noch heute zu Goethes Farbenlehre?* In: W. Walther (Hrsg.), *Goethe als Seher und Erforscher der Natur. Untersuchungen über Goethes Stellung zu den Problemen der Natur*, Halle 1930, 161.

⁴ A. Ebrecht, *Das individuelle Ganze. Zum Psychologismus der Lebensphilosophie*, Stuttgart 1991.

oder gegenständliche Eigentümlichkeit von Kultur-, Geschichts- und Geisteswissenschaften im Vergleich mit den Naturwissenschaften herauszustellen und zu begründen („Verstehen“ anstelle von „Erklären“), einen weiteren Reflex auf dieses Bewußtsein dar.

Demgegenüber messen die Neukantianer der Marburger Schule (Cohen, Cassirer) der Ablösung der lebendigen Anschauung im wissenschaftlichen Begriffsbildungs- und Erkenntnisprozeß einen positiven Wert zu. Das geht mit einer Revision bzw. Umdeutung derjenigen Aussagen einher, mit denen der verehrte Kant Rolle und Funktion empirischer wie reiner Anschauung umrissen hatte.¹ Während das Verknüpfen der Klage über den Verlust lebendiger Anschaulichkeit mit grundsätzlicher Kritik an der vorgefundenen Kultur der Moderne, ihrem Verstandes- und Rationalitätskult mit Einschränkungen auch für die phänomenologische Strömung gilt, stellt sich der Marburger Neukantianismus uneingeschränkt auf die Seite der modernen Geisteskultur. Die Sinnstiftungsfunktion abstrakten Wissens steht ihm nicht in Frage, Verstandes- und Kulturkritik liegen ihm fern. Allerdings engagieren sich viele hervorragende Vertreter der Marburger Schule im Ringen um soziale und politische Reformen, die Lösung der „Arbeiterfrage“ und einen „Ethischen Sozialismus“.² So übt Cassirer im Gegensatz zu den Lebensphilosophen nur auf sehr moderate Weise Kritik an Kultur und Wissenschaft der bürgerlich-liberalen Ordnung. Er weist jedoch vehement auf Gefahren hin, die für sie aus einem metaphysischen, substantialistischen Verständnis der Begriffsinhalte und aus der Remythologisierung des politischen Denkens resultieren.

Das Thematisieren des Problems, welches Gewicht und welche Rolle Anschauung und Lebendigkeit sowohl beim Erwerb von sicherem Wissen über die Natur, den Menschen und seine Kultur als auch für seine kulturelle Sinnstiftungsfunktion in der Gesellschaft zugestanden werden muß, schlägt sich nicht zuletzt in umfangreichen Untersuchungen zur Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte seit der Renaissance bzw. dem Wirken Galileis nieder. Als hervorragende Beispiele solcher Untersuchungen können Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), insbesondere das der Geschichte der Metaphysik gewidmete Zweite Buch, Cassirers *Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (I/II, 1906/07) und Husserls *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) gelten.

Ein wichtiger und in heutiger Zeit erstaunlich anmutender Aspekt dieser ganzen Problematik ergibt sich aus dem Tatbestand, daß sich die lebensphilosophische Verstandes- und Wissenschaftskritik mit unterschiedlichen Bezugspunkten auf die erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Aussagen Goethes und die von ihm formulierten Ansätze einer Verstandeskritik beruft. In der Konsequenz findet sich Goethe ungefragt in der Rolle eines »Kronzeugen« der Anklage wider die zeitgenössische Wissenschaftspraxis und Kulturentwicklung wieder. Als zentrale Bezugspunkte erweisen sich das der Renaissancephilosophie verbundene Bekenntnis Goethes zur lebendigen Anschauung und die Absage an tote, lebensfremde begriffliche Abstraktionen. Auch die darauf fußende Kritik, die Goethe an den Methoden und Verfahren der im mechanistischen und traditionell-logischen Selbstverständnis betriebenen Naturwissenschaft übt, erweckt die Aufmerksamkeit der Lebensphilosophen. Zusätzliche Brisanz gewinnt diese Inbeschlagnahme Goethes durch die Tat-

¹ H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, (System der Philosophie, Erster Teil) [1902], Berlin 1914, 12 ff.

² H. Holzhey (Hrsg.), Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus, Frankfurt/Main 1994.

sache, daß sich auch die neukantianische Gegenposition in der Person Cassirers auf Goethe als »Kronzeugen« beruft und insbesondere dessen Lehre von den Urphänomenen und der „ideellen“ Anschauung fortführt.¹

Unter Anknüpfung an diese Ausgangslage will die vorliegende Studie einen Beitrag zu den folgenden Fragestellungen leisten: Inwieweit vermag die Anschaulichkeit – in Verbindung mit der Lebendigkeit – in der philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis eine unverzichtbare und rechtfertigende Rolle zu spielen? Lockert und gefährdet ein Verlust von Anschaulichkeit und Lebendigkeit unser kulturelles Selbstverständnis, den Sinncharakter der Kultur? Dazu werden zum einen die bei solch konträren Philosophen des Lebens wie Dilthey, Chamberlain und Spengler formulierten Bezugnahmen und Berufungen auf Goethes philosophisches Werk kritisch dargestellt. In dem Zusammenhang wird auch nach berechtigenden Gründen dafür in seinem Werk gefragt. Als philosophisch konsistente und systematisch tiefgründige Philosophie, die die unmittelbare Anschauung zum entscheidenden Wahrheits- und Bewährungskriterium macht, geht die Untersuchung auf die Phänomenologie Husserls ein. Die steht zwar weniger in einer Beziehung zu Goethe, dafür aber zweifellos in einer vielschichtigen zur Lebensphilosophie. Aus gutem Grund spricht Rodi deshalb von einem „gemeinsamen Gegenentwurf“ der Lebensphilosophie und Phänomenologie „zu jedem nur resultathaft verortenden Szientismus“.²

Als erkenntnistheoretische und kulturphilosophische Gegenposition zu der bei Goethe, den Philosophen des Lebens und den Phänomenologen geforderten und wertgeschätzten Anschauung werden abschließend relevante Argumente aus dem philosophischen Werk Cassirers zur Sprache gebracht. Die Einbeziehung des »Neukantianers« erweist sich auch aus dem Grunde als zweckdienlich, weil er sowohl in Hinblick auf Goethe als auch auf die Phänomenologie vielfache Bezüge herausgestellt. Die lebenslange Bezugnahme Cassirers auf das naturphilosophische und literarische Werk Goethes bildet einen Schwerpunkt innerhalb der gegenwärtigen Cassirerforschung, der seinerseits die philosophische Beschäftigung mit Goethe anregt.³

Die in unserer Studie verhandelte Forderung nach Anschaulichkeit und Lebendigkeit des Erkennens und aller weiteren geistigen Objektivationen wurde also von sehr gegensätzlichen Denkern (Goethe, Lebensphilosophen, Phänomenologen) erhoben. Deren Rezeption bzw. kritische Darstellung wirft u.a. die prinzipielle Frage auf, ob sie nicht Charakter und Funktion von alltäglicher und wissenschaftlicher Erkenntnis grundsätzlich verkennt und folglich in die Irre geht. Und dies, weil zunehmende Abstraktheit, Entanschaulichung und Entlebendigung unabdinglich, zivilisationsbedingt sind und wünschenswerte Fortschritte eröffnen. Diese für den modernen Menschen existentielle Frage kann in der vorliegenden Abhandlung nicht grundsätzlich diskutiert, eine Antwort nur angedeutet werden.⁴

¹ E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band [1920], GW, HA 4, Hamburg 2000 [im folgenden: ECW 4], 260.

² F. Rodi, Zu diesem Band, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 12 (1999-2000), 10.

³ J.M. Krois, Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret, in: E. Rudolph/ B.-O. Küppers (Hrsg.), Kulturkritik nach Ernst Cassirer (Cassirer-Forschungen 1), Hamburg 1995, 297-324.

⁴ A.V. Slavin, Die anschauliche Gestalt in der Struktur der Erkenntnis [Nagljadnyi obraz v strukture poznanija], Moskva 1971.

Deshalb hat auch die These Cassirers letztlich unbeschieden zu bleiben, wonach uns die radikale Unanschaulichkeit mathematisierter wissenschaftlicher Theorien die sinnliche Wirklichkeit weit tiefer erschließe, als jene Theorien, die noch mit anschaulichen oder bildhaften Begriffen operieren. Die unser alltägliches und berufliches Leben begleitende und schnell anwachsende sinnlich-künstliche Bilderflut scheint aber eine andere Antwort zumindest für den Alltag vorzugeben.

1.2 Goethe im Blickfeld der Philosophen

Der 250. Geburtstag von Johann Wolfgang Goethe, begangen am 28. August 1999, war alles andere als ein philosophisches »Ereignis« oder ein Anlaß für eine aktuelle, die einschlägig gebildete Öffentlichkeit tief bewegende philosophische Debatte. Selbstverständlich erschienen rund um den Jahrestag eine ganze Reihe wissenschaftlicher Studien und Abhandlungen, die Goethes naturphilosophischer Weltsicht und Erkenntnismethode gewidmet sind.¹ Auch wurde der interessierte Zeitgenosse mit einer preiswerten und nützlichen Neuauflage der Werke des Meisters (Hamburger Ausgabe) und einer Vielzahl von Goethebüchern samt Rezensionen, Gedenkartikeln, Theater- und Ausstellungsbesprechungen beglückt. Doch eine merkliche öffentliche Leidenschaft oder ein Erlebnis großer philosophischer Aktualität vermochten weder die spezialwissenschaftlichen Abhandlungen über Goethes naturphilosophisches Vermögen noch die unterschiedlichsten Versuche, einen aktuellen Zugang zu seinem dichterischen Werk oder zu seiner Persönlichkeit zu finden, hervorzurufen. Das ist ihren Autoren jedoch nicht anzulasten. Wir haben es vielmehr einfach als eine Tatsache zu konstatieren, daß all diese, anläßlich des Jahrestages veranstalteten Aktivitäten den Gewürdigten nicht aus seiner von uns gegenwärtig empfundenen Entzücktheit geholt haben. Von der gewaltigen Anziehung und Nähe, die der „Genius“ in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sowohl auf bildungsbeflissene Bürger, Literaturwissenschaftler und Naturforscher, als auch auf bedeutende philosophische Geister im deutschen Sprachraum ausgeübt hat, vermittelten sie nicht einmal einen schwachen Abglanz. Doch auch die außerordentliche Wirkung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entfaltete sich nicht ohne Vorgeschichte.

So hatten noch 1849, anläßlich des 100. Geburtstages, Goethe und sein Werk nur wenig Beachtung gefunden. Und dies nicht zuletzt deshalb, weil er vielen als „Feind der Freiheit galt“.² Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts brachte dann vor allem die philologische Beschäftigung mit seinem Werk einschließlich der editorischen Erschließung der Quellen und der Herausgabe der Naturwissenschaftlichen Schriften (Steiner) ein zunehmendes öffentliches und wissenschaftliches Interesse zum Ausdruck. Die Feiern zum 150. Geburtstag 1899 markierten den Höhepunkt der philologisch-positivistischen Goetherezeption. Diese warf aber kaum übergreifende, philosophische Fragen auf, sondern hatte vielmehr den „ganzen Goethe“ zugunsten des Dichters allein aus den Augen verloren. Die großenteils

¹ H. Olles, Zu Goethes Weltsicht, in: Philosophischer Literaturanzeiger 54, (Januar-März 2001) 1, 76-91.

² V. Hehn, Goethe und das Publikum [aus: Gedanken über Goethe, 1887], Berlin 1988, 125 f.

dem mechanischen Weltbild anhängenden Naturwissenschaftler standen seiner Naturphilosophie und Erkenntnislehre eher befremdet gegenüber. Nicht wenigen dem Liberalismus nahestehenden Politikern war der elitäre Aristokrat Goethe ebenfalls suspekt.

Dies alles sollte sich in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts grundlegend ändern. Getragen von einem neuen philosophischen »Zeitgeist«, den u.a. Verstandes-, Wissenschafts- und Technikkritik, ein erneuertes metaphysisches Denken und die Philosophie des Lebens bzw. Erlebens prägten, löste ein neuartiges, philosophisch ambitioniertes Goethebild allmählich die alte positivistische Philologie ab. Goethe wurde zunehmend auch als bedeutender Naturforscher, Naturphilosoph und Lebenskünstler entdeckt. Bei dieser vornehmlich von Philosophen vollzogenen »Entdeckung« rückte das Erfassen der Einheit von persönlicher Lebensführung, Dichtung und Naturbetrachtung in den Mittelpunkt. Die zur Jahrhundertwende einsetzende philosophische Literatur zu Goethe, zu der u.a. Dilthey, Steiner, Windelband und Simmel wichtige Beiträge beisteuerten, dokumentierte eine breite und tiefsinnige, heute kaum mehr nachvollziehbare Zuwendung unterschiedlichster philosophischer Strömungen zum Dichter, Naturwissenschaftler, Philosophen und Menschen Goethe. Auch viele Naturforscher entdeckten nun ihren Kollegen Goethe.¹

Hatten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Neukantianer mit ihrem Motto „Zurück auf Kant!“ den Ton in der die Philosophie angeben,² so erscholl nun auf einmal der Ruf „Zurück zu Goethe!“. Simmel z.B. begründete ihn damit, daß Goethe innerhalb der deutschen Kultur nach der Jahrhundertwende „die Führung des geistigen Lebens“ zu übernehmen habe.³ Einen Höhepunkt bildeten die zwischen 1912 und 1916 erscheinenden philosophischen Goethedarstellungen Chamberlains, Simmels und Gundolfs.⁴ In dieser Aufwertung Goethes, die mit einem neuartigen Blick auf sein Werk und seine Persönlichkeit verbunden ist, manifestierte sich, wie bereits angedeutet, ein neues Weltverständnis bei einem Teil der Intellektuellen.

Der die Jahrhundertwende beherrschende philosophische Geist erweist sich u.a. geprägt durch einen seit den 80er Jahren geführten Kampf gegen die Vorherrschaft naturwissenschaftlicher Methoden in den Geschichts- und Geisteswissenschaften. Hinzu kommt eine durch die »Krisis« der klassischen, mechanischen Physik und ihrer Verfahren ausgelöste methodologische und erkenntnistheoretische Kritik innerhalb der Naturwissenschaften selbst. Daneben beklagt eine Reihe hervorragender Vertreter der künstlerischen und kulturwissenschaftlichen Intelligenz die zeitgenössische bürgerlich-liberale Kultur als dekadente und überlebte Lebensform. Ihr wird z.B. eine bedenkliche Dominanz des Technischen, des Verstandesdenkens, der tragischen Objektivierung und eine Tendenz zu pöbelhafter »Vermassung« angelastet. Hierbei dienen Nietzsche und Goethe oft als Kronzeugen der vielfach von Lebensphilosophen vorgebrachten Anklage.⁵ Der „Streit um alternative

¹ K.R. Mandelkow, *Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers*, Band I: 1773-1918, München 1980, Viertes Kapitel, 174-200.

² M. Ferrari, *Introduzione a il Neocriticismo* (I FILOSOFI 76), Roma-Bari 1997, I. Dal 'ritorno a Kant' al 'neokantianismo', 3-58.

³ G. Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung* [1906], 3. Aufl. 1916, in: GA 10, 127.

⁴ H.St. Chamberlain, *Goethe* [1912] München 1939; G. Simmel, *Goethe* [1913] Leipzig 1923; F. Gundolf, *Goethe* [1916], Berlin 1920.

⁵ Mit ihren markanten Einwendungen gegen Geldwirtschaft, Rationalismus, Intellektualismus und exakt-

Modelle der Weltdeutung und Lebensführung“, der den epochalen Übergang vom »bürgerlichen Zeitalter« zur »Massengesellschaft« begleitete und thematisierte, manifestiert sich jedoch auch als eine Auseinandersetzung darüber, ob Goethe oder Hölderlin der bessere »Kronzeuge« für eine pathetische antibürgerliche Lebenshaltung sei.¹

Die sehr uneinheitliche Lebensphilosophie macht sich, ähnlich der Phänomenologie und der neuen, beschreibenden oder kritischen Psychologie (Natorp), für die Rückbesinnung auf die Subjektivität des Lebens und Erlebens stark, da sie dies als einen Ausweg aus der beklagten Dominanz der toten Objektivationen und Naturalisierungen des Geistes sieht. So ist es nicht verwunderlich, daß gerade Denker aus ihrem Umfeld wie Dilthey, Simmel, Chamberlain und Spengler epochemachend an dem neuen, philosophisch ambitionierten Goethebild zeichneten. Und dies nicht ohne eine gewisse Berechtigung, stand doch Goethe nicht nur den logischen und erkenntnistheoretischen Verfahren der zeitgenössischen Naturwissenschaft (Newton) skeptisch, ja ablehnend gegenüber. Sein naturphilosophisches Denken kreiste auch immer wieder um die Begriffe des „Lebens“, der „lebendigen Anschauung“ der Natur und der „Lebensbedeutsamkeit“ wahrer Erkenntnis.

Frischeisen-Köhler, für den die moderne Lebensphilosophie „ein Anzeichen für ein tiefes Sehnen [der] Zeit nach einer inhaltlichen, sachlichen Auffassung des Wirklichen“ ist, sah den „Begriff des Lebens“ bereits „bei Herder und Goethe, Fichte und den romantischen Denkern“ einen gewichtigen und vielfachen Sinn erreichen.² Deshalb konnte „die Zauberformel »Leben«“ in der Folge auch „zum Leitbegriff der Goetherezeption bis weit über die 20er Jahre hinaus“ werden.³ Klages hält es auch 1932 noch für bemerkenswert, daß Goethe der Naturforscher „durch morphologische Untersuchungen mannigfachster Art mächtig die Wissenschaft vom Leben“ gefördert habe.⁴ Die ebenfalls bald nach der Jahrhundertwende einsetzende Goetherezeption Cassirers belegt allerdings, daß eine philosophische Auslegung von Persönlichkeit und Werk Goethes, welche die innere „Lebensform“ mit der „Dichtform“ und der „Naturform“ in eine übergreifende Einheit setzt, sich des Lebensbegriffs versichern konnte, ohne die philosophischen Grundannahmen der Lebensphilosophie zu teilen und ihren verstandes- und kulturkritischen Schlußfolgerungen zu folgen.⁵

Das große Interesse der Philosophen an Goethe erlosch auch nicht in der Zwischenkriegszeit, was insbesondere das Goethejahr 1932 (100. Todestag) belegte. Die Gedenkfeiern zeichneten sich, trotz oder wegen der dramatischen historischen Umstände, durch eine große Zahl von philosophischen Arbeiten und Deutungen aus, die den Menschen Goethe und sein Werk auf unterschiedlichste Weise in Beziehung stellen zu der von vielen Zeitgenossen empfundenen und diagnostizierten Bedrohtheit der Kultur und des Menschentums.

rechnerisches Verhalten zur Natur repräsentieren für Simmel Goethe, Carlyle und Nietzsche die geistige Gegenbewegung zum »Projekt Moderne«. – G. Simmel, *Philosophie des Geldes* [1900], Berlin 1958, 501.

¹ R. Mehring, Hölderlin oder Goethe? Martin Heidegger und Thomas Mann als ideenpolitische Antipoden, in: K. Ballestrem (Hrsg.), *Politisches Denken. Jahrbuch 2002*, Stuttgart 2002, 79 ff.

² M. Frischeisen-Köhler, *Philosophie und Leben. Bemerkungen zu Heinrich Rickerts Buch: 'Die Philosophie des Lebens'*, in: *Kant-Studien* 26, (1921), 112, 135.

³ K.R. Mandelkow, *Goethe in Deutschland*, Bd. II 1919-1982, 26.

⁴ L. Klages, *Goethe als Seelenforscher* [1932], Bonn 1989, 10.

⁵ E. Cassirer, *Freiheit und Form Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [1916], Darmstadt 1961, Viertes Kapitel, 171-269.

Die einen sahen Gesellschaft und Kultur durch die moderne Technik und den politischen wie weltanschaulichen Liberalismus dem Verfall preisgegeben, was sich schon bei Goethe ausgesprochen finde.¹ Ein Teil der akademischen Jugend hatte sich wegen antiliberaler Ressentiments bereits anderen Vorbildern wie George, Rilke oder Hölderlin zugewandt.² Denn mancher dieser jungen Intellektuellen, wie z.B. Jünger, identifizierte Goethe und seinen *Faust* mit der bürgerlichen, liberalen Kultur und verachtete, bekämpfte ihn genau wie diese.³ Andere dagegen diagnostizierten die Gefährdung der modernen Kultur gerade durch die antiliberalen, irrationalistischen Bestrebungen konservativer Kreise. Hier wurde Goethe als ein Verbündeter behandelt, dessen Leben und Werk „uns von dem Fluch der Vereinzelung und Zersplitterung befrei[en]“ helfe.⁴ Noch einmal erwiesen anerkannte Naturforscher Goethe als einem „Seher und Erforscher der Natur“ ihre Reverenz, verbunden mit der Hoffnung, seine „erkenntnistheoretischen und [...] naturphilosophischen Anschauungen“ mögen endlich „zu ihrem vollen Recht“ kommen.⁵

Nach den Katastrophen, die Drittes Reich und Zweiter Weltkrieg über die Menschen gebracht hatten, schien sich in den Nachkriegsjahren, insbesondere 1949 anlässlich des 200. Geburtstages, die Aufmerksamkeit der Philosophen noch einmal Goethe zuzuwenden. Nicht zuletzt sollte er für den beginnenden weltanschaulichen Kalten Krieg instrumentalisiert werden.⁶ Der Philosoph Gadamer sprach 1947 die Erwartung aus, es müsse den Menschen der Nachkriegszeit ein echtes Anliegen sein, „den eigenen Standpunkt gegenüber Goethe zu bestimmen“. Deshalb bleibe „die philosophische Besinnung auf Goethes Verhältnis zur Philosophie eine stets sich erneuernde Aufgabe“.⁷ Doch verliert Goethes Werk in den folgenden Jahrzehnten weitgehend seine Provokations- und Anziehungskraft sowohl für den öffentlichen Diskurs als auch für die Philosophie. In diesem Sinne bemerkt Blumenberg 1982, anlässlich des 150. Todestages Goethes, eine gewachsene „Distanz [...] seit der Totenfeier von 1932“.⁸ Dem widerspricht keineswegs, daß auch in dem halben Jahrhundert nach der Katastrophe philosophische Untersuchungen und Deutungen erschienen, die neue und bedeutsame Einsichten in Goethes philosophische Naturauffassung präsentierten. Doch ist dies eine Angelegenheit für einen kleinen Kreis von Spezialisten geworden.

So spielten um das Jahr 1999, im Rahmen der vielfältigen Ehrungen und öffentlichen Wahrnehmungen Goethes aus Anlaß seines 250. Geburtstages, seine originellen Beiträge

¹ J. Ortega y Gasset, Um einen Goethe von innen bittend [1932], in: Ders., Ästhetik in der Straßenbahn. Essays, Berlin 1987, 167-201.

² H.-G. Gadamer, Goethe und die sittliche Welt [1949], in: GW 9, Tübingen 1993 (1999), 72.

³ H. Blumenberg, Goethe zum Beispiel. In Verbindung mit M. Sommer hrsg. vom Blumenberg-Archiv, Frankfurt/Main und Leipzig 1999, 42.

⁴ E. Cassirer, Goethes Idee der Bildung und Erziehung [1932], in: Ders., Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, Leipzig 1993, 94.

⁵ Th. Ziehen, Goethes naturphilosophische Anschauungen, in: J. Walther (Hrsg.), Goethe als Seher und Erforscher der Natur, 35.

⁶ K.R. Mandelkow, Goethe in Deutschland, Bd. II: 1919-1982, Drittes Kapitel, 135-217.

⁷ H.-G. Gadamer, Goethe und die Philosophie [1947], in: GW, 9, 57/58. Siehe auch: J. Ortega y Gasset, Über einen zweihundertjährigen Goethe, in: Hamburger Akademische Rundschau, 3. Jg. [1949], Hefte 8-10, 572 ff.; G. Lukács, Goethe und seine Zeit, Berlin 1953.

⁸ H. Blumenberg, Goethe zum Beispiel, 33.

zur Naturphilosophie und zur Naturwissenschaft durchaus eine Rolle, so z.B. in den Vorträgen, die an der J.W. v. Goethe-Universität Frankfurt/Main veranstaltet wurden.¹ Aber von der überragenden philosophischen Bedeutung, die Goethe während der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts von Wortführern der Philosophie wie Dilthey, Simmel oder Cassirer zugebilligt worden war, sind im heutigen öffentlichen Bewußtsein lediglich undeutliche Spuren zurückgeblieben.

Das gilt auch von der bemerkenswerten Tatsache, daß konservative Kulturkritiker wie Chamberlain, Spengler oder Klages Goethe als ihren »Kronzeugen« für die beschwörende Warnung auftreten ließen, der modernen kapitalistischen Kultur gehe jegliche Sinnstiftung verloren. Diese nicht ohne jede Berechtigung vorgenommene Inanspruchnahme Goethes, die gelegentlich heftig bestritten wurde,² wirkt heute sogar recht befremdlich. Und dies ist nur teilweise die Folge der heftigen, zur Bewältigung des deutschen Faschismus geführten Debatte über die „Zerstörung der Vernunft“, deren sich die Philosophen des Lebens schuldig gemacht hätten. Reicht, wenn wir auf das letzte Goethegedenjahr zurückblicken, „die glanzvolle Tradition“ der Weimarer Klassik wirklich „nur noch für kulturelle Inszenierungen und touristische Standortvorteile“?³ Hat das vielschichtige Werk Goethes allein der Zunft der Literaturhistoriker und Philosophie-Doktoranden noch etwas zu sagen?

Beim genaueren Hinsehen ist die Lage doch nicht ganz so trostlos. Die philosophische, philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche Forschung behandelt Goethe ja keineswegs als einen „toten Hund“, wovon Olles' Besprechung der im Umfeld des 250. Geburtstages erschienenen Arbeiten ein beredtes Zeugnis ablegt.⁴ Zu diesen und weiteren Schriften⁵ ist noch eine stetig wachsende Zahl von wissenschaftlichen Aufsätzen und Beiträgen hinzuzuzählen. Eine wichtige Rolle spielt auch die sich seit einigen Jahren ausweitende Rezeption des Werkes des Kulturphilosophen Ernst Cassirer,⁶ schließt sie doch dessen Jahrzehnte währende Beschäftigung mit bzw. Berufung auf Goethe und die daraus resultierenden

¹ A. Schmidt/K.-J. Grün (Hrsg.), *Durchgeistigte Natur. Ihre Präsenz in Goethes Dichtung, Wissenschaft und Philosophie*, Frankfurt/Main 2000.

² „Seitdem in der imperialistischen Periode die sogenannte »Lebensphilosophie« zur herrschenden geistigen Strömung Deutschlands wurde, ist Goethes philosophisches Renommee sehr gewachsen. [...] Von Nietzsche über Gundolf bis Spengler und Klages, Chamberlain und Rosenberg hat ein jeder aus Goethe den Begründer der herrschenden entwicklungsfeindlichen, [...] irrationalen Weltanschauung gemacht.“ (G. Lukács, *Goethe und seine Zeit*, Vorwort [1950], Berlin 1953, 12) „Der rein lebensphilosophisch interpretierte und damit verfälschte Goethe“ ist für Lukács eben nicht der wahre Goethe. – G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, 3. Aufl., Berlin und Weimar 1984, 369.

³ G. Bollenbeck, *Das Ende des Bildungsbürgers. Normative Höhe, tiefer Fall*, in: *DIE ZEIT*, Nr. 3, 14. Januar 1999, 30.

⁴ U.a. H.D. Dahnke/R. Otto (Hrsg.), *Goethe-Handbuch*, Bde. 4/1, 4/2, Stuttgart/Weimar 1998; J. Schieren, *Anschaue Urteilkraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen*, Düsseldorf 1998; S. Chin Ho, *Über die Einbildungskraft bei Goethe. System und Systemlosigkeit*, Freiburg 1998; F. Breithaupt, *Jenseits der Bilder. Goethes Politik der Wahrnehmung*, Freiburg 2000.

⁵ U.a. R.H. Stephenson, *Goethe's Conception of Knowledge and Science*, Edinburgh 1995; Jean-Michel Pouget, *La science goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, Bern u.a. 2001.

⁶ M. Plümacher, *Wiedererinnerung an Ernst Cassirer. Ein Forschungsbericht zur deutschsprachigen Cassirer-Rezeption*, in: *Information Philosophie* 27, (Juni 1999) 3, 20-29.

möglichen Anregungen für Inhalt und Stil seines Philosophierens ein.¹ Der hierbei gewonnene spezifische Blick auf Goethe provoziert sowohl die alte Frage nach dessen philosophischen Leistungen und deren möglicher Aktualität als auch das Fragen nach den Besonderheiten der philosophischen Goetherezeption am Beginn des 20. Jahrhunderts.

Eine mit großem Gestus vorgetragene, sich auf Goethe berufende Weltanschauungsphilosophie oder Modernekritik wird man aber in der Goetherezeption der letzten Jahrzehnte und gegenwärtig vergeblich suchen. Deren Zeit dürfte auch endgültig abgelaufen sein. Dies bedeutet nun aber nicht, daß die in der Vergangenheit unternommenen metaphysischen oder weltanschaulichen Überhöhungen von Person und Werk Goethes ihr Interesse für uns völlig verloren hätten. Zumal der von den Lebensphilosophen in Anspruch genommene Wissenschafts- und Kulturkritiker Goethe die Geburt eben derjenigen gesellschaftlichen Ordnung miterlebt hat, in der wir heute leben.

Die nachstehenden Darstellungen und Überlegungen verdeutlichen zunächst, daß die Besonderheit Goetheschen Philosophierens mit seinem originellen Blickwinkel und Problembewußtsein zu tun hat. Das Hauptaugenmerk wird dabei auf sein Bekenntnis zur Anschauung und zum Begriff des Lebens gelegt. Darauf aufbauend ist die Kritik an den unanschaulichen Methoden und Verfahren zu umreißen, die Goethe der Naturforschung seiner Zeit entgegenhielt. Er befürchtete nämlich deren negative Folgen nicht nur für die Sicherung der Naturerkenntnis selbst, sondern auch für ihre breite Rezeption unter den gebildeten, den Charakter der Kultur prägenden Laien.

Bewußt wird die in der Literatur umfangreich dokumentierte Frage nach dem Verhältnis Goethes zu seinen philosophischen Zeitgenossen (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer) bzw. Vorbildern (Platon, Spinoza)² ebenso ausgespart wie die noch nicht endgültig beantwortete Frage, welcher innerwissenschaftliche, sachhaltige Wert seinen Naturbeobachtungen bzw. den entsprechenden Theorien (Farbenlehre, Optik, Osteologie, Witterungslehre etc.) historisch zuzuschreiben ist.³ Auch auf das Problem, inwieweit Goethe mit seinen originellen naturphilosophischen und methodischen Einsichten dem erkenntnistheoretischen Verständnis der Naturwissenschaftler seiner Zeit voraus war und ob diese durch die Umbrüche zu Beginn des 20. Jahrhunderts, welche endgültig die bis daher scheinbar unbedingte Geltung des von ihm bekämpften mechanistischen Weltbildes einschränkten, Bestätigung erfuhren, kann nur andeutungsweise eingegangen werden.⁴

Vielmehr interessieren uns diejenigen philosophischen Aspekte aus Goethes heftiger Kritik an der Naturwissenschaft und dem alternativen Konzept, auf die sich rund 100 Jahre später die Philosophen des Lebens so elegisch berufen. Dieser Zusammenhang wird in der

¹ B. Naumann, Cassirer und Goethe. Philosophie und Poetik des Symbols, München 1998.

² R. Wankmüller, Nachwort zur Farbenlehre, in: J.W. Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften I, HA 13, 615 ff.; D. Kuhn, Nachwort zu Geschichte der Farbenlehre, in: J.W. Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften II, HA 14, 279ff; H. Beisler, Goethe und die romantische Hermeneutik, München 1999.

³ F. Kümmel konnte vor kurzem feststellen, daß „Goethe [...] die Anerkennung als Naturwissenschaftler, um die er zeit seines Lebens bemüht war, nicht mehr versagt [wird].“ – F. Kümmel, Zur Rezeption von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften bei Georg Misch, Josef König und Hans Lipps, in: Dilthey-Jahrbuch 12 (1999-2000), 225; siehe dazu auch: O. Krätz, Goethe und die Naturwissenschaften, 2. Aufl., München 1998.

⁴ Siehe dazu u.a. R.H. Stephenson, Goethe's Conception of Knowledge and Science, Edinburgh 1995; P. Matussek (Hrsg.), Goethe und die Verzeitlichung der Natur, München 1998.

neueren philosophischen Goetherezeption weitgehend ausgespart. Eine *erste* These der vorliegenden Studie gründet auf dem Gedanken, daß Goethe mit seinem Verständnis von „Leben“, „Lebendigkeit“, „Lebensform“ und Lebensbedeutsamkeit das Tor zu einer zukünftigen Philosophie des Lebens aufstößt. Allerdings schließen sich bei ihm „Leben“ und „Vernunft“ keineswegs aus, sondern bilden eine notwendige Einheit und verweigern sich so den Frontstellungen einer Metaphysik des Lebens, wie sie auch Cassirer immer wieder kritisiert hat. Die *zweite* These der Darstellung sieht in Goethes Verstandes- und Wissenschaftskritik, die auf seiner Wertschätzung der lebendigen Anschauung fußt, eine wichtige Vorlage für die lebensphilosophisch inspirierte Kritik an der mechanistischen Wissenschaft und der auf ihrer Rationalitätsform beruhenden Kultur zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Dies gilt jedoch nicht für die dieser Kritik eigenen metaphysischen Antagonismen, Verfallsmythen und Romantisierungen der vorbürgerlichen Epoche. Eine *dritte* These macht mit aller gebotenen Vorsicht darauf aufmerksam, daß einige Aspekte von Goethes Philosophie der lebendigen Anschauung in der Phänomenologie ihre Fortsetzung erfahren. Das gilt ebenso für einige Akzente seiner Kritik an der traditionellen Logik, der Methode der einseitigen Induktion oder dem schwachen Wahrheitswert abstrakter, leerer, „toter“ Begriffe und Theorien. Die *vierte* These der Studie geht davon aus, daß der kritizistische Philosoph Cassirer an Goethes Begriff einer „höheren“ Anschauung anknüpft. Dieser Begriff versagt sich jedoch wichtigen Bestimmungen der Anschauung als „gebender“ bzw. „selbstgebender“ im Sinne Kants und Husserls.

II. GOETHE

2 LEBENDIGE ANSCHAUUNG UND LEBENSBEDEUTSAMKEIT DES WISSENS GOETHE'S VERSTANDESKRITIK

Bevor Goethes Einwände gegen bestimmte Verfahren der Verstandeserkenntnis und der vorherrschenden Wissenschaftsmethodik umrissen werden, um sie als *eine* Quelle für die lebensphilosophische Verstandes- und Kulturkritik auszuweisen, soll seine auf die „lebendige“ Anschauung fixierte Erkenntnistheorie zu bruchstückhafter Darstellung kommen, erlaubte sie es doch den späteren Philosophen des Lebens, ein ideengeschichtliches Band zu ihm zu knüpfen. Außerdem ist Goethes Affinität zum Begriff des Lebens zu thematisieren, da sich die Verehrung durch die Lebensphilosophen, wie zu seinen Lebzeiten durch die Romantiker, auch aus der Tatsache erklärt, daß sich Leben bzw. Vitalität oder Lebendigkeit in mehrfacher Bedeutung als ein zentrales Moment seines Denkens, seiner Weltanschauung und seines dichterischen Schaffens erweist. Über diese möglichen Anknüpfungspunkte geben neben den naturwissenschaftlich-philosophischen Schriften (Hamburger Ausgabe [HA] 13, 14) und der Sammlung *Maximen und Reflexionen* (HA 12) auch die biographischen Werke (HA 9-11) beredten Aufschluß.

Die Begriffe „Anschaulichkeit“ und „Lebendigkeit“, die aneinander Anteil haben und sich aufeinander beziehen, lassen sich nur annähernd und ungefähr klären, zumal sie in der philosophischen Literatur, einschließlich bei den in der vorliegenden Studie herangezogenen Autoren, nicht konsequent in ein und derselben Bedeutung gebraucht werden. Zudem lassen sich beide Termini sowohl auf die sinnliche Wahrnehmung als auch auf eine übersinnliche Ideenschau beziehen. Mit dem Begriff „Anschaulichkeit“, dem in der Regel die unanschauliche Abstraktheit (Leerheit, Einseitigkeit) gegenübergestellt wird, werden u.a. Aspekte wie „lebendig“, „leibhaftig“, „ganzheitlich“ bzw. „vollständig“, „verständlich“ bzw. „verstehbar“ oder „evident“ (Evidenz leistend) zum Ausdruck gebracht. Anschauung gilt aber auch als „unmittelbares“ Vermögen, das dem abstrakten, bestimmenden und urteilendem Denken seinen Gegenstand „gibt“. Allerdings muß ideelle oder „höhere“ Anschauung nicht zwangsläufig als unmittelbares „Geben“ eines Gegenstandes gedeutet werden, worauf z.B. Goethe und Cassirer großen Wert legen. Philosophen wie Kant oder Husserl bestehen jedoch gerade auf diesem Sinn der Anschauung bzw. Intuition.¹

Der Terminus „Lebendigkeit“, der sich vor allem gegen das Mechanische (Tote) abhebt, umschreibt u.a. Bedeutungsgehalte wie „anschaulich“, „bewegt“, „werdend“, sich „wandelnd“, subjektiv unmittelbar „erlebt“, „selbstgegeben“ (Husserl), „symbolisierend“ (Goethe), die Gegenteilstendenz einschließend, „qualitativ“, als Teilfunktion in einer Gesamtfunktion wurzelnd, „vielfältig“, „bunt“, „emotional“, „natürlich“ anstelle von „künstlich“ und „spielerisch“.

¹ C. Möckel, Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine Kontroverse zwischen Edmund Husserl und Ernst Cassirer, in: *Phänomenologische Forschungen*, (2001) 1-2, 233-257.

2.1 Leben und Anschauung

2.1.1 Leben und Lebendigkeit als Grundbegriffe des Erkennens

Die bemerkenswerte Tatsache, daß sich Goethe, nicht zuletzt unter dem Eindruck der lebensbejahenden Renaissancephilosophie, so nachdrücklich dem „Leben“ und seinen vielen Facetten bzw. Bedeutungen zuwendet, wovon persönliche Lebensführung, Dichtung und philosophische Naturanschauung beredt Zeugnis ablegen, erfährt eine Erklärung durch ihren geistesgeschichtlichen Kontext. Nicht nur die Romantiker und die ihr zunächst verbundene junge Generation der idealistischen Philosophen (Hegel, Schelling, Fichte) erheben das Leben in unterschiedlichsten Bezügen und Bedeutungen zu einem zentralen Thema.¹ Auch im späten Werk des die Epoche prägenden Philosophen der Vernunft wird es systematisch thematisiert. Eine Gegenüberstellung der von Goethe gebrauchten Begriffe des Lebens samt seiner Abwandlungen mit denen, die sich in der ihm bestens bekannten *Kritik der Urteilskraft* (1790), aber auch in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) finden, bringt eine ganze Menge Vergleichbares zutage. Hebt doch Goethe z.B. an Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft hervor, daß in ihr „das innere Leben der Kunst ebenso wie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus [...] deutlich ausgesprochen“ war.² Auf seine Aufmerksamkeit für die in Kants Schrift sich aufdrängende Dimension der „Verlebendigung und Belebung“ weist eine kürzlich erschienene Studie ausdrücklich hin.³

Kant hatte hier mit dem Begriff „Leben“ den pflanzlich-tierischen Organismus bezeichnet, dem physische und psychische „Lebenskräfte“ bzw. „Lebensfunktionen“ einwohnen und der sich einer mechanischen Erklärung entzieht. Daneben verwendet er den Lebensbegriff auch in der Bedeutung des Erlebens bzw. des subjektiven „Lebensgefühls“, das sich als interesseloses (geistiges) oder interessiertes (sinnliches) Gefühlsleben gibt. Außerdem tritt uns der Begriff im Sinne von „Lebendigkeit“ bzw. „Belebung“ sowohl der höheren geistigen Gemütsvermögen als auch der bloßen sinnlichen Vermögen entgegen. So stehen die verschiedenen Begriffe des Lebens in der *Kritik der Urteilskraft* in zwei grundsätzlichen Bezügen oder Bedeutungskontexten. Zum Einen befinden sich „Leben“ und „Lebensgefühl“ in Analogie oder in Kontinuität zu den urteilenden geistigen Vermögen, speziell zum Vermögen ästhetischen Urteilens.⁴ Zum Anderen besteht für Kant ein enger Zusammenhang des „Lebens“ bzw. „Lebensgefühls“ mit dem physisch-psychischen Zustand des „Organismus“ (Körper) und seinen Organen, d.h. mit der körperlichen Gesundheit.⁵

¹ W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels [1906], in: Gesammelte Schriften IV [im folgenden GS], 2. Aufl., Leipzig und Berlin 1925, 58 f., 138 ff.; E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit. Dritter Band [1920], Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe 4 [im folgenden ECW 4], 4. Kapitel: Schelling, 209 ff.

² J.W. Goethe, Einwirkung der neueren Philosophie, in: Werke Hamburger Ausgabe 13 [im folgenden HA], 28.

³ F. Breithaupt, Jenseits der Bilder. Goethes Politik der Wahrnehmung, Freiburg 2000, 123.

⁴ I. Kant, Kritik der Urteilskraft [1790], hrsg. von K. Vorländer, 3. Aufl., Leipzig 1902, § 2, 43, § 3, 45, § 29, 92 f., § 43, 166, § 49, 177.

⁵ Ebenda, § 29, 128, 133, § 54, 197 ff.; Siehe dazu auch: V. Gerhardt, Immanuel Kants Entwurf »Zum ewigen Frieden«. Eine Theorie der Politik, Darmstadt 1995, 4.

Im ersten Sinne „befördern“ die ästhetischen Geschmacksurteile und die sie begleitenden „Gefühle der Lust oder Unlust“ das subjektive „Lebensgefühl“, bildet das ästhetisch geformte „Lebensgefühl“ eine eigenständige Unterscheidungsart gegenüber logischen und sittlichen Urteilen. Der ästhetische Geist gilt Kant als „belebendes Prinzip im Gemüte“. Im zweiten Kontext stellt Kant den wechselseitigen Zusammenhang von körperlichen Gefühlen des Schmerzes und Vergnügens mit dem subjektiven „Lebensgefühl“, dem Zustand des Gemütes („Munterkeit“) und dem Gefühl körperlicher Gesundheit her. „Lebendigkeit“, „Belebung“ als Stärke, Vitalität der „Lebenskräfte“ werden hier sowohl mit dem beständigen Wechsel von geistigen bzw. sinnlichen Zuständen und neu hergestelltem Gleichgewicht als auch mit dem spielerischen Charakter von sinnlichen und geistigen Kräften begründet.

Wenn nun Goethe in seinen philosophisch relevanten Texten in mehreren Wortbedeutungen auf das Leben zu sprechen kommt, weil er überall Andeutungen „auf das fortwährende Leben der Natur“ vorzufinden meint,¹ dann drängen sich eine Reihe von Parallelen zu Kants Werken auf. So ist auch bei ihm vielfach vom tierisch-pflanzlichen „Organismus“, vom „lebendigen Naturgegenstand“ die Rede.² Im Organismus als Ganzem, nicht separat in seinen Teilen, wirke die „Lebenskraft“ und übe verschiedene „Lebensfunktionen“ aus.³ Eine weitere Bedeutung von „Leben“ bzw. „Lebendigkeit“ hat den Zustand steten Wandels, Werdens und Spielens im Auge. Ein dritter, Kant vergleichbarer Sinn ergibt sich aus der Auffassung, wonach das Geistige – z.B. die Idee des Urphänomens – „die Anschauung [...] belebt“.⁴ Außerdem heißt Goethe die Unzertrennlichkeit gegenläufiger geistiger und körperlicher Akte „lebendig“; Leben bedeutet Pulsieren.

Über Kant hinausweisend gilt ihm Leben außerdem als Manifestation, als symbolische Äußerung, Besonderung eines Ideellen oder eines Gesamtzusammenhangs.⁵ Jede einzelne Erscheinung eines „Lebendigen“ verweise auf ein Ganzes, auf eine Regel. Das Phänomen sei immer mehr als nur es selbst, es erfahre seine Bedeutung, seinen Sinn durch seinen Platz in der Ordnung des Ganzen. Die Begriffe „Gestalt“ und „Urphänomen“, ebenso die Methoden der „Morphologie“ und „Physiognomik“ sind bei ihm eng mit dem Leben und dem sich an ihm ausdrückenden Symbolverhältnis verwoben.⁶ In einer weiteren Bedeutung versteht Goethe unter Leben ein körperliches und gemütshaftes Tun, Hervorbringen, Werkschaffen, einen Bildungstrieb (Sprache). Leben ist für ihn folglich diejenige Einheit von „Stoff“ und „Form“, die sich über „Vermögen, Kraft, Gewalt, Streben, Trieb“ vermittelt bzw. wandelt.⁷ In verdichteter Form bieten die drei Maximen, die individuelles Leben als geistige Selbstbewegung und geistiges Schaffen deuten, einen tiefen Einblick in die-

¹ J.W. Goethe, Campagne in Frankreich 1792, in: HA 10, 327.

² J.W. Goethe, Die Absicht eingeleitet [1817] (Morphologie), in: HA 13, 55.

³ J.W. Goethe, Erster Entwurf einer Allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, in: Ebenda, 174.

⁴ J.W. Goethe, Verfasser teilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit, in: Ebenda, 164.

⁵ J.W. Goethe, Die Absicht eingeleitet, in: Ebenda, 55.

⁶ Goethe hat die „physiognomische“ Methode Lavaters, aus den physischen Gegebenheiten eines Menschen entweder auf seine psychische und geistige Persönlichkeit oder auf sein „inneres Knochengebilde“ rückzuschließen, nicht abgelehnt, sondern immer wieder ihren ausschließlich empirischen, zufälligen Charakter bemängelt. – J.W. Goethe, Campagne in Frankreich 1792, in: HA 10, 342 f.

⁷ J.W. Goethe, Bildungstrieb, in: Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen, in: HA 13, 34.

se Bedeutungsfacetten von Goethes Lebensbegriff (Max. 227-229).¹ Schließlich findet sich der Terminus „Leben“ ebenso in der Bedeutung der individuellen endlichen Existenz, der individuellen endlichen Dauer des Daseins zwischen Geburt und Tod, der „Lebensgeschichte“ einer konkreten Person (Max. 1064, 1144). Indem er seine wissenschaftlichen Arbeiten „synchronistisch“ dem eigenen „Lebensweg“ zuordnet, wirft Goethe die zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch Dilthey, Chamberlain und Cassirer viel diskutierte philosophische Frage, inwieweit „Lebensform“ und „Lehrform“ einer markanten Persönlichkeit eine Einheit bilden, bereits auf.

Die mechanistische Weltsicht (Newton) samt ihres methodischen Unterbaus ist Goethe nicht zuletzt deshalb zutiefst fremd und zuwider, bzw. gilt ihm lediglich als einzelne Seite, als Hilfsschritt, als grobe Vereinfachung, weil sie jeglichen Bezug auf das „Leben“, auf die „Lebendigkeit“ der Natur und die „Lebensbedeutsamkeit“ des Wissens auszuschalten trachtet. Demgegenüber hält er die vielfältigen Bedeutungen von Leben in mindestens zwei Problemkreisen für seine philosophische Weltanschauung regelrecht bestimmend. Zum einen in dem Kreis, der durch das „organische Leben“ bzw. den Organismus gebildet wird, wie ihn seine Forschungen zur Pflanzen- und Tierwelt ausschreiten. Hierfür findet Goethe in Kants *Kritik der Urteilskraft* (Teleologie der Natur) wenn nicht Anregung, so doch vielfache Bestätigung.² Einzelne Momente organischen Lebens wie die übergreifende Einheit, das aufeinander Angewiesensein gegenläufiger Richtungen, Bewegungen, Vollzüge etc. dehnte er sogar auf die anorganische Natur großer Systeme aus, so in seinen Beobachtungen zur Erdgeschichte oder zum Wetter.

Vom Begriff des organischen Lebens sind selbst die Methoden der Morphologie (vergleichende Formenlehre) und der Metamorphose (kontinuierliche Formwandlung) der Gestalten im Pflanzen- und Tierreich beeinflusst. Daran knüpft u.a. Schelling in seiner Naturphilosophie an, was Cassirer zu der Bemerkung anregt, Schelling stehe zu Goethe wie Kant zu Newton.³ Bei den »Nachfolgern« Goethes innerhalb der Strömung der modernen Lebensphilosophie werden diese Theorien und Methoden als Inspiration für eine irrationalistische Erkenntnistheorie und für eine Metaphysik des Lebens wirken.⁴

Der zweite Problemkreis, innerhalb dessen der Lebensbegriff konstitutiv für Goethes Auffassungen wirkt, umfaßt die beständig erhobene Forderung nach Lebendigkeit und Anschaulichkeit in der Naturerkenntnis, das Abweisen der Lebensfremdheit bzw. unanschaulichen Abstraktheit in den Erkenntnisvollzügen und das Bevorzugen der Anschauung bzw. Beobachtung natürlicher Erscheinungen als produktivster Methode, die Natur als ein Lebenssystem zu erkennen. Jedoch kennt Goethe, obwohl er zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Lebensphilosophen als wichtige Quelle und Autorität gelten wird, den von diesen

¹ J.W. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: HA 12.

² J. Schieren, Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen, Düsseldorf und Bonn 1998, 42 ff.

³ E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem III, ECW 4, 259.

⁴ Für die Aufnahme und Fortführung von Goethes Methode der Morphologie als einer Schau von „Urphänomenen“ durch die Lebensphilosophen (Nietzsche, Spengler) interessiert sich in den 20er und 30er Jahren der rumänische Dichter und Philosoph Lucian Blaga (1895-1961), als er seine Studien zum Phänomen des künstlerischen Stils niederschrieb. – L. Blaga, Fenomenul originar (1925), in: Ders., Zări și Etape. Studii, aforisme, însemnări. București 1968, 114-172; und Ders., Daimonion (1926, 1930), in: Ebenda, 173-225.

in den Mittelpunkt gerückten Gegensatz von „Leben“ und „Geist“ gar nicht; trotz aller Kritik am mechanischen, rechnenden und abstrakten Denken setzt er auf ein „lebendiges Denken“ (Max. 487).

Wenn Goethe die mechanische Weltanschauung als diejenige Auffassung kritisiert und attackiert, die die wissenschaftliche Erkenntnis in der westlichen Kultur vornehmlich prägt, dann versteht er seine das wahre Wissen ermöglichende Weltsicht und Methode, die sich an der Anschauung der Natur als eines lebendigen Organismus orientiert, nicht als eine ausschließende Alternative zur exakten Wissenschaft, sondern als vervollständigende, polare Ergänzung. Er will die mechanische und die organische Weise der Wissensgewinnung zusammengeführt sehen, um das Qualitative der Natur erfaßt und bewahrt zu wissen.¹

2.1.2 Lebendige Anschauung als Weg der Erkenntnis

Die berühmt gewordene Maxime „Die Sinne trügen nicht, das Urteil trügt“ (Max. 295) bringt nicht nur die Gewichtung auf den Punkt, die Goethe zwischen sinnlicher Anschauung und abstraktem Verstandesschluß vornimmt, sondern hebt zudem auf knappste Weise die entscheidende Rolle hervor, die er der lebendigen Anschauung im naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Erkennen zuschreibt. Dieser „Kult“ der Anschauung hat zunächst einiges mit der spezifischen Disposition der Person, des Individuums Goethe zu tun. Bereits in jungen Jahren ist Goethe selbst, wie auch den Menschen um ihn herum, die Eigentümlichkeit bewußt, daß sich ihm die Um- und Mitwelt vor allem durch das „Auge“ erschließt.² Seiner psychischen Disposition gemäß vermag er interessierten Anteil „an irgend einem Gegenstand nur durch unmittelbares Anschauen gewinnen“.³ Und dieses Anschauen richtet sich nicht in erster Linie auf Einzelheiten und Details, sondern auf das Gesamtbild der ihn umgebenden Zustände. So ringt er bereits als Jüngling beim Zeichnen um das „Ganze“ der geschauten Gegenstände, selbst wenn ihm noch die Fähigkeit fehlt, diese Ganzheit zu „begreifen“.⁴ Aber auch die geistigen Versuche und Vollzüge des Schreibens, Dichtens oder Erzählens stehen unter dem Anspruch, ihren jeweiligen Gegenstand klar, deutlich, faßlich, anschaulich und lebendig zu gestalten.⁵ Andererseits geht ihm selbst noch als Student in Leipzig das Verständnis und das Interesse für abstrakte Logik und rein begriffliche Schulphilosophie nahezu völlig ab. Vielmehr ziehen ihn die biblischen Mythen mit ihrer Bildlichkeit und Anschaulichkeit gewaltig an.⁶

Diese individuelle Fixiertheit auf die „Anschauung“, die sich nicht allein in der persönlichen Lebensführung und in der Dichtung Goethes, sondern später auch in seiner Weise der Naturbeobachtung manifestiert, wird aber auch durch den konkreten geistesgeschichtlichen

¹ R.H. Stephenson, *Goethe's Conception of Knowledge and Science*, Edinburgh 1995, 44, 62.

² „Das Auge war vor allen anderen das Organ, womit ich die Welt faßte.“ – J.W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: HA 9, 6. Buch, 224.

³ J.W. Goethe, *Campagne in Frankreich 1792*, in: HA 10, 325.

⁴ J.W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: HA 9, 6. Buch, 224 f.

⁵ Ebenda, 7. Buch, 258, 283.

⁶ Ebenda, 6. Buch, 218, 247f; 7. Buch, 273 f.

Kontext bestärkt. Die Anschauung erklären doch ebenfalls Kant, die Romantiker, Hegel und die zukünftigen deutschen Idealisten, ja selbst ihr »Überwinder« Schopenhauer, auf unterschiedliche Weise, zu einem zentralen Thema des Philosophierens. Bei Kant richtet sich der revolutionäre Gedanke, wonach die Verstandesbegriffe allein dadurch, daß sie sich auf die Anschauung beziehen, wahre Erkenntnis der Naturerscheinungen zu leisten vermögen, gegen die herrschende spekulative Metaphysik. Jenseits dieses Bezuges baue die dialektische Vernunft bloße „Luftschlösser“ einer Scheinerkenntnis von den raum- und zeitbestimmten Naturdingen. In Kants Analytik des reinen Verstandes bleibt jedoch von der gebenden unmittelbaren Anschauung letztlich allein die Zeitlichkeit (Sukzessivität) übrig, die der innere Sinn leistet. Und dies wird als Bestimmung a priori, als logisch jeglicher wirklich erfahrenen Zeitlichkeit der empirischen Erscheinungen vorhergehend verstanden. Während Kant in den Anschauungsformen a priori den notwendigen Bezugspunkt der Verstandesoperationen und folglich die „Grenzen“ einer reinen, sie überfliegenden Vernunft vorfindet, schickt sich Goethe an, eine Kritik der Sinnlichkeit zu verfolgen, die Grenzen und Bedingungen des anschaulichen Erkennens auszumachen hätte (Max. 536, 731).

In seiner Haltung zur Anschauung als privilegierter Erkenntnisweise hat Goethe nämlich eine Entwicklung durchgemacht, die ihn von frühen empiristischen Positionen, auf denen er allein der sinnlichen Anschauung vertraut, zur Annäherung an die im deutschen Idealismus (Schiller, Schelling) bemühte ideelle Anschauung führte, wobei er seit Mitte der 90er Jahre sinnliche Anschauung und „höhere“ Anschauung bzw. Ideenschau miteinander verknüpft.¹ Ihm ist nunmehr einsichtig geworden, daß das geschaute Ideelle, z.B. die Idee der „Urpflanze“, sich zwar selbst nie unmittelbar den Sinnen darbietet, und dennoch „die Anschauung [...] belebt“. Sinnliche Anschauung ohne belebendes ideelles Moment bleibt den Erscheinungen der Natur lediglich äußerlich, erfaßt weder ihre innere Verwandtschaft noch die Richtung ihrer Veränderung. Außerdem „belebt“ die – sinnliche wie ideelle – Anschauung die abstrakte Tätigkeit des Verstandes. Die Forderung nach Lebendigkeit und Anschaulichkeit von Naturerkenntnis erfüllt sich allein in einem Erkenntnisvorgang, der neben der Verstandestätigkeit sinnliche und ideelle Anschauung einschließt. Diese Verschränkung der Erkenntnisvermögen bei Goethe legt Schieren als ein die Erscheinungswelt anschauendes Denken *und* ein das eigene Denken Anschauen der »anschauenden Urteilskraft« aus.²

„Lebendige“ Anschauung bzw. Anschaulichkeit realisieren wir nach Goethe immer dann, wenn wir völlig unvoreingenommen Phänomene sinnlich wahrnehmen, beobachten. Aber die mit den „Augen des Leibes“ erfaßten natürlichen Erscheinungen sind weit mehr als dasjenige, was sich unmittelbar in der Wahrnehmung gibt. In den Phänomenen offenbart bzw. manifestiert sich nämlich das Ganze, eine Regel, ein übersinnliches Gesetz. Folglich hat die wahre „lebendige Anschauung“ anhand der manifesten sinnlichen Phänomene die ihnen zugrundeliegende Idee, ihr Urphänomen, ihr Bildungsgesetz zu „schauen“ bzw.

¹ Th. Ziehen, Goethes naturphilosophische Anschauungen, in: J. Walther (Hrsg.), Goethe als Seher und Erforscher der Natur. Untersuchungen über Goethes Stellung zu den Problemen der Natur, Halle 1930, 36 ff.

² „In beiden Fällen ist es die Anschauung, die gegenüber dem bloßen Denken die wissenschaftliche Evidenz gewährt.“ – J. Schieren, Anschauende Urteilskraft, 210.

schauend zu erfassen. Dabei tritt das „geistige Auge“ des Menschen in Aktion, das das „Leibesaue“ ablöst, aber nicht ersetzt.¹

Außerdem legt Goethe großen Wert auf die anschauliche Fassung und Darlegung einer Erkenntnis oder einer ganzen Theorie. Dies setze voraus, daß sie faßlich, verständlich, nacherlebbar dargeboten wird und so unsere Vorstellungs- und Einbildungskraft anregen und beleben kann. Deshalb will Goethe z.B. im polemischen Teil seiner *Farbenlehre* bestimmte methodische Defizite, die er in Newtons *Optik* vorzufinden meint, durch ihre faßliche und klare Darstellung „anschaulich [...] machen“.² Allerdings reicht es dafür nicht aus, die Darstellung einfach mit Bildern und Metaphern, Schemata und Beispielen auszuschnücken, sondern sie hat ihren Gegenstand „auszubilden“, hervorgehen und sich aufbauen zu lassen.³

Dennoch versteht Goethe Anschauen bzw. Anschauung nicht als ein einseitiges Geben, Erzeugen, Hinstellen eines Phänomens oder Urphänomens durch das Subjekt des Erkenntnisvorganges. Genauso gibt sich, erzeugt sich, stellt sich der objektive Gegenstand selbst dem subjektiven Schauen bzw. Schauenden hin, weshalb ihm durchaus Eigengesetzlichkeit zukommt.⁴ In diesem Sinne kann man sagen, daß Goethes Begriff der Anschauung „ein unübersehbares dynamisches Element und einen direkten Bezug auf Gegenstände einschließt, die »die Quelle der Anschauung« bilden.“⁵ Ein solchermaßen „dynamisches“ Verständnis des Anschauens birgt ein konstruktives Konfliktpotential, das auch anregend für heutige Problemstellungen, einschließlich der »Krise der Anschauung« in der modernen Naturforschung, sein kann. Goethes Position läßt sich auch als korrelative Auffassung der Beziehung von Wahrnehmung und erscheinendem Gegenstand deuten, die Raum läßt für die Individualität des Wahrnehmenden, dem etwas als etwas erscheint. Damit fällt die „Grenze zwischen (subjektiver) Wahrnehmung und (objektiven) Gegenstand“, die Strukturen des Gegenstandes und die seiner Wahrnehmung sind identisch.⁶ Auf die Weise erreicht diese frühe »Phänomenologie« ein „Offenhalten des Phänomenalen, die Verhinderung der Mortifikation durch das endgültige Objekt“.⁷

Goethes Privilegieren der Anschauung wirft jedoch auch berechtigterweise die Frage auf, ob sein Verhaftetsein im Anschaulichen nicht eine persönliche Erkenntnisgrenze bildet, die er einfach nicht ins Abstrakte zu überschreiten vermochte? Einige Autoren konstatieren eine solche eigentümliche Schranke, die jedoch nichts mit dem Verhältnis von Empi-

¹ „Ich sah nämlich nicht mit den Augen des Leibes, sondern des Geistes.“ – J.W. Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, in: HA 9, 497.

² J.W. Goethe, Der Farbenlehre polemischer Teil, in: Goethe's sämtliche Werke in vierzig Bänden [im folgenden SW], 38. Band, Stuttgart und Augsburg 1858, § 6, 5.

³ Auf vergleichbare Weise verlangt Schleiermacher vom Vortrag der Lehrenden an der Universität „Lebendigkeit“ und „Anschaulichkeit“: „Der Lehrer muß alles, was er sagt, vor den Zuhörern entstehen lassen; er muß nicht erzählen, was er weiß, sondern sein eigenes Erkennen, die Tat selbst, reproduzieren, damit sie beständig nicht etwa nur Kenntnisse sammeln, sondern die Tätigkeit der Vernunft im Hervorbringen der Erkenntnis unmittelbar anschauen und anschauend nachbilden.“ – F. Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn [1808], in: Ders., Werke, 4, 573.

⁴ J. Schieren, Anschauende Urteilskraft, 55.

⁵ I.O. Stamatescu, Anschauung und wissenschaftliche Erkenntnis, in: E. Rudolph/B.-O. Küppers (Hg.), Kulturkritik nach Ernst Cassirer, Hamburg 1995, 221 f.

⁶ F. Breithaupt, Jenseits der Bilder, 75.

⁷ Ebenda, 78.

rie und Theorie zu tun hat, sondern Goethes theoretisches Vermögen an anschauliche Mittel gebunden sieht. So weist Simmel auf die Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Anschaulichkeit des Gefühlsausdrucks bei Goethe hin, was diesem die Sphäre der abstrakten Begriffe regelrecht verschließe.¹ Und Cassirer bringt den Unterschied der Denkweisen bzw. „Denkungsarten“ von Kant und Goethe auf den Begriff, wenn er festhält: „Goethe denkt nicht, wie Kant, in bloßen Beziehungen, er kann nur in anschaulichen Gestalten denken.“² An anderer Stelle bezeichnet er Goethe als eine „rein intuitive künstlerische Natur“.³ Cassirer selbst steht der Tatsache, daß ein theoretisches Denken sich vor allem „anschaulicher Gestalten“ und nicht abstrakter „bloßer Beziehungen“ bedient, skeptisch und ablehnend gegenüber.⁴

Auch der Mediziner Wesseley sieht den Naturforscher Goethe nicht zuletzt deshalb mit seiner Theorie des Lichts scheitern, weil das „hierzu erforderliche abstrakte Denken“ seinem Wesen fremd war.⁵ Damit ist allerdings die Frage, ob theoretisches Denken nicht auch mit den Mitteln sinnlicher und ideeller Intuitivität, anschaulicher Gestalten und Typen erfolgreich Naturerforschung betreiben kann, noch nicht abschlägig beantwortet. Die geforderte Anschaulichkeit der Darstellung ihrer Wege und Resultate steht sowieso kaum in Frage. Einen Hinweis bietet Cassirers und Chamberlains Überlegung, wonach es keine einseitig privilegierten Erkenntnismethoden zu geben scheint, weshalb von eigenständigen und eigenwertigen Methoden auszugehen sei, deren Erfolge bzw. Mißerfolge jeweils alternative Methoden weder bewähren noch widerlegen.⁶ Und Schierens kürzliche Studie über Goethes Setzen auf die »anschauende Urteilskraft« würdigt die Tatsache, daß hier ein Denken vorliegt, das nicht nur „mit anschaulichen Elementen operiert und sich auf diese stützt“, sondern sich „im Sinne des blicklenkenden Begriffsgebrauchs selber anschaut“.⁷

Wenn für Goethe die „lebendige Anschauung“ sowohl das sinnliche Schauen mit den „Augen des Leibes“ als auch das ideale, übersinnliche Schauen mit den „Geistesaugen“ umschließt (Max. 464), dann stellt er sich in die platonische Tradition der Ideenschau.⁸ Als Anhänger des Ideenschauens findet er gewissermaßen im Phänomenologen Husserl einen späten Nachfolger.⁹ Dabei ist auch an die durch Husserl bekräftigte Analogie zwischen

¹ G. Simmel, Kant und Goethe [1906], in: Gesamtausgabe [GA] 10, 125 ff.

² E. Cassirer, Goethe und die Kantische Philosophie [1944], in: Ders., Rousseau, Kant, Goethe, Hamburg 1991, 93.

³ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil: Das mythische Denken [1925], Darmstadt 1964, [im folgenden PhsF II], 197.

⁴ C. Möckel, Die Unmittelbarkeit des Erlebens und der Begriff der Lebensordnung in der rationalistischen Philosophie des frühen Ernst Cassirer, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 253 (2001) 3/4, 281-287.

⁵ K. Wesseley, Welche Wege führen noch heute zu Goethes Farbenlehre? In: J. Walther (Hrsg.), Goethe als Seher, 176 f.

⁶ E. Cassirer, Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung, in: Ders., Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist, Berlin 1921, 33-80.

⁷ J. Schieren, Anschauende Urteilskraft, 210;

„In der Anschauung der Natur zeigt sich [...] zugleich die Anschauung des eigenen Denkens. Dies ist der Grad der Reflexivität, den Goethes anschauende Urteilskraft erreicht.“ – Ebenda, 216.

⁸ Schieren spricht demgegenüber vom Antiplatonismus in Goethes Auffassung der Ideen, wobei er Platon eine metaphysisch-transzendente Ideenlehre unterstellt. – Ebenda, 152, 159 ff.

⁹ C. Möckel, Platon als »Gewährsmann« Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk, in: Recherches Husserliennes, Bruxelles, (1999) 12, 77-111.

sinnlicher Wahrnehmung und allgemeiner Anschauung bzw. Intuition zu denken, die u.a. in den *Logischen Untersuchungen* (1900/01) und in den *Ideen I* (1913) ihren Niederschlag gefunden hat.¹ In der Goetherezeption durch Simmel, Chamberlain und Cassirer spielt dessen Bemühen, die Anschauung des Ideellen mit der Anschauung der sinnlichen Phänomene miteinander zu verknüpfen, ebenfalls eine besondere Rolle. Goethe wähnt nämlich das sinnliche, empirische „Äußere“ der Erscheinungen in einer komplizierten Einheit sowohl mit ihrem ideellen „Inneren“ (Idee, Urphänomen, Bildungsgesetz) als auch mit dem Ganzen der Naturerscheinungen. Gemäß diesem Verständnis blickt uns durch das sinnliche „Äußere“ hindurch immer ein übersinnliches „Inneres“ an.² Es befähigt Goethe, die unsinnliche Idee „an der Anschauung des Werdenden fest[zuh]alten“.³ Was Hegel die dialektische Beziehung zwischen Wesen und Erscheinung eines Dinges nennt, deutet Goethe als ein „lebendiges“ Verhältnis zwischen der „Idee“ eines natürlichen Phänomens und seiner empirischen Manifestation.

Dieses „lebendige“ Verhältnis setzt keine bildhafte Ähnlichkeit zwischen Idee und Erfahrung, zwischen ideeller und sinnlicher Anschauung voraus.⁴ Wenn wir die mannigfachen Erscheinungen als einem Bildungsgesetz entspringend, einem Allgemeinen gehorchend anschauen, dann gehen „äußere“ (sinnliche) und „innere“ (ideenhafte) Anschauung auf „lebendige“ Weise Hand in Hand (Max. 14). Obwohl das durch ideenhaftes Anschauen Erfasste auf den ersten Blick dem in der natürlichen Sinneswahrnehmung gegebenen Einzelnen widerspricht (Max. 536), stellt sich dasjenige, was der Naturforscher „im allgemeinen aufgestellt, dem Begriff, dem inneren Anschauen in Worten übergeben hatte, [letztlich – C.M.] einzeln, bildlich, ordnungsgemäß und stufenweise dem Auge dar[...]“, und zeigt sich „auch dem äußeren Sinne“.⁵ Das Überbrücken dieser Dissonanz fordert vom Naturwissenschaftler allerdings Anstrengung, Geschick und Übung.

Wenn Goethe das Bild von den äußeren, sinnlichen „Augen des Leibes“ als einem Erkenntnisorgan metaphorisch auf das geistige „Sehen“ bzw. die „Geistesaugen“ überträgt (Max. 696), dann ist ihm das Anschauliche, Figürliche und Lebendige desjenigen Wissens um die Ideen und Urphänomene, das die empirische Wahrnehmung überschreitet, wichtig. Das kommt in der Rede von der „sinnliche[n] Form einer übersinnlichen Urpflanze“ zum Ausdruck, die der Idee der Urpflanze einen „übersinnlichen“, „geistigen“ Gehalt und eine intuitive, figürliche Gestalt zumutet.⁶ Der abstrakte, logische Begriff der Pflanze (Pflanzenwesen, Pflanzenheit als Gattungsbegriff) steht demgegenüber nicht nur in keinem intuitiv-lebendigen Verhältnis zu seinem Gegenstand, sondern von ihm aus sind auch keine Übergänge zu den einzelnen Pflanzenerscheinungen möglich. Der sinnlich-unsinnliche Begriff eines „Urphänomens“ erlaubt es dagegen, die Idee eines Organismus samt seiner

¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Teile 1/2 [1901], Hua XIX/1, 114; Hua XIX/2, 541, 674; Ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch I [1913], Hua III/1, § 3, 13 ff.

² J.W. Goethe, *Aus meinem Leben*, in: HA 9, 6. Buch, 228.

³ E. Cassirer, *Goethe und Platon* [1920/1922], in: Ders., *Goethe und die geschichtliche Welt*, Berlin 1932, 121.

⁴ J.W. Goethe, *Die Absicht eingeleitet*, in: HA 13, 57.

⁵ J.W. Goethe, *Nacharbeiten und Sammlungen*, in: Ebenda, 119.

⁶ J.W. Goethe, *Italienische Reise* [1886/87], in: HA 11, 60, 222, 323 f.

sinnlichen, veränderlichen Gestalten „unter einen Begriff [zu] sammeln“. Auf diese Weise werde die empirische Anschauung aller Pflanzenteile und ihrer Zusammengehörigkeit „auf eine höhere Weise belebt“.¹

Die lebendige „geistige“ Anschauung der Pflanze führt bei Goethe also auf mehr als lediglich einen abstrakten Begriff und auf weniger als eine vollständige einzelne Erscheinung. Sie bietet einen anschaulichen Begriff, eine begriffliche Anschauung, ein „allgemeines Bild“ der Pflanze. Der von Goethe gelegentlich gebrauchte Terminus „Bild“ ist insofern ein problematischer Ausdruck, als er Sinnlichkeit suggeriert, wo es auch um die nichtsinnliche Intuitivität des Allgemeinen geht. Auf alle Fälle lassen sich Idee und Urphänomen, läßt sich die allgemeine begriffliche Anschauung der Pflanze weder aus den Einzelercheinungen ableiten, noch aus dem abstrakten, begrifflichen Allgemeinbegriff deduzieren. Deshalb müsse das traditionelle induktive Verfahren ebenso versagen wie die rein logische Deduktion.²

In seiner Auffassung der allgemeinen bzw. ideellen Anschauung sieht sich Goethe einerseits durch Kants Konzeption des *intellectus archetypus* bestätigt, faßt diesen andererseits jedoch nicht als bloß regulative Idee, sondern vielmehr als tätige, bildende Kraft auf.³ Das „allgemeine Bild“, der geistig-anschauliche Typus erlaube es dem Forscher, die sinnlich augenscheinliche Kluft zwischen den Gestalten zweier gleichbedeutender (analoger) Phänomene, wie sie bei verschiedenen Tier- oder Pflanzenarten auftreten, zu überbrücken, indem er „eine Reihe Formen dazwischenstellt, die beide verbindet“.⁴ Mit Hilfe dieser Methode sinnlich-ideeller Anschauung vermochte es Goethe 1786 beim Menschen den inzwischen zurückgebildeten, unsichtbar gewordenen Zwischenknochen der oberen Kinnlade, den die übrigen Säugetiere noch besitzen, erfolgreich vorauszusagen.

Obwohl seine Rede von Anschauung oft nicht „gewöhnliches Anschauen“, sondern geistiges „reines Anschauen des Äußern und Innern“ meint (Max. 243), vertraut Goethe dennoch grundsätzlich und zuerst den Sinnen, der Sinneserkenntnis. Erst die Beurteilung einer Sinneserfahrung ziehe mit dem Verstandesurteil die Gefahr des Irrtums nach sich.⁵ Das Bemühen, „einen Gegenstand zu fassen“, fordere die Nähe zu ihm, um „zur Klarheit vordringen zu können“, und dies erzwingt „immerfort eine Rückkehr zur Quelle des Anschauens in der lebendigen Gegenwart“.⁶ Dennoch spielt bei wirklicher und wahrer Erfahrung, Wahrnehmung, sinnlicher Anschauung von Weltdingen immer auch theoretisches, begriffliches Wissen mit hinein. Erfahrungen „ohne irgendein theoretisches Band vor[zutragen]“, hält Goethe für eine Zumutung, befördert doch das „bloße Anblicken einer Sa-

¹ J.W. Goethe, Der Verfasser teilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit, in: HA 13, 164.

² Analoges gilt für die „allgemeine Idee eines [anatomischen] Typus“, für den kein Einzelnes Muster oder Vorbild des Ganzen sein kann. Der „Typus“ als eine begriffliche Anschauung entsteht vielmehr im komplizierten Wechselspiel von Erfahrung und Idee. Das Wechselspiel erlaube es, „auf eine genetische Weise das allgemeine Bild ab[zuziehen]“. – J.W. Goethe, Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie [1795], in: Ebenda, 172.

³ J.W. Goethe, Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen, in: Ebenda, 39; siehe dazu auch: I.O. Stamatescu, Anschauung und wissenschaftliche Erkenntnis, 221.

⁴ J.W. Goethe, Dem Menschen wie den Tieren ist ein Zwischenknochen der obern Kinnlade zuzuschreiben [1786], in: HA 13, 195.

⁵ J. Schieren, Anschauende Urteilskraft, 133.

⁶ J.W. Goethe, Tag- und Jahreshefte. Als Ergänzung meiner sonstigen Bekenntnisse, 1794, in: HA 10, 444.

che“ und nicht deren Erkenntnis.¹ Aus dem Grunde erklärt Schopenhauer, Goethes Schüler in der Farbenlehre, alle Anschauung für eine „intellektuale“, „denn ohne den Verstand käme es nimmermehr zur Anschauung, zur Wahrnehmung [...]; sondern es bliebe bei der bloßen Empfindung“.² Und deshalb fordert Goethe die bereits erwähnte „Kritik der Sinne“, die deren Recht und Grenzen aufweisen und sie mit dem „geistigen Sehen“ verknüpfen soll (Max. 731).

Für den Naturphilosophen und Naturwissenschaftler hat die sinnliche Anschaulichkeit der Welt u.a. deshalb eine so eminente Bedeutung, weil sie uns als Symbol der inneren Ordnung der Dinge, ihrer nicht sichtbaren Ganzheitlichkeit entgegentritt. Wir haben nämlich die „äußeren sichtbaren, greiflichen Teile [eines Organismus – C.M.] im Zusammenhang zu erfassen, sie als Andeutungen des Inneren aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen“.³ Das Ganze als ein übersinnlicher ideeller Zusammenhang, der sich selbst nicht unmittelbar erfassen läßt, wird nach Goethe über die sinnlichen, empirischen Phänomene faßlich, und damit bloß auf mittelbare Weise. Das ideelle Ganze tritt uns eben nur „im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen“ vermittelt entgegen.⁴ Von einer reinen, das Ideelle oder Allgemeine unmittelbar ergreifenden Wesensschau im Husserlschen Sinne kann demnach bei Goethe keine Rede sein. Vielmehr hat als Credo seiner Naturansicht zu gelten, daß „wir durch Anschauung des Äußeren zur [mittelbaren – C.M.] Einsicht in das Innerste“ eines Organismus gelangen, da dieses sich im äußerlich Sichtbaren manifestiert.⁵

Im Gegensatz zum Lebensphilosophen Dilthey, für den die physische Natur tot und stumm ist, läßt Goethe die Natur zu uns „durch tausend Erscheinungen“, durch vielerlei Symbole sprechen, sei sie doch „dem Aufmerksamen [...] nirgends tot noch stumm“.⁶ An dieser Deutung des »Äußeren« als eines symbolischen Ausdrucks des »Inneren« setzt die auf Lavater zurückgehende Methode der „Physiognomik“ an, der sich nicht nur Goethe, sondern auch Spengler verbunden fühlte. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sind es insbesondere die lebensphilosophisch orientierten Rationalismuskritiker, die Goethes Forderung nach einem lebendigen und anschaulichen Charakter von Erkennen und Erkenntnis effektiv und nahezu theatralisch aufnehmen. Doch nicht allein Philosophen des Lebens oder Phänomenologen halten dies für ein echtes erkenntnistheoretisches Problem. Auch der Neukantianer Rickert, der den lebensphilosophischen Anspruch abweist, „in die Begriffe der Philosophie lebendiges Leben selbst“ einfangen zu können, lasse sich doch „die Kluft zwischen Denken und Leben [...] nie überbrücken“, hält das Bestreben unter Philosophen für sinnvoll, „dem Leben so nahe zu kommen, wie sich das mit dem Wesen des begrifflichen Philosophierens verträgt“.⁷

¹ „Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes [Nach-]Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren.“ – J.W. Goethe, Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil [1808], Vorwort, in: HA 13, 317.

² A. Schopenhauer, Farbenlehre, 1. Über das Sehn und die Farben [1816], Sämtliche Werke in sechs Bänden, Leipzig o.J., VI, 21.

³ J.W. Goethe, Die Absicht eingeleitet (Aus: Zur Morphologie, 1817), in: HA 13, 55.

⁴ J.W. Goethe, Versuch einer Witterungslehre [1825], in: Ebenda, 305.

⁵ J.W. Goethe, Principes de Philosophie zoologique, in: Ebenda, 244.

⁶ J.W. Goethe, Vorwort, in: Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil, in: Ebenda, 315.

⁷ H. Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung

Da für ihn die Frage der Anschaulichkeit wie auch die der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Erlebnisinhalte individuellen, persönlichen Lebens ein wichtiges Problem aufwirft, hebt er „mit Nachdruck“ hervor, daß „die Besinnung auf die anschauliche und lebendige Unmittelbarkeit des Lebens oder auf die elementaren Erlebnisse“ nicht nur nicht überflüssig, sondern zumindest dort „im Interesse universaler Betrachtung dringend notwendig“ ist, wo man die Welt einseitig „mit der Verstandeswelt gleichsetzt“.¹ Und diese Kritik schließt ein Stück Selbstkritik ein, hat doch „insbesondere [...] der Neukantianismus in seinen verschiedenen Fraktionen“ hinsichtlich der anschaulichen und lebendigen Unmittelbarkeit des Erlebens „eine schroff abweisende Haltung eingenommen“.² In dieser Frage haben, so stellt Rickert 1920 fest, die „Lebensphilosophen wie Nietzsche, Dilthey und Simmel“, aber auch der Goethe des Sturm und Drang tief geblickt. Und es ist der Phänomenologe Husserl, der noch Mitte der 30er Jahre aufgrund seiner Diagnose einer Fehlentwicklung mathematischer Wissenschaften die Forderung erhebt, sich die ursprüngliche Verankerung der idealisierten Theoriegebilde im subjektiv-anschaulichen „Boden“ der „Lebenswelt“ wieder bewußt zu machen, um ihnen damit wieder einen Sinn zu verschaffen.³

Im folgenden werden Goethes kritische Einwände gegen die Erkenntnismethoden und Erkenntnisziele der mechanistisch orientierten Wissenschaftler umrissen, soweit sie mit dem Begriff des Lebens bzw. der Lebendigkeit in Beziehung stehen und die Forderung nach lebendiger Anschaulichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis erheben. Damit lassen sich wichtige Anknüpfungspunkte für die philosophische Wissenschaftskritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts aufweisen. Die Tatsache, daß sich dieser Problematik ebenfalls Naturwissenschaftler, wenn auch mit Einschränkungen, stellen, belegt die 1929 durch die Hallenser *Leopoldina* veranstaltete Festveranstaltung, die Goethes Naturforschung gewidmet war. In ihr wurde die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß die von Goethe erhobenen methodologischen Forderungen „auch heute noch bei der allgemeinen Phrasenverseuchung vieler Wissenschaftler einschließlich der Philosophie, [...] die größte Bedeutung haben“.⁴

unserer Zeit [1920], Tübingen 1922, 180 f.

¹ Ebenda, 176.

² M. Frischeisen-Köhler, Philosophie und Leben. Bemerkungen zu Heinrich Rickerts Buch, in: Kant-Studien 26. (1921), 112 f.

³ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften [1936], Hua VI, 48 ff.

⁴ Th. Ziehen, Goethes naturphilosophische Anschauungen, in: J. Walther (Hrsg.), Goethe als Seher und Erforscher der Natur, 55.

2.2 Philosophie der lebendigen Anschauung Kritik am abstrakten Verstandesgebrauch in der Wissenschaft

2.2.1 Charakterschwächen und Staatsnähe der Forscher

Einer Darstellung der vielfältigen Kritik, die Goethe am Zustand und an den Methoden der zeitgenössischen Naturforschung übt, ist vorausszuschicken, daß er sich zeitlebens heftig darüber beklagt, daß seine naturwissenschaftlichen Leistungen von den Deutschen nicht anerkannt und in die Forschungsarbeit einbezogen würden, was den möglichen wissenschaftlichen Fortschritt insgesamt aber behindere (Max. 180). Immer wieder schildert er das Unverständnis und Desinteresse, mit dem selbst enge Vertraute und Diskussionspartner seinen Naturbeobachtungen und Theoriebildungen begegnen.¹ Auf seine entsprechenden Veröffentlichungen reagierten die Fachgelehrten „mit schlechtem Dank und hohlen Redensarten“.²

Zur persönlichen Enttäuschung kommt noch eine viel grundsätzlichere hinzu. Erwartet Goethe doch den theoretischen Erkenntnisfortschritt von einer Forschungsgemeinschaft der Wissenschaftler, die neben der Wissenschaftsgeschichte dasjenige vollbringe, was ein Einzelner in der Theoriebildung nicht vermag.³ Auf Grund dieser entmutigenden persönlichen Erfahrung nimmt Goethe nicht ohne Grund an, daß auch seine methodische und erkenntnistheoretische Kritik, die er aufgrund seiner Erfahrung und Überzeugung gegen die vorherrschenden Verfahren vorbringt, von den Naturforschern selbst kaum erhört werden wird (Max. 686).

Sein Selbstverständnis als eines Naturforschung betreibenden „Liebhabers“, keineswegs aber als eines „Dilettanten“, hat Goethes Verhältnis zur Fachwissenschaft, ihrem Fachmänner- und Spezialistentum⁴ wohl zusätzlich kompliziert. Stephenson hält diese beiden unterschiedlichen Herangehensweisen an die Erforschung der Natur für so folgenreich, daß er von „zwei Kulturen“ spricht. Dabei bewerte Goethe die Kultur des „Wissens“, die auf der anschaulichen Erfahrungserkenntnis des „Liebhabers“ gründet, in ihrer kulturellen und sinnstiftenden Funktion höher als die Kultur der „Wissenschaft“, die von den Spezialisten und „Fachmännern“ betrieben wird.⁵ Sein Verfahren des ideellen „Anschauens“ bzw. seine „morphologische Methode“ vermitteln jedoch, in einem beständig neu zu vollziehenden Prozeß, zwischen beiden „Polen der Kultur“ im modernen gesellschaftlichen Leben. Diese Vermittlung wiederum reichere die Anschauung immer mehr an.

Die kritischen Überlegungen des „Liebhabers“ Goethe, der dennoch mit der Wissenschaft des „Fachmännertums“ gut vertraut ist, richten sich zunächst auf menschliche Cha-

¹ So hält es sein Schwager Schlosser, anlässlich eines mühseligen Gespräches über die Farbenlehre, geradezu für naiv von Goethe sich einzubilden, „es werde jemand an demjenigen teilnehmen, wofür [er] Interesse zeige, es werde jemand ein fremdes Verfahren billigen und es zu dem seinigen machen, es könne in Deutschland irgend eine gemeinsame Wirkung und Mitwirkung stattfinden.“ – J.W. Goethe, Belagerung von Mainz [1793], in: HA 10, 399.

² J.W. Goethe, Tag und Jahreshefte, 1792, in: Ebenda, 437.

³ J. Schieren, Anschauende Urteilskraft, 87 ff.

⁴ R.H. Stephenson, Goethe's Conception of Knowledge and Science, 84, 87.

⁵ Ebenda, 88.

racterschwächen, denen auch Forscher, Gelehrte und Lehrende ausgeliefert sind. So verdrieße es gewöhnlich die Menschen, „daß das Wahre [oft] so einfach ist“ (Max. 294) oder es werden aus Bequemlichkeit „anerkannte Irrtümer [nicht – C.M.] aus der Wissenschaft“ verbannt. Der Mensch, der von Natur aus ein fragendes Wesen hat, ist bei Goethe auch „ein bequemes Wesen“, das schnell nach der „nächst[liegend]en Ursache“ eines Phänomens greift. Dieses Verfahren gilt ihm sogar als „die Art des allgemeinen Menschenverstandes“ (Max. 603).

Den Menschen wie den Forscher interessiere oft „nichts als seine Meinung“, weshalb er sich des Wahren und des Falschen nur bediene, „solange es [ihm] brauchbar ist“ (Max. 313). Es ist für den Menschen auch viel leichter, die „moralischen Irrtümer, Fehler und Gebrechen als [die] wissenschaftlichen“ zuzugestehen (Max. 465). Außerdem betont Goethe die dem Menschen eigene Autoritätsgläubigkeit (Max. 382) und den Umstand, daß Wissenschaftler gelegentlich neue Erkenntnisse lediglich deshalb abweisen, weil sie eigenen früheren Ideen widersprechen, oder weil man sich ihnen nicht gewachsen fühlt (Max. 378). Menschliche Schwächen wie „Übereilung und Dünkel [...] sind gefährliche Dämonen, die den Fähigsten unzulänglich machen“ (Max. 430). Auch findet Goethe unter Naturforschern das allzu menschliche Bestreben vor, über andere herrschen bzw. andere beherrschen zu wollen (Max. 485).

Daneben gebe es „von Natur unzulängliche Menschen“ für das Charakterstärke und intuitive Fähigkeiten erfordernde Geschäft der Wissenschaft (Max. 430). In dem Zusammenhang kommt Goethe nicht selten zu vernichtenden Urteilen über einen Großteil der zeitgenössischen Wissenschaftler, so wenn er in manchen Gelehrten „barbarische Obskuranten“ ausmacht (Max. 341). Obwohl die Feststellung, daß nicht jeder von Natur aus für eine wissenschaftliche Tätigkeit prädestiniert ist, eher eine Selbstverständlichkeit beinhaltet, die dem Prinzip der Gleichheit bzw. Gleichberechtigung der Menschen keinen Abbruch tut, greifen lebensphilosophische Kulturkritiker wie Chamberlain oder Spengler auf eine solche Argumentation zurück, um den von ihnen verachteten offiziellen Wissenschaftsbetrieb grundsätzlich zu diskreditieren und zu denunzieren. Die Feststellung Goethes „beflügelt“ ihre elitären Ideen und Visionen.

Mit der Unterscheidung zwischen dem „gemeinen Wissenschaftler“ und dem echten Naturforscher hat Goethe die unterschiedliche Nutzenanwendung von praxisorientierter Theorie und Grundlagenforschung im Auge (Max. 397). Hinsichtlich der Differenzierung zwischen der „Menge“, die nach dem praktischen Nutzen einer Erkenntnis frage, den „wahren Weisen“, die nach der Sache selbst fragten und sich nicht um den Nutzen scherten, und letztlich den „Afterweisen“, welche simple Vorteilsjäger auf wissenschaftlichem Gebiet seien (Max. 478-480), ergibt sich die Zuordnung des Naturforschers Goethe nicht von selbst, fordert er von wahren Wissen doch grundsätzlich Lebensnähe und Lebens-tauglichkeit. Der Begriff des praktischen Nutzens zielt hier aber wohl auf alltägliche Bedürfnisse, während die Lebensbedeutsamkeit der Erkenntnis gerade den alltäglichen Horizont überschreitet. Deshalb dürfen wir mit einem gewissen Recht vermuten, daß sich Goethe selbst als echten Forscher und „wahren Weisen“ sieht.

Dennoch läßt die scheinbar alle besseren Einsichten und guten Vorsätze vergessende Art und Weise erstaunen, mit der er Newton und dessen Lichttheorie, die für ihn nur „eine

wunderliche Lehre kümmerlichen Inhaltes“ ist, ein Leben lang bekämpft.¹ Die Starrsinnigkeit, Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit dieser Kritik geben der Rezeption bis heute Rätsel auf. Simmel z.B. erklärt sich diese Hartnäckigkeit der Polemik mit Goethes Auffassung, Newtons Farbenlehre zerstöre mit dem ästhetischen Bild vom Licht zugleich die Wahrheit selbst, was ihm als großer Frevel und Irrtum gelten muß.² Doch kamen wohl selbst Goethe gelegentlich Bedenken hinsichtlich der von ihm in seiner Streitschrift wider Newton gewählten „heftige[n] Ausdrücke [...], welche den Gegner aufbringen, dem Gleichgültigen verdrießlich sind und die denn der Freund wenigstens verzeihen muß“.³ In Newton vermag er aber lediglich den Gegner zu sehen.

Den sich verstärkenden Einfluß der Staatsoberhäupter und ihrer Amtsvertreter auf die Forschungseinrichtungen und Akademien⁴ deutet Goethe als eine Gefahr für die Freiheit der Wissenschaft und folglich für ihren Fortschritt. Jedoch als mindestens ebenso verderblich gilt ihm das Streben mancher Gelehrter, staatliche Reputation zu erlangen. An den vielfach im 17. Jahrhundert gegründeten wissenschaftlichen Vereinigungen, den Akademien und Universitäten, hebt er mit Zustimmung hervor, daß sie sich lange „von Ministern, Fürsten und Königen [fern]hielten“. Diese Distanz schloß eine wohlwollende institutionelle und finanzielle Förderung seitens der Regierungen nicht aus. Seitdem „die Wissenschaften [aber – C.M.] sich als ein Staatsglied im Staatskörper fühlten, einen Rang“ erhielten, hätten sie ihren eigentlichen Zweck weitgehend aus den Augen verloren und dienten seitdem vor allem der sozialen Selbstdarstellung ihrer Träger (Max. 432).

So hat Goethe schließlich den Eindruck gewonnen, daß „seit der Französischen Revolution“ in Deutschland „besonders die Lehrer an Hochschulen“ unter dem Einfluß des nunmehr breit entfachten Bestrebens stehen, „besseres Einkommen, höheren Rang, mehr Einfluß in einem weitem Kreis“ zu erzielen.⁵ Als Folge wechseln die Professoren an diejenigen neuen und größeren Universitäten, die dies in Aussicht stellen. Insbesondere die kleine Jenaer „Akademie“ sei davon betroffen, nicht zuletzt auch wegen der von Goethe nicht gewünschten Vertreibung Fichtes nach Berlin. Wohl aus eigenem Erleben weiß er weiter zu berichten, daß ein Gelehrter, der – wie z.B. W. v. Humboldt – in staatlich kurierten Korporationen tätig ist, „von allem nichts melden [darf], als was in Paris gilt“ (Max. 433). Mit anderen Worten, er sieht sich durch die im Staate, bei Hofe bzw. in der Öffentlichkeit vorherrschende oder gar allein herrschende Meinung eingeschränkt und festgelegt. Auf die Weise gehe jedoch die Wissenschaft zu Grunde. Eine solche, vom Staate zu verantwortende „Art, die Wissenschaft zu behandeln“, verhindere eben auch, daß die Gelehrtenakademien und die Universitäten „frisch [...] ins Leben eingreifen“ (Max. 431).

In seiner 1929 gehaltenen Festrede über »Goethe und die Leopoldina« beharrt J. Walther allerdings darauf, daß die 1652 gegründete Leopoldinische Akademie der Naturforscher, deren Mitglied Goethe war, wegen der politischen Zustände nach dem 30-jährigen

¹ J.W. Goethe, Der Farbenlehre polemischer Teil, in: SW 38, 3; Newton gehe in seiner *Optik* zu Werke, „um das Unwahr wahr, das Wahr unwahr zu machen.“ – Ebenda, 11.

² G. Simmel, Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung [1906, 1916], in: GA, Bd. 10, Frankfurt/Main 1995, 147.

³ J.W. Goethe, Der Farbenlehre polemischer Teil, in: SW 38, 247.

⁴ Goethe verwendet für die Universitäten seiner Zeit meist die Ausdrücke Akademien oder Hochschulen.

⁵ J.W. Goethe, Tag- und Jahreshefte, 1803, in: HA 10, 459.

Krieg ihre Aufgaben „nur unter dem Schutze der höchsten Staatsgewalt erreich[en]“ konnte.¹ Obwohl Goethe als hoher Staatsbediensteter selbst viel für die Universität Jena und ihre Sammlungen und Bibliotheken getan hatte, ist er der Auffassung, daß „die Zeitalter“ sich in ihrer Wissenschaftsfeindlichkeit „immer gleich geblieben“ seien; von einer besonderen Wissenschaftsförderung durch die aufgeklärten Regenten vermag er offenbar wenig zu spüren (Max. 457). Gewiß meint Goethe damit nicht die ihn persönlich durch seinen Landesfürsten gewährten Freiheiten und die seine Forschungen finanziell absichernden Ämter und Verpflichtungen. Er hat wohl eher die übliche finanzielle Ausstattung von Universitäten, Akademien, Sammlungen, Bibliotheken im Auge, vielleicht aber auch die häufig vermißte staatliche Achtung bzw. den Respekt vor der Freiheit der Wissenschaft.

2.2.2 Einfachheit, Anschaulichkeit und Lebendigkeit des Wissens bzw. der Wissenserlangung

Große Besorgnis rufen bei Goethe aber vor allem erkenntnis- und wissenschaftsmethodische Entwicklungen in der Naturforschung hervor, da sie den Sinn des so erlangten Wissens berühren, ja letztlich sogar in Frage stellen. Diese Gefahr sieht er u.a. durch die „grenzenlose Vielfalt, Zerstückelung und Verwicklung der modernen Naturlehre“ gegeben, was sie das sowohl der Natur als auch dem Menschen angemessene Prinzip der Einfachheit aus den Augen verlieren lasse (Max. 662). Es sei nämlich diese prinzipielle Einfachheit, die dem Naturerkennen Faßlichkeit und Verständlichkeit sichert bzw. verbürgt. Deshalb favorisiert Goethe in der Naturforschung Verfahren und Gesichtspunkte, die auf das Nahliegende und „einfache Faßliche“ abzielen. Gegenüber den in den Fachwissenschaften aufgeworfenen „verwickelten Problemen“, deren abstrakte Argumentationen und Schlüsse sich weit vom Beobachtbaren, vom Phänomen entfernen, bringt er eine tiefe Skepsis zum Ausdruck (Max. 535). Der wahre Wissenschaftler habe „sich auf die nächste klarste Gegenwart“ zu beschränken (Max. 546), da „das Faßliche“ nicht allein dem Verstande, sondern auch der Sinnlichkeit angehört (Max. 577).

Aus dem Grunde sollten die Gelehrten besser keine „künstlichen“ Systeme errichten. Viel nützlicher wäre es, sich mit den „äußeren Erscheinungen“ der Natur und den „einzelnen Erfahrungsfällen“ zu bescheiden (Max. 568). Gemäß der vorsokratischen, von Platon geteilten Weisheit, wonach Gleiches nur von Gleichem erkannt werde, erklärt Goethe die Gepflogenheit unter den Naturforschern, „das Einfache durch das Zusammengesetzte [...] erklären zu wollen“, zu einem „Unheil“ für die Wissenschaft (Max. 611). Dabei versteht er unter dem ursprünglich Einfachen, das dem „gesunden Sinn“ des Menschen gemäß, zugänglich und faßlich ist, nicht allein das unmittelbar sinnlich gegebene Phänomen oder ein letztes, analytisch erfaßbares sinnlich-anschauliches Unteilbares, sondern auch das geistig-sinnliche „Urphänomen“, das bereits Platon in seiner Ideenlehre intendiert habe (Max. 663). Folglich ist das Erfassen des Einfachen vor allem anschaulich zu bewältigen – „mit den Augen des Leibes“ und „mit Geistesaugen“. An die Deutung des dem Erkennen

¹ J. Walther, Goethe und die Leopoldina, in: Ders. (Hrsg.), Goethe als Seher und Erforscher der Natur, 4.

„Gegebenen“ ursprünglich Einfachen als einem Urphänomen werden so unterschiedliche Denker wie Dilthey, Husserl, Scheler und Cassirer anknüpfen.

Goethe wirft der zeitgenössischen Naturerkenntnis nicht nur das Verdrängen der ursprünglichen Einfachheit durch komplizierte, „künstliche“ Systeme vor. Er moniert auch den damit zusammenhängenden Verlust an lebendiger unmittelbarer Anschaulichkeit bzw. den Verzicht auf die Anschauung als primärer Erkenntnismethode. Er meint in der sich der Mathematik immer mehr öffnenden Naturwissenschaft eine verhängnisvolle Entwicklung konstatieren zu müssen, weil sie ein formales, abstraktes Denken und Theoretisieren nach sich ziehe. Dem in diesen Formulierungen Goethes beabsichtigten „Ausspielen der anschaulichen und lebendigen »Natur« gegen die abstrakte und tote Verstandeskultur“ gewinnt im 20. Jahrhundert selbst Rickert, der die Begriffsphilosophie gegen die Ansprüche der Lebensphilosophie verteidigt, eine „positive Bedeutung“ ab. Er legt allerdings Wert auf die Tatsache, daß für Goethe »Natur« – im neueren Verständnis eben das »Leben« – weit aus mehr sei als bloß „das Ursprüngliche“, Elementare und Unmittelbare.¹

Eine treibende Kraft dieser als bedrohlich begriffenen Entwicklung erblickt Goethe in dem Tatbestand, daß die Forscher zunehmend „künstliche“ Erkenntniswerkzeuge und komplizierte Experimente zwischen sich und die anschauliche Natur schieben. „Künstliche Instrumente“ wie Mikroskope und Fernrohre verbauen dem „gesunden Sinn“ des Menschen² den Weg, indem sie seine Beziehung zur Natur und ihren Erscheinungen aus einer anschaulichen in eine abstrakte Beziehung des vorstellenden Denkens transformieren. Die Vorstellungen über die Beziehung zur Natur und das Wissen von ihr werden damit kompliziert, künstlich und unanschaulich. Weil die künstlichen Erkenntniswerkzeuge oder Hilfsinstrumente das unmittelbare In-Augenschein-Nehmen der Dinge verhindern, „verwirren [sie] eigentlich den reinen Menschensinn“ (Max. 469).

Da der Naturforscher der Faßlichkeit und Verständlichkeit seiner Erkenntnisse wegen die natürlichen Phänomene möglichst direkt in Augenschein nehmen müsse, spricht sich Goethe für eine methodische Skepsis gegenüber den vielfältigen „künstlichen“ Versuchen und Experimenten aus (Max. 612). Diese Skepsis richtet sich jedoch nicht, wie es zunächst scheinen mag, gegen die „natürlichen“ Instrumente (z.B. Prismen) und ursprünglichen Experimente (z.B. in der Optik). Das belegen nicht zuletzt Goethes umfangreiche Pflanzenstudien, so daß das Akademiemitglied Schmid mit vollem Recht festhalten kann: „Goethe sät, pflanzt, mikroskopierte, experimentiert, [...] zeichnet“.³ „Einfache Experimente“ bergen eben nicht die Gefahr des Anschauungsverlustes, lassen sie sich doch „mit den Augen des Leibes“ und „mit Geistesaugen“ beschauen, verfolgen und auswerten (Max. 696).

Deshalb schaffen die einfachen Experimente bzw. die primären, die „Urversuche“ sogar Klarheit und Wahrheit, wogegen die „sekundären, tertiären und so weiter [...] nur das [verwirren], was von den ersten aufgeklärt war“ (Max. 613). Folglich richtet sich die ganze

¹ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 174.

² Die bei den späteren Lebensphilosophen beliebten biologischen Begriffe des Gesunden und Kranken finden sich in der Tat bereits bei Goethe: „Klassisch ist das Gesunde, romantisch das Kranke“ (Max. 863). Mit dem Terminus „gesunder Sinn“ hat Goethe hier den sicheren „Menschenverstand“ im Auge, der sich auf das sinnliche Schauen stützt. Wie auch bei Kant trägt hier der Begriff „Sinn“ sowohl die Bedeutung eines sinnlichen Vermögens als auch die eines „höheren“ Vermögens (Verstand bzw. Vernunft).

³ G. Schmid, *Goethes Metamorphose der Pflanzen*, in: J. Walther (Hrsg.), *Goethe als Seher und Erforscher der Natur*, 209.

Argumentation Goethes gegen „das größte Unheil der neueren Physik“ (Max. 664), tragen doch die durch „komplizierte“ Experimente erlangten Erkenntnisse und Theorien ebenfalls „komplizierten“ und „künstlichen“ Charakter (Max. 685). Bedauerlicherweise, so sieht sich Goethe gezwungen festzustellen, wüte in der modernen mathematischen Physik regelrecht der „Dämon der Künstelei“ (Max. 621).

Mit ihrer Einfachheit und Natürlichkeit gehe der Erkenntnis die Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Lebhaftigkeit verloren, ersterbe die „lebendige Anschauung“ der Natur zu abstrakter Vernünftlei. Wenn wir aber die anschaulichen Naturphänomene durch unanschauliche, komplizierte, theoretische Gebilde und ihr lebendiges Anschauen durch das aller Anschauung abgewandte Verfahren des Verstandesdenkens (Klassifizieren, Urteilen, Schließen) ersetzen, dann gelangen zwangsläufig immer mehr Irrtümer in die Naturforschung. Die Folge davon ist „abstruses“ Denken bei den Gelehrten und Unverständnis bei den gebildeten Laien. Die Maxime „Die Sinne trügen nicht, das Urteil trügt“ (Max. 295) bringt Goethes Präferenz präzise zum Ausdruck.

Sie birgt nicht allein seine Skepsis hinsichtlich des Urteilsvermögens bzw. den Urteilsverfahren des Verstandes, sondern deutet auch die Forderung einer Reduktion, einer Enthaltung „gegenüber dem gewöhnlichen Vorstellungsbewußtsein [an], welches vorschnell Verbindungen schafft“. Diese Andeutung einer „Vorstellungsaskese“ vergleicht Schieren nicht unberechtigt mit entsprechenden Forderungen des Phänomenologen Husserl.¹ Aber Goethe verlangt auch vom Naturforscher, beim Sich-Entfernen von der unmittelbaren sinnlichen Anschauung der Phänomene in ihnen einen höheren, geistigen Sinn aufzuschließen, was das „geistige“ Anschauen zu leisten hat (Max. 575). Wenn er also immer wieder betont, daß die Naturwissenschaft „auf der lebendigen Anschauung der Welt[...] ruhen“ muß und keineswegs „aller Anschauung beraubt“ sein darf (Max. 268), dann hat er beide Weisen von Anschauung im Sinn. Selbst glaubt Goethe dieser Forderung grundsätzlich zu genügen, da „[s]eine Naturstudien auf der reinen Basis des Erlebten“ ruhen (Max. 278).

Nun bezweckt Goethe keine Naturbeobachtung, die sich in der bloßen Beschreibung von geschauten einzelnen Erscheinungen oder in anschaulichen Bildern, Schemata und Modellen erschöpft. Das sich dem Augenschein Darbietende hat in eine begriffliche Fassung überführt zu werden. Dabei gilt die Forderung nach Einfachheit und lebendiger Anschaulichkeit ebenfalls für die Begriffsarbeit des Naturforschers. Sie dürfe nämlich nicht zum Selbstzweck werden oder sich als abstrakte „Theorie“ völlig von der sinnlichen, lebendigen und anschaulichen Natur lösen, „emanzipieren“.² Aber genau eine solche »Fehlentwicklung« vollzieht sich in den Wissenschaften an der Wende zum 19. Jahrhundert. Das eröffnet eine weitere Richtung der Kritik an der zeitgenössischen Naturforschung und den in ihr gehandhabten Erkenntnismethoden und Begriffsbildungsverfahren. Die als Abirrung von echter Forschung qualifizierten Verfahren findet Goethe u.a. im „übereilten“

¹ „Das Wesentliche an Husserls Darlegung ist, daß das Bewußtsein innerhalb der Wahrnehmung selbst eine Kontinuität aufsucht und sie nicht in dieselbe hineindenkt. Hierzu ist eine Abkehr von der Vorstellungsgebundenheit und auch -belastung des Bewußtseins nötig, wie sie Goethe fordert.“ – J. Schieren, *Anschauende Urteilskraft*, 92.

² „[...] so soll ja alles Theoretische eigentlich nur die Grundzüge andeuten, auf welchen sich hernach die Tat lebendig ergeben und zu gesetzlichem Hervorbringen gelangen mag.“ – J.W. Goethe, *Entwurf einer Farbenlehre*. Einleitung, in: *Zur Farbenlehre*, in: HA 13, 329.

Bilden von Allgemeinbegriffen vor, wobei sich die Gelehrten auf die durch Bacon sorglos angewandte und propagierte Induktion berufen.

Unter einem übereilten Induktionsschluß versteht er, daß von einigen wenigen empirischen Fällen oder Tatsachen zu direkt und Stufen überspringend auf allgemeine Begriffe (Gattungsbegriffe) „geschlossen“ wird.¹ Die auf solchen „übereilten“ Induktionsschlüssen beruhenden Einwände gegen seine Farbenlehre weist Goethe auch deshalb zurück, weil er ein solches Verfahren niemals angewandt habe (Max. 615, 616). Derart vorschnell gebildete „Allgemeinbegriffe [...] sind immer auf dem Wege, entsetzliches Unglück anzurichten“ (Max. 386). Es sei leider „der Fehler schwacher Geister [...], daß sie im Reflektieren sogleich vom Einzelnen ins Allgemeine gehen“, ohne es vielmehr in der Gesamtheit der Natur zu suchen (Max. 491). Die durch einen „ungeduldigen Verstand“ angeregten vorschnellen und „übereilten“ Verallgemeinerungen von einzelnen Erscheinungen ziehen dann schwache, unbegründete Theorien nach sich (Max. 547, 550). Die dabei notgedrungen auftretenden „Spiegelfechtereien“ zwischen den Gelehrten bzw. ihren Schulen hintergehen bzw. täuschen den auf Praxis und Tun zu richtenden „gemeinen Menschenverstand“ (Max. 617).

Goethes heftige Kritik am induktiven Verfahren der Bildung von leeren Allgemein- bzw. Gattungsbegriffen liegt noch manch einem der Festredner der Hallenser Akademietagung im Jahre 1929 schwer im Magen.² Dagegen sind Grenzen und Gefahren der induktiven wie abstraktiven Verstandesmethoden beim Bilden von Allgemeinbegriffen in der Philosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts durchaus anerkannt. So ringen z.B. der Phänomenologe Husserl und der Marburger Kantianer Cassirer um Alternativen zur traditionellen Induktion. Husserl sucht und findet sie in der Methode der Ideation, Verwesentlichung und Wesensschau, Cassirer in einem konstruktiven Verfahren, das allgemeine Regeln und Funktionen formuliert.³

Im Ergebnis der Tätigkeit eines ungezügelten, sich über die Anschauung erhebenden Verstandes (Max. 582), der ohne Bewußtsein, ohne Selbsterkenntnis, ohne Freiheit und ohne Ironie agiert, werde letztlich die tote „Abstraktion [erzeugt], vor der wir uns fürchten“.⁴ Damit hat Goethe ein beliebtes Motiv der späteren Lebensphilosophie formuliert. Durch ein solches Agieren des Verstandes bzw. durch die „toten“ Verstandesabstraktionen verliere die Erfahrung ihre Lebendigkeit, Lebensbedeutsamkeit und Lebensnützlichkeit. Mit dem Anschauungsverlust geht demnach ein Praxisverlust des Wissens einher.⁵ Zudem bedrohe die unlebendige und unanschauliche Art, einen Sachverhalt vor- und darzustellen,

¹ Demgegenüber hält Cassirer Bacons Verfahren der Induktion vor, das herausgezogene „gemeinsame Merkmal“ als dingliche, substantielle Eigenschaft aufzufassen und so letztlich der bekämpften scholastischen Weltansicht verhaftet zu bleiben. – E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Zweiter Band [1907], ECW 3, 10 ff.

² Th. Ziehen, *Goethes naturphilosophische Anschauungen*; G. Schmid, *Goethes Metamorphose der Pflanzen*, beides in: J. Walther (Hrsg.), *Goethe als Seher und Erforscher der Natur*, 43 f., 304 Anm. 19 und 214.

³ M. Plümacher, *Repräsentation und die Philosophie der symbolischen Formen*, in: H.J. Sandkühler (Hg.), *Repräsentation, Denken und Selbstbewußtsein*, Bremen 1998, 30-39.

⁴ J.W. Goethe, *Vorwort, Zur Farbenlehre*, in: HA 13, 317.

⁵ A. Groth, *Goethe als Wissenschaftshistoriker* (Münchener Germanistische Beiträge 7), München 1972, 84 f.

seine Verstehbarkeit, Verständlichkeit und hemmte so das Selbstdenken des laienhaften Rezipienten.¹ Denn „wer ein Phänomen vor Augen hat, denkt schon oft darüber hinaus; wer nur davon erzählen hört, denkt gar nichts“ (Max. 504). Für Goethe bildet das beständige Verbreiten wissenschaftlicher Einsichten und ihre verstehende Aufnahme durch den gebildeten Laien eine für die Sinnstiftung des Wissens eminent wichtige Angelegenheit.²

Werden wissenschaftliche Erkenntnisse nicht verstanden, dann lassen sie sich nur sehr bedingt vom interessierten Laien wahrhaft aneignen, und folglich nur mangelhaft seinen praktischen Lebenserfordernissen einpassen. Echtes Wissen gewinnt seinen Sinn und seine Bedeutung jedoch aus seinem praktischen Lebensbezug, aus seiner umfassenden Lebensnützlichkeit. Deshalb tut der sich mitteilende Naturforscher „nicht wohl, sich allzulange im Abstrakten aufzuhalten. [...] Leben wird am besten durchs Lebendige belehrt“ (Max. 487). So sollte z.B. ein Buch, „das von natürlichen Erscheinungen handelt“, seinem laienhaften Leser die Natur möglichst lebhaft gegenwärtig sein lassen. Habe ein Text die besprochenen Phänomene erst einmal „anschaulich“ gemacht, dann schaden Erklären, Erläutern, Auslegen der geschilderten Sachverhalte seiner lebendigen Wirkung nicht mehr.

Wissenschaftlichen Büchern gern beigelegte Tafeln mit schemenhaften Zeichnungen und Abbildungen einzelner exemplarischer Phänomene gelten Goethe jedoch nur als ein sehr bedingter Ersatz für die auf lebendig-anschauliche Weise erworbene und mitzuteilende Erkenntnis, da sie bloß „ein höchst unzulängliches Surrogat“ der Phänomene bilden. Die auf den Tafeln abgebildeten Figuren stellen oft nur Begriffe repräsentierend dar und fungieren so als „symbolische Hilfsmittel, hieroglyphische Überlieferungsweisen“. Diese können „sich [sogar – C.M.] nach und nach an die Stelle des Phänomens, an die Stelle der Natur setzen und die wahre Erkenntnis hindern, statt sie zu befördern“.³ Dennoch drohten von bildlichen Surrogaten und einer sprachlichen Symbolik, „die man auf ähnliche Fälle als Gleichnis, als nahverwandten Ausdruck, als unmittelbar passendes Wort“ anwendet, für den Gebildeten und Wissenden keine ernststen Gefahren.⁴ Es dürfe aber nicht vergessen werden, daß Worte gewöhnlich bloß Surrogate für das seien, was ausgedrückt, ausgesprochen werden soll, und daß sie sich mit dem Auszudrückenden niemals ganz decken (Max. 388, 389).

Es ist Goethe jedoch nicht entgangen, daß „der Menschenverstand durch Handeln und Beobachten zur Abstraktion“ gelangt, daß er sie sehr wohl ausbildet (Max. 582). Wir tun folglich gut daran, mit den Abstraktionen behutsam und klug umzugehen. Läßt der Naturforscher Wahrnehmen und sinniges Verknüpfen von Angeschautem mit Bewußtsein, Selbstkenntnis, Freiheit und Ironie geschickt ineinanderfließen, dann wird die gefürchtete Abstraktion durchaus „unschädlich und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich“.⁵ Dieser Forderung kommt Goethe selbst noch auf andere Weise nach, wenn er als Alternative zu den unzulänglichen und gefährlichen Hilfsmitteln der Ab-

¹ J.W. Goethe, Vorwort, Zur Farbenlehre, in: HA 13, 321.

² Die Forderung nach Faßlichkeit durch Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung erhebt er auch für literarische und religiöse Werke. – J.W. Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, 7. Buch, in: HA 9, 276 f.

³ J.W. von Goethe, Zur Farbenlehre, Vorwort, in: HA 13, 321 f.

⁴ Ebenda, 316.

⁵ J.W. Goethe, Vorwort, Zur Farbenlehre, in: Ebenda, 317.

straktion sein Konzept der Schau gleichzeitig idealer und realer, symbolischer und identischer Urphänomene¹ bzw. „Typen“ entwickelt, deren konkrete Gestaltungen der Metamorphose unterliegen.² Letzteres meint, daß die wahrhaft „lebendige Ansicht“ einer Erscheinung als Erzeugter ihre Arten „in einer stetigen Reihe“ erfaßt und unmerkliche Übergänge zwischen ihnen vorfindet.³ Mit Hilfe des Konzeptes der Urphänomene und Typen verdeutlicht Goethe seine Auffassung, wonach der echte Wissenschaftler sich zwar vom „gemeinen Sinn“ (Erfahrung, Beobachtung) entfernt, dabei aber einen „höheren“ Sinn (Ideeneinsicht) aufschließt und sich so des „lebendigen Anschauens“ versichert, was verhindert, daß er einem mechanischen und atomistischen Denken verfällt (Max. 575).

Der Philosoph und Naturforscher Goethe deutet viele wissenschaftliche Streitgespräche über die Gesetze der Natur bzw. über das Wesen einzelner ihrer Erscheinungen als Auseinandersetzungen, die „eigentlich nur Konflikte der Denkkraft mit dem Anschauen sind“. So verstünden es viele Forscher nicht, für ihren konkreten Erkenntniseinzelfall die Beziehung zwischen beiden Erkenntniskräften angemessen herzustellen. Denkkraft und Anschauen haben nämlich jeweils ihren irreduziblen Anteil am Erfassen der Natur, doch nur „die Anschauung gibt uns auf einmal den vollkommenen Begriff von etwas Geleistetem“. Der formal-logisch schließende Verstand werde auf die Weise in seine natürlichen Grenzen gewiesen und es werde der „geistigen Anschauung“, nicht jedoch dem „bloßen Anblicken einer Sache“, gehuldigt.⁴ Der Begriffsphilosoph Rickert dagegen will ein Jahrhundert später seine Kritik am „Intuitionalismus des reinen Erlebens und aller bloß anschaulichen Philosophie des Lebens“ als Eintreten für die These von der „Macht des Denkens über die anschauliche Erscheinungswelt“ verstanden wissen. In dem Zusammenhang sagt er vom „Augenmenschen Goethe“ ganz zutreffend, daß „der ja gewiß nicht geneigt war, das Denken zu überschätzen, ja [daß] der als Dichter die Anschauung bisweilen einseitig pries“.⁵

2.2.3 Ungeduldiger Verstand, gesunder Menscheninn und höhere Vernunft

Obwohl Goethe hinsichtlich der fatalen Rolle, die der „hochmütige“ Verstand (Max. 466) beim Erkennen spiele, eine ganze Reihe von Einwänden formuliert, die von den späteren Lebensphilosophen dankbar aufgegriffen werden, denunziert er ganz im Gegensatz zu diesen den Verstand als solchen jedoch keineswegs als nutzloses, ausschließlich gefährliches, herrschsüchtiges, dekadentes Erkenntnisvermögen. Vielmehr unterscheidet er zwischen einem „ungeduldigen“ Verstand, dessen übereilt gebildeten Allgemeinbegriffe und leblosen Abstraktionen das Denken verwirren, und einem „gesunden“ Menschenverstand, dem eine

¹ Das Urphänomen gibt sich „ideal als das letzte Erkannte, real als erkannt, symbolisch, weil es alle Fälle begreift, identisch mit allen Fällen“ (Max. 15).

² So würdigt Blaga an Goethes zu schauendem Urphänomen, dem er in seinem Text über das romantische und lebensphilosophische Denken ein Kapitel widmet, daß es keine abstrakte Konstruktion sei, sondern als eine lebendige Struktur, als eine angenommene Realität angeschaut werde. – L. Blaga, *Fenomenul original* (1925), in: ders., *Zări și Etape*, București 1968, 169.

³ J.W. Goethe, *Zur Farbenlehre*. Didaktischer Teil [1808], Entwurf einer Farbenlehre, in: HA 13, 327.

⁴ J.W. Goethe, *Principes de Philosophie zoologique*, in: Ebenda, 242.

⁵ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 60.

wichtige Funktion bei der anschaulich-lebendigen Naturbetrachtung zukommt. Der wahrhaftige Wissenschaftler bewährt sich folglich als ein „denkender treuer Beobachter“ (Max. 557).

Alles Forschen bedarf zudem eines Leitfadens, eines Ausgangspunktes, einer leitenden Maxime, und diese stellt die „höhere“ Vernunft zur Verfügung.¹ Als wichtiges, aber begrenzt leistungsfähiges Bindeglied zu eben dieser Vernunft, die den „höheren Sinn“ der Naturerkenntnis repräsentiert, erweise sich dabei der „gesunde“, „getreue“ Verstand. Wie sinnliche und geistige Anschauung, so erfüllen „gesunder“ Verstand und „höhere“ Vernunft jeweils spezifische, aber einander voraussetzende und ergänzende Erkenntnisfunktionen. Gemessen an den Unterscheidungen, die Kant und Hegel zwischen Verstand und Vernunft vornehmen, kommt Goethes Differenzierung beider Vermögen eine originelle Eigenständigkeit zu, an die mehrere Philosophen des Lebens anknüpfen, sie dabei aber vergrößern und ins Extrem treiben: „Die Vernunft“, so Goethe, „ist auf das Werdende, der Verstand auf das Gewordene angewiesen; [s]ie erfreut sich am Entwickeln; er wünscht alles festzuhalten, damit er es nutzen könne“ (Max. 538).

Der „gemeine Sinn“ bzw. der „gesunde Menschenverstand“, der das Gewordene festhält und ausmißt, dient der Befriedigung praktischer Alltagsbedürfnisse beim Menschen, d.h. den Bedürfnissen unmittelbaren Tuns und Handelns. Er versage aber an „höheren“ (geistigen, ideellen) Bedürfnissen (Max. 580). Für „höheres Denken, Schließen, Urteilen“ reiche „lößlicher Menschenverstand“ eben nicht hin, auch wenn er sich bestens im praktischen „Bezirk des Tuns und Handelns“ bewährt (Max. 578, 583). Um dem nützlichen Verstand seine natürlichen Grenzen aufweisen und seinen Gebrauch vor Grenzüberschreitungen bewahren zu können, müsse die Kantische Kritik der Vernunft nicht nur durch eine „Kritik der Sinne“, sondern auch eine „Kritik des Menschenverstandes“ ergänzt werden (Max. 584). Ist dies erst einmal vollbracht, dann werde der „gesunde Menschenverstand“, dem die ungesicherten Verallgemeinerungen und die „toten“ Abstraktionen des „ungeduldigen Verstandes“ fremd sind, auch nicht mehr irrtümlich auf das Werdende in der Natur oder auf die „höheren Probleme“, auf die übersinnlichen Zusammenhänge angewandt. Leider nehme die gängige Wissenschaftspraxis den Verstand immer wieder über seine Geltungsgrenzen hinaus in Anspruch, was ihn zu einem dem „ungeduldigen Verstand“ verwandten „grenzenlosen Verstand“ mache.

Und ein solcher grenzüberschreitender Verstand unterstellt den anschaulichen Phänomenen der Natur ein bloß eingebildetes „allgemeines Kausalverhältnis“ von Ursache und Wirkung, womit er sie letztlich dem Gebiet des mechanischen Vorstellens einverleibe (Max. 586, 587, 591, 593). Goethe hat erkannt, daß „mit einer äußeren Kausalerklärung [...] ein selbst nicht erscheinender Grund eines Phänomens“ gesucht wird, während ein Phänomen jedoch seinen Grund in sich selbst hat.² Die hier ausgesprochene Identifikation von Kausalität und „totem“ Mechanismus findet sich auch in Kants *Kritik der Urteilkraft*, deren entsprechende Passagen Goethe in seinem Exemplar unterstrichen hat.³ Der „grenzenlose“ Verstand schlage sich auch in dem aus purer geistigen Bequemlichkeit angewandten Ver-

¹ J.W. Goethe, *Principes de Philosophie zoologique*, in: HA 13, 235, 243.

² J. Schieren, *Anschauende Urteilkraft*, 144.

³ K. Vorländer, Vorwort des Herausgebers, in: I. Kant, *Kritik der Urteilkraft* [1790], 3. Aufl., Leipzig 1902, XXIX, XXXI.

fahren nieder, lediglich nach der scheinbar nächstliegenden Ursache eines Phänomens zu suchen (Max. 606), wobei der Natur ein mechanischer Kausalbegriff zugeschrieben wird. In Wahrheit verberge sich hinter dem Kausalverhältnis der Natur ein Tatbestand von „höherer Art“, der ausschließlich vernünftiger Schauung, geistigem Anschauen zugänglich ist (Max. 594, 595). Das durch Goethe philosophisch bekämpfte mechanistische Weltbild, dessen „mechanische Erklärungsarten“ die höhere „dynamische“ Erklärung der Phänomene beiseiteschiebe, gründe auf einem „ungeduldigen“ bzw. „grenzenlosen“ Verstandesdenken und den von ihm vorschnell gebildeten „irrtümlichen“ Verstandesbegriffen. Ein solches Denken wendet „atomistische Begriffe“ auf „organische Fälle“, statische Begriffe auf Entwicklungsprozesse an (Max. 596, 599, 600, 602).

Weil das Organische, Lebendige, Werden und Ganzheitliche, Zusammenstimmende der Natur allein durch die Vernunft bzw. in geistiger, ideenhafter Schau angemessen thematisiert werden kann, dürfe echte Forschung nicht durch Verstandesbegriffe, sondern durch Vernunftideen geleitet werden (Max. 537). Obwohl die Vernunft „nur über das Lebendige Herrschaft“ hat, spreche sie hinsichtlich des vom Verstande festgehaltenen Gewordenen durch „ein Analogon“ zu uns (Max. 605).¹ Dabei dürfe die Gelehrten auch nicht die Tatsache beirren, daß die Idee, die sich in der Erscheinung offenbart, „oft und gewöhnlich den Sinnen widerspricht“ (Max. 536). Deshalb lassen sich Ideen als das „Höhere“ nicht immer sofort begreifen, zumindest nicht durch den Verstand und die ihn tragende sinnliche Anschauung.

Die Ideenerkenntnis erfordere jedoch beim Naturforscher ein besonderes „Ideenvermögen“. Es resultiere nämlich „ein großes Übel in den Wissenschaften“ daraus, daß Menschen ohne „Ideenvermögen“ zu „theoretisieren sich vermessen“, d.h. vorgeben, auf das „Höhere“ hinzuschauen (Max. 574).² Diese Gelehrten haben in der Naturwissenschaft nichts zu suchen, da wir unweigerlich „bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren“, oder, mit anderen Worten, auf das „Höhere“ hinschauen.³ Auf diesen entscheidenden Gedanken, daß „alles Faktische schon [höhere – C.M.] Theorie ist“ (Max. 488), daß sich in allem Empirischen eine Idee offenbart, kommt Goethe mehrfach zurück. Wegen dieser Einsicht hält er auch an seinen Vorbehalten gegenüber dem französischen Materialismus und Sensualismus fest.⁴ Es ist allerdings offensichtlich, daß Goethe das „höhere Theoretisieren“, das vom leiblichen und geistigen Anschauen der Phänomene profitiert, vom heftig kritisierten, vorschnellen und nutzlosen Theoriebilden des Verstandes grundsätzlich unterschieden wissen will (Max. 415).

¹ Der Terminus „Analogon“ findet sich auch in Kants *Kritik der Urteilkraft*. Darin heißt es von „der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten“, d.h. von ihrem Vermögen, sich selbst und in jeder ihrer Species von organischen Individuen sich zugleich gattungsmäßig und individuell zu organisieren, man sollte diese unerforschliche Eigenschaft „ein Analogon des Lebens“ nennen. (I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, 248) Goethe hat diese Stelle in seinem Exemplar unterstrichen. – K. Vorländer, Vorwort des Herausgebers, XXX.

² An Goethes *Maxime* erinnert, wenn Husserl ein Jahrhundert später ausführt, daß die „Ideenblindheit [...] eine „Art Seelenblindheit“ ist, die den Philosophen „durch Vorurteile unfähig“ macht, dasjenige, „was man in seinem Anschauungsfelde hat, in das Urteilsfeld zu bringen.“ – E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hua III/1, § 22, 48.

³ J.W. Goethe, Vorwort, in: *Zur Farbenlehre*, in: HA 13, 317.

⁴ J.W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, 11. Buch, in: HA 9, 487 f., 491 f.

Wenn der Verstand die sichtbaren, anschaulichen Phänomene in der Natur als einen rein theoretischen Forschungsgegenstand behandelt, dann biete er uns nur ihre inadäquate, verkürzende Wiedergabe; eine Fehlleistung, die Goethe der zeitgenössischen mathematischen Physik denn auch vorwirft. Stellten doch „Abbildungen, Wortbeschreibungen, Maß, Zahl und Zeichen [...] noch immer kein Phänomen dar“ (Max. 502). Der wahre Gelehrte müsse die Phänomene vielmehr selbst „vor Augen haben“ und nicht bloß von ihnen „erzählen hören“ (Max. 504). Es ende aber auch mit einer Fehlleistung, wenn anstelle der dafür prädestinierten Vernunft der unbefugte Verstand als „tätiger Kuppler“ zwischen Anschauung und Begriff fungiert, wenn er eigensinnig das Edelste, die Urphänomene, in dem Moment, „wenn sie unseren Sinnen enthüllt erscheinen“, mit dem Gemeinsten, dem bloß empirischen Wissen, vermitteln will (Max. 19).

2.2.4 Hypothesen, Einbildungskraft und Formalismus der Mathematik

Neben den „künstlichen“ Instrumenten und Experimenten, den „übereilten“ Schlüssen und Verallgemeinerungen des Verstandes erweisen sich für Goethe noch weitere Verfahren und Hilfsmittel, die unhinterfragt zum festen Bestand der Wissenschaft zählen, als höchst problematisch beim Erwerb echter Erkenntnisse. Insbesondere versperrten die in der Naturforschung aufgestellten Hypothesen, welche die erst noch zu bewährende Theorie schon vorwegnehmen, vielfach den freien Blick auf das Nächstliegende, auf die wirklichen Phänomene (Max. 555). Außerdem beschwörten sie die Gefahr herauf, daß sich „Verstand und Einbildungskraft [...] an die Stelle der Ideen setzen“, obwohl sie allein durch Vernunft und „höhere“ Anschauung erfaßt werden (Max. 559). Deshalb müßten die Gelehrten ihr Denken von überzähligen Hypothesen befreien, weil sie es unnötig einschränken und es letztlich geradezu zwingen, falsch zu sehen und zu grübeln, anstatt auf „höhere“ Art die Phänomene richtig anzuschauen. Oder die Hypothesen dürfen nur „schalkhaft“ aufgestellt werden, um sie durch die „Natur [selbst] widerlegen zu lassen“ (Max. 561).

Zur Einbildung als einem Erkenntnisvermögen hat Goethe eine ambivalente, differenzierte Haltung, wie auch zu den Hypothesen oder dem Verstand. So sieht er in der helfenden, einspringenden Funktion gerade das Problematische und Gefährliche der Einbildungskraft, obwohl sie anschaulich-bildlichen Charakter trägt. Rufe doch oft eine noch nicht durch konkrete Erfahrung kräftig unterbaute Denkkraft, weil sie „sich selbst nicht ganz zulänglich fühlt, [...] die Einbildungskraft zu Hülfe“. Zwar habe die, sobald sie ihre Hilfsfunktion ausübt, das Verdienst, „uns auf das Anschauen zurückzuführen und uns zu größerer Aufmerksamkeit, zu vollkommenerer Einsicht hinzudrängen“.¹ Doch bestehe grundsätzlich immer die Gefahr, daß denkender Verstand und phantasierende Einbildungskraft als phantasierende Lückenfüller für eine noch unsichere Erfahrung einspringen, ohne ihr beim erfahrungsgestützten Nacheilen und Ausfüllen den methodischen Vorrang einzuräumen.

¹ J.W. Goethe, Der Kammerberg bei Eger, in: HA 13, 268.

Ist diese gefährliche Wendung der Einbildungskraft erst einmal eingetreten, dann haben wir es mit lauter „Luftgespinsten“ und „Hirngespinsten“ zu tun, die die sichere Erkenntnis der konkreten Phänomene mehr verstellen als befördern (Max. 562, 620). Sobald „unaufgelöste Probleme“ durch hingefabelte „Phantasiebilder“ scheinbar erledigt werden, und letztere selbst dann nicht mehr verschwinden, wenn die Probleme durch Anschauung wahrhaft gelöst wurden, dann ist mit großer Sicherheit die ungezügelte Einbildungskraft am Werk gewesen (Max. 545). Diese Gefahrensituation trete jedoch nicht ein, wenn die angewachsene „gesunde“ Erfahrung daran geht, „das, was die Einbildungskraft gefabelt, was der Verstand voreilig geschlossen hatte, sogleich [zu] beseitig[en]“.¹ Weil sich die „Hirngespinnste“ der Einbildungskraft dem Forscher jedoch „mit einer gewissen Wirklichkeit lebhaft aufdrängen“, ist er gehalten, eine „eigene Geistesbewegung“ zu vollziehen, um sich endgültig von ihnen zu befreien (Max. 562). Die Einbildungskraft erweist sich eher als ein vorzügliches Instrument der Kunst, weil hier ihre Produktion von Schein und Fiktion keinerlei Gefahr heraufbeschwört.²

Ein besonderes Kapitel stellt Goethes Kritik am mathematischen Verfahren bzw. der Mathematisierung der Physik dar. Diesen von Galilei und Kepler eingeleiteten unaufhaltbaren Prozeß, den der Neukantianer Cassirer als wichtigen methodischen Fortschritt deutet,³ während ihn der Phänomenologe Husserl zum Ausgangspunkt seiner Diagnose einer Krisis der modernen Wissenschaft macht,⁴ betrachtet Goethe eher skeptisch, da er die nichtmathematischen Wege der Naturbeobachtung radikal abschneidet und ihnen ihre methodische Berechtigung entzieht. Dennoch schätzt Goethe die Mathematik, in deren Forschungs- und Entwicklungsstand er sich einen tiefen Einblick verschafft hat, nicht gering.⁵ Vielmehr polemisiert er gegen die Selbstüberschätzung vieler Mathematiker und gegen die sich unbeschränkt vollziehende Mathematisierung der Physik. Das gilt ihm als eine „falsche Anwendung“ mathematischer Verfahren, würden sie dabei doch auf einen Gegenstandsbereich übertragen, dem die sinnliche Anschauung und Beobachtung der Phänomene angemessener ist (Max. 642-644). Die „falsche Anwendung“ ziehe eine „klägliche Abirrung“ in der ganzen Naturforschung nach sich.

Wertschätzung kommt zum Ausdruck, wo Goethe vom „Hohen der Mathematik“ (Max. 635), von der Mathematik als der „höchsten und sichersten Wissenschaft“ spricht. Dennoch besitze die durch die Mathematiker aufgestellte Behauptung, „nur die Mathematik sei gewiß“, keinerlei Wahrheit (Max. 636, 638). Im Gegenteil, die Mathematiker hätten sich endlich „des Dünkels [zu] entäußern, als Universalmonarchen über alles zu herrschen“ (Max. 639). Dies gelte um so mehr, als sich die Mathematik bereits weit von der lebendigen Anschauung des Äußeren und Inneren der Naturphänomene entfernt hat. Da die Physik die sinnliche, anschauliche Natur erklärt, müsse die angestrebte Mathematisierung dieser Wissenschaft ihrem eigentlichen Wesen widerstreben. Obwohl sie der mathematischen

¹ J.W. Goethe, Versuch einer Witterungslehre [1825], in: Ebenda, 312.

² F. Breithaupt, Jenseits der Bilder, 79 f.

³ E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, I. Band [1906], Gesammelte Werke, Bd. 2, Hamburg 1999, [im folgenden ECW 2], 274 ff., 314 ff.

⁴ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua VI, 48 ff., 105 ff.

⁵ W. Lorey, Goethes Stellung zur Mathematik, in: J. Walther (Hrsg.), Goethe als Seher und Erforscher der Natur, 135.

Formeln nicht bedarf, bietet sie gleichwohl diejenigen Dinge und anschaulichen Sachverhalte dar, auf die die Mathematik ihre leeren Formeln anwendet (Max. 655). Werden die sinnlichen Sachverhalte der Physik aber in die reine Formelsprache der Mathematik übersetzt, dann werden sie zu etwas ganz anderem (Max. 652).

Die größte Schwäche der Mathematik erblickt Goethe sowohl in ihrem abstrakten Formalismus, der sich von jeglicher anschaulichen und realen „Unterlage“ entfernt hat,¹ als auch in ihrer Reduktion des Interesses an den Phänomenen auf deren bloße Quantität bzw. auf das lediglich Meßbare. Gehören doch zum wirklichen Dasein eben auch die Qualität und das Unmeßbare. Die Husserlsche Kritik an Galileis Mathematisierung der Naturauffassung in gewissem Sinne vorwegnehmend, gelangt Goethe zu der Schlußfolgerung, die Mathematiker glaubten ernsthaft, sie könnten ebenfalls das Qualitative, das Unmeßbare ihrer von jeder realen, anschaulichen „Unterlage“ unabhängigen „Formelsprache“ einverleiben (Max. 641). Es ist für ihn aber eine bloße Anmaßung der Mathematiker zu glauben, alle Phänomene auf das mathematische Kalkül reduzieren zu können (Max. 659). Befinden sich doch z.B. „Ideen“ und „Liebe“ jenseits aller Mathematik und ihrer Formeln (Max. 654).

Die Mathematik sei in Wirklichkeit vielmehr, „wie [auch] die Dialektik[,] ein Organ des inneren höheren Sinnes“, und als solches habe sie nur die Form im Blick, nicht aber den Gehalt der Phänomene (Max. 646). Diese Einsichten bedeuten keine Geringschätzung des Verdienstes der Mathematiker, alles unter Zahl und Maß fassen zu wollen (Max. 653). Dennoch vermögen mathematische Formeln trotz allen Nutzens der Formalisierung ein Phänomen nicht einfach abzutun oder zu beseitigen (Max. 657). Das wahrhafte Erfassen eines konkreten Phänomens setze nämlich seine lebendige Anschauung voraus, müsse zumindest auf ihr fußen. Und schließlich erweise sich die Mathematik wegen ihres reinen Formalismus, der jegliche lebendige Anschauung missen läßt, ganz im Unterschied zur Physik, als unterschiedslos anwendbar sowohl bei guten als auch bei schlechten Zwecksetzungen der Menschen.

Ihr Nutzen bzw. ihre Lebensbedeutsamkeit hänge deshalb letztlich vom Charakter und den Fähigkeiten der sie betreibenden Menschen ab (Max. 647, 649, 650). Außerdem lasse sich das „Wahre“ des Lebens bzw. der Natur weder auf das mathematisch zu Berechnende noch auf das im Experiment zu Verifizierende reduzieren. In seinem täglichen Handeln, in seiner konkreten, alltäglichen Lebenswirklichkeit praktiziert der Mensch eben auch das mathematisch Undarstellbare bzw. Unberechenbare (Max. 665, 666). Aus diesem Grunde erweise sich die wahre Naturlehre immer auch als „von praktischer Lebenseinwirkung“, während ein bloß theoretisches bzw. formalmathematisches Gebilde diese unmittelbare Wirkung nicht erreicht (Max. 672, 675). Das Setzen auf das Praktische und Lebensnahe einer echten Erkenntnis verbindet sich bei Goethe zudem mit einer pragmatischen Auffassung der Wahrheit, was von den späteren Philosophen des Lebens grundsätzlich zustimmend registriert wird.

Der von vielen Fachwissenschaftlern nicht ernstgenommene oder sogar heftig abgewiesene Goethe wendet die Einsicht, daß jeder individuelle Mensch, was auch den Forscher einschließt, auf die ihm individuell gegebene bzw. angemessene Weise zum Wahren gelangen muß (Max. 703), zu der Forderung um, jedem Gelehrten müsse grundsätzlich die Frei-

¹ J.W. Goethe, Zur Farbenlehre, in: HA 13, 329.

heit der Methodenwahl, die Freiheit, seinen individuellen Weg zum Erfassen des Wahren zu wählen, zugestanden zu werden. Erst wenn dieses Recht „in der Naturforschung, ja in jeder Forschung“ gelte, werde mit der viel reklamierten „Liberalität“ des modernen Geisteslebens wirklich Ernst gemacht (Max. 709). Diese Überlegung formuliert bereits den später bei Chamberlain und Cassirer so zentralen Gedanken, daß es mehrere gleichwertige, eigenständige Wege zur Wirklichkeit bzw. zu ihrer Wahrheit geben müsse.

2.2.5 Einseitige und ausschließende Methoden

Der Forscher Goethe ist fest davon überzeugt, daß unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche durch unterschiedliche Methoden zu erforschen und darzustellen sind. Deshalb will er z.B. die Erkenntnismethode der Farbenlehre von derjenigen der Mathematik grundsätzlich unterschieden wissen (Max. 328). Außerdem hat er die Gewißheit gewonnen, daß man an ein und denselben Gegenstand, so an das Problem der Farben, mit Hilfe verschiedenster Methoden, durch mehrere „Pforten“, also durch die theoretische Wissenschaft, die Praxis, die Mathematik oder die Malerei herankommen könne. Diese Vielzahl von Wegen zum Gegenstand des Interesses sieht er zudem frei von jeglicher Hierarchie zwischen den Methoden. Es sind gerade solche Aussagen Goethes, durch die Cassirer sich bestätigt bzw. angeregt findet, wenn er 1920 anhand des Themas »Goethe und die mathematische Physik« den Ansatz der neuartigen Philosophie der symbolischen Formen vorstellt. Führe sie doch diese unterschiedlichen Weisen, die Wirklichkeit „aufzubauen“, „zu einem bedeutungs- und sinnvollen Ganzen“ zusammen.¹

Die dieser Überzeugung korrelierende Forderung Goethes nach Freiheit und Toleranz bzw. nach einem Methodenpluralismus in der Welt der Forschung verbindet sich weiterhin mit der Einsicht in die gegenseitige Bedingtheit scheinbar gegenläufiger oder selbständiger Methoden. Jeweils für sich genommen besitzen sie nur relativen Wahrheits- und Erkenntniswert. Um den „wahre[n] Weg der Naturforschung“ zu beschreiten, einen Weg, der an Einzelschritten den einfachen Fortgang der Beobachtung, die Steigerung der Beobachtung zum Versuch und das Führen des Versuches zum Resultat umfaßt (Max. 629), haben scheinbar sich ausschließende Erkenntnismethoden Hand in Hand zu gehen und sich gegenseitig zu ergänzen. Das gelte auch für die „monographische Behandlung“, die ein Interesse an Einzelheiten realisiert, und für die ihr entgegenlaufende Methode, „die das Interesse an der Gesamtheit offenbart“ (Max. 631).

Goethes Überlegungen richten sich gegen den zu seiner Zeit dogmatisch verfestigten Methodendualismus, wie ihn „Singularisten“, die aufs Einzelne abzielen, und „Universalisten“, für die das Allgemeine Erkenntnisgegenstand ist, austragen. Zu den Naturforschern, die eine einseitige oder eine einzelne Methode zur alleinigen Erkenntnisform erheben und sich den gegenläufigen Richtungen oder Verfahren einfach versagen, steht Goethe in ausgesprochen kritischer Distanz. Gleichzeitig hat er erfaßt, daß Fortschritte beim Wissenserwerb notwendig eine „Krisis“ hervorbringen, in der die Gegensätzlichkeit unter-

¹ E. Cassirer, Goethe und die mathematische Physik, 57, 63 ff., 74 ff.

schiedlicher, gegenläufiger Methoden offenbar wird. Im konkreten Fall der „Singularisten“ und „Universalisten“ rechnet er sich selbst weder der einen noch der anderen methodischen Richtung zu. Vielmehr glaubt er, daß „beide Vorstellungsweisen ursprünglich sind und sich einander ewig gegenüberstehen werden, ohne sich zu vereinigen oder aufzuheben“ (Max. 407).

Goethe will folglich weder den Methodenpluralismus noch den speziellen Methoden dualismus des Wissenserwerbs, der die monographische der allgemeinen Behandlung der Phänomene gegenüberstellt, aufheben oder durch eine Einheitsmethode ersetzen. Er weiß sehr genau, daß die „wissenschaftliche, ideelle, umgreifende Behandlung“ der Phänomene grundsätzlich von gegenläufigen Methoden des Wissenserwerbs gezeichnet bleibt. Dabei geht ihm auf, daß die gegensätzlichen Erkenntnisweisen unter den Wissenschaftlern offenbar ihren letzten Grund in zwei konträren Menschentypen haben. Die Einen erscheinen ihm als Persönlichkeiten „genial, produktiv und gewaltsam, [sie] bringen eine Welt aus sich selbst hervor“. Die Anderen erweisen sich als „geistreich, scharfsinnig, behutsam, [sie] zeigen sich als gute Beobachter, sorgfältige Experimentatoren, vorsichtige Sammler von Erfahrung“.¹ Doch für sich genommen bleiben beide Typen und beide Erkenntnisweisen einseitig.

Deshalb will Goethe bei den Forschern die Erkenntnis oder Einsicht stärken, daß sie es hierbei mit gegenläufigen und sich dennoch ergänzenden, einander sogar voraussetzenden „Denkweisen“ zu tun haben. In der Zoologie z.B. bildeten das Unterscheiden der Phänomene anhand bestimmter Merkmale und das Aufsuchen von allgemeinen Analogien zwischen ihnen einen solchen ursprünglichen, sich bedingenden und ergänzenden methodischen Gegensatz, den leider selbst hervorragende Forscher verabsolutieren: „Jener geht aus dem Einzelnen in ein Ganzes, welches zwar vorausgesetzt, aber als nie erkennbar betrachtet wird; dieser hegt das Ganze im inneren Sinne und lebt in der Überzeugung fort: das Einzelne könne daraus nach und nach entwickelt werden“.²

Die Relativität und Bedingtheit der Geltung bzw. Berechtigung beider legitimer Methoden klingt auch in dem eigentümlichen Gedanken an, wonach „man auf diesen höheren Stufen nicht *wissen* kann, sondern *tun* muß“ (Max. 408). Während nämlich Empiriker wie Theoretiker häufig an der paradoxen Beziehung zwischen Idee (Urphänomen) und sinnlicher Mannigfaltigkeit versagen (Max. 409), finden Idee und sinnliche Anschaulichkeit jedoch „im Leben, in der Tat, in der Kunst [auf wundersame Weise – C.M.] zusammen“ (Max. 410). Eine mechanistische oder atomistische Geisteshaltung müsse allerdings an dieser „Kluft“ zwischen theoretischem Widerspruch und praktischer, unbewußter Lösung verzweifeln. Um diese wundersame Beziehung zwischen Idee und Sinnlichkeit aussprechen, in Begriffe fassen zu können, hat Goethe eigens eine naturphilosophische Auffassung entwickelt, bei der die Vorstellung vom „Leben“ bzw. vom „Lebendigen“ der Natur, und damit das Tätige, im Mittelpunkt steht. Ist es doch das Lebendige und Tätige, das die logischen Widersprüche oder Konflikte des Denkens praktisch vermittelt bzw. übersteigt.

Wenn die Forscher die Naturgegenstände, insbesondere die „lebendigen“ Naturprodukte gedanklich analytisch zerlegen, in Teile zertrennen, sodann detailliert beschreiben,

¹ A. Groth, Goethe als Wissenschaftshistoriker, München 1972, 201.

² J.W. Goethe, Principes de Philosophie zoologique, in: HA 13, 219 f.

um sie schließlich wieder in Gedanken „künstlich“ zusammenzufügen, dann verfehlen sie mit Sicherheit die wahre Einsicht in den Zusammenhang zwischen Wesen und Wirkung diese Gegenstände. „Das Lebendige ist [auf diese Weise – C.M.] zwar in Elemente zerlegt, aber man kann es aus diesen nicht wieder zusammenstellen und beleben.“¹ Mit dieser Bemerkung spricht Goethe weder der analytischen Methode noch der sich anschließenden synthetischen Methode, die die Teile im Geiste erneut komponiert, die Berechtigung oder den wissenschaftlichen Wert ab, sind sie doch beide durchaus geeignet, die Wissenschaft „sehr weit zu führen“.²

Ein Problem stellt für ihn vielmehr dar, daß die weit verbreitete Handhabung beider Methoden als getrennter, von einander isolierter Verfahren nicht nur an organischen, sondern bereits an anorganischen Körpern einfach versagt. Anstelle des üblichen, engstirnigen „Kampfes“ zwischen beiden Methoden bzw. ihren Vertretern habe die Einsicht zu obwalten, „daß Sondern und Verknüpfen zwei unzertrennliche Lebensakte sind.“ Es ist eben unerlässlich, „aus dem Ganzen ins Einzelne, aus dem Einzelnen ins Ganze zu gehen, und je lebendiger diese Funktionen des Geistes, wie Aus- und Einatmen, sich zusammen verhalten, desto besser wird für die Wissenschaften und ihre Freunde gesorgt sein“.³ Eine solche auch praktisch einzunehmende Haltung bedeute aber für den Forscher schon deshalb eine beständige Herausforderung, weil ihr unsere wissenschaftliche Sprachpraxis entgegensteht. Goethe ist sich sehr wohl bewußt, daß, wie der von ihm verehrte Hamann es formulierte, „Leben und Kampf“ allein „»aus sämtlichen vereinigten Kräften«“ des Menschen entspringen könne, weil „»alles vereinzelt [...] verwerflich«“ ist. Dieser Einsicht vermag die nicht-poetische sprachliche Überlieferung, wie wir sie in der Wissenschaft gebrauchen, allerdings nicht Genüge zu tun: „Denn das Wort muß sich ablösen, es muß sich vereinzeln, um etwas zu sagen, zu bedeuten“.⁴

¹ J.W. Goethe, Die Absicht eingeleitet, in: Zur Morphologie [1817], in: Ebenda, 55.

² Ebenda, 54.

³ J.W. Goethe, Principes de Philosophie zoologique, in: Ebenda, 233.

⁴ J.W. Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, in: HA 9, 12. Buch, 514.

III. LEBENSPHILOSOPHIE

3 GOETHE UND DIE PHILOSOPHIE DER ANSCHAUUNG ALS MOTIV LEBENSPHILOSOPHISCHER VERSTANDESKRITIK: DILTHEY

Wenn in der vorliegenden Studie von der lebensphilosophischen Strömung die Rede ist, wird diese im Unterschied zur weitverbreiteten Lukácsschen Deutung nicht vordergründig als eine weltanschauliche Reaktion romantisch-konservativer bürgerlicher Schichten wahrgenommen,¹ sondern – wie bereits 1920 von Rickert – als eine der möglichen philosophischen Reaktionen auf wirkliche sachliche Probleme im philosophischen und wissenschaftlichen Diskurs der Zeit verstanden.² Diese Sichtweise blendet keineswegs aus, daß die Philosophen des Lebens eine gehörige Portion Krisisbewußtsein, Kulturkritik, Pessimismus und Nihilismus transportieren.³ Mit ihrer Kritik der natürlichen oder ausschließlich logisch, technisch etc. gedeuteten Vernunft als einer fundamentalen Ursache für einen drohenden Niedergang („Verfall“) der Kultur und des Menschentums mußte die sich in der Regel konservativ verstehende Lebensphilosophie eine ambivalente Rolle im geistigen Leben spielen. Sie hat auf diese Weise „den geistigen Horizont zwischen den Weltkriegen *verdüstert*, zugleich aber der Selbsterfahrung neue Perspektiven *eröffnet*, die den Kreis des Kritizismus sprengen“.⁴

Die von den Philosophen des Lebens attackierte Überzeugung, wonach Individuum und Menschheit rationale Perspektiven besitzen, stellt nicht nur das liberale, bürgerliche Weltverständnis radikal in Frage, sondern auch das der linken, antikapitalistischen Gegner und Überwinder des bürgerlichen Kosmos. Die Ideologen des deutschen Faschismus machen sich für die weltanschauliche Legitimation der inhumanen Politik eine ganze Reihe von Personen und Argumentationsmustern lebensphilosophischer Provenienz zunutze, so durch die Vereinnahmung der Philosophie Nietzsches. Markante Vertreter der lebensphilosophischen Richtung (Chamberlain, Spengler, Heidegger) haben zumindest zeitweise mit der Hitlerbewegung sympathisiert. In der Folge erleiden der Lebensbegriff und die ihn tragende Lebensphilosophie in der philosophischen Diskussion das Schicksal eines

¹ Lukács spricht u.a. von einer „herrschenden entwicklungsfeindlichen, [...] irrationalen Weltanschauung“ (G. Lukács, Goethe und seine Zeit, Vorwort [1950], Berlin 1953, 12), vom „philosophischen Irrationalismus der imperialistischen Periode“, von einer „internationalen Bewegung zur Destruktion der Objektivität der Naturwissenschaften“ und ihrer Ersetzung durch eine „Pseudoobjektivität des Mythos“, von einer Philosophie, die als „ideologischer Vorläufer“ des Nationalsozialismus zu gelten habe, weil sie unbewußt eine philosophische Atmosphäre schuf, die durch „ein Zersetzen des Vertrauens zu Verstand und Vernunft, eine Zerstörung des Glaubens an den Fortschritt, eine Leichtgläubigkeit gegenüber Irrationalismus, Mythos und Mystik“ gekennzeichnet war. – G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg der Irrationalismus von Schelling bis Hitler, 3. Aufl., Berlin und Weimar 1984, 13, 24, 327, 29, 329.

² H. Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit, 2. Aufl. Tübingen 1922, 176.

³ K. Löwith, Der europäische Nihilismus, [1940], in: Sämtliche Schriften, Band 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1983, 475-540.

⁴ F. Fellmann, Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Reinbek bei Hamburg 1993, 165.

»Kampfbegriffes«, das selbst heute noch auf ihnen zu lasten scheint.¹ Nachdem die Rezeption lange Zeit von Deutungsmustern geprägt war, die in den Wortführern der Lebensphilosophie ausschließlich Denker am Werk sah, die ganz objektiv den Irrationalismus und die Zerstörung der Vernunft beförderten und damit zumindest die Abwehrkräfte gegenüber der nationalsozialistischen Weltanschauung schwächten, ist inzwischen ein stärker auf die philosophischen Leistungen gerichtetes Interesse an der Lebensphilosophie erwacht,² finden sich doch bei den „heute noch verpönten Autoren“ „überraschende Einsichten“ in viele philosophische Probleme.

Auf exemplarische Weise sucht Fellmann in seiner Studie über die »Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung« nach diesen Einsichten, die „neue Perspektiven“ philosophischen Denkens eröffnen. Als eine solche wirke z.B. heute die „lebensphilosophische Tendenz, den cartesischen Dualismus von Körper und Seele aufzuheben und an seine Stelle ein integrales Konzept des »lebendigen Geistes« zu setzen“.³ Auch stelle sich heraus, daß Philosophen des Lebens (Lessing) und logische Positivisten bzw. Sprachanalytiker (Wittgenstein) „das gleiche Ziel“ verfolgen: „vom logischen Standpunkt aus das der Logik grundsätzlich Entzogene sichtbar zu machen“.⁴ Und Bergson thematisiere mit seinem Intuitionismus „die wissenschaftstheoretische Neuorientierung der Naturwissenschaft gegenüber der Mechanistik“.⁵ In dem Zusammenhang hält es Fellmann für aufschlußreich, daß der Neukantianer Cassirer diese Thematik „zur gleichen Zeit wie Bergson in seinem Buch »Substanzbegriff und Funktionsbegriff« (1910)“ anspricht. Das Problem hatte außerdem Goethe in der Kritik am mechanistischen Weltbild beschäftigt.

Diese Aktualität gelte auch für die Einsichten, die sich bei Klages finden. Diesem gelinge es nicht nur, „in Tiefenschichten des Erlebens einzudringen, die dem Rationalismus verschlossen bleiben“,⁶ sondern ihn motiviere auch ganz wie Goethe „die Sorge um die Erfahrungswirklichkeit angesichts immer bedrohlicher werdender Entfremdungserscheinungen der mathematisch-konstruktiven Rationalität“.⁷ Den bedrohlichen Abstraktionen dieser Rationalität stelle Klages die anschauliche Bildhaftigkeit der vorbegrifflichen Erfahrung gegenüber. Und diese „erlebt“ intuitiv nicht die physische Anschauungswelt (Dinge), sondern die psychische Innenwelt. Klages' Behauptung, wonach es keinem Zweifel unterliegt, „daß die Bilder bei der Selbsterfahrung eine größere Rolle spielen als die Gedanken“, würdigt Fellmann als eine „überraschende Einsicht“, die „neue Perspektiven“ philosophi-

¹ V. Gerhardt, Vernunft und Leben, in: Dtsch. Z. Philos. 43, (1995) 4, 591.

² Dazu gehören neben der Monographie F. Fellmanns u.a. die Schriften von A. Ebrecht, Das individuelle Ganze. Zum Psychologismus der Lebensphilosophie, Stuttgart 1991; K. Albert, Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács, Freiburg/München 1995; U. Pothast, Lebendige Vernünftigkeit. Zur Vorbereitung eines menschenangemessenen Konzepts, Frankfurt/Main 1998; K. Albert/E. Jain, Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie, Freiburg/München 2000.

³ F. Fellmann, Lebensphilosophie, 182.

⁴ Ebenda, 170.

⁵ Ebenda, 79.

⁶ Ebenda, 157; Cassirer macht bereits in den 20er Jahren auf Klages' tiefes Verständnis der Ausdruckserlebnisse aufmerksam, was es ihm wie nur wenigen Philosophen ermögliche, den cartesischen Dualismus von Seele und Körper zu vermeiden. – E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis [1929], Darmstadt 1964, [im folgenden PhsF III], 117 ff.

⁷ F. Fellmann, Lebensphilosophie, 160 f.

schen Denkens eröffne.¹ Von dem immer wieder geäußerten „Irrationalismusverdikt gegen Klages“ sei dagegen nur wenig zu halten.

3.1 Motive für die philosophische Goethebesinnung an der Wende zum 20. Jahrhundert

In der Einleitung (Abschn. 1.2) ist bereits auf die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts schnell entwickelnde und verbessernde Edition der Werke samt des Nachlasses von Goethe als einer wichtigen Voraussetzung für das Hervortreten eines philosophisch anspruchsvollen Goethebildes hingewiesen worden. Es bleibt aber noch nach einigen der Motive zu fragen, die insbesondere die Vertreter der sich als eigenständiger Strömung formierenden Philosophie des Lebens bewogen haben, sich nahezu euphorisch der epochalen Persönlichkeit Goethes zuzuwenden. Sie sehen in ihm einen Ahnherrn des eigenen philosophischen Selbstverständnisses und bedienen sich seiner als eines wichtigen »Kronzeugen« im Kampf gegen die „abstrakte“ Vernunft- bzw. Begriffsphilosophie Kants, gegen den englischen Liberalismus und gegen die etablierten akademischen Schulen in der Philosophie (Neukantianismus, Positivismus, naturwissenschaftlicher Materialismus).

Diese Inanspruchnahme verwunderte Zeitgenossen wie Rickert, der 1920 die erste systematische Kritik der erkenntnistheoretischen Grundlagen der neuen Strömung vorlegt, nicht sonderlich. Vielmehr hält er den bei Goethe und den modernen Lebensphilosophen bemühten Lebensbegriff für nahezu deckungsgleich. Und so ist es für ihn evident, daß „sich Goethe in der Tat als Vorläufer der modernen Lebensphilosophie bezeichnen“ läßt.² Auf die Tatsache, daß es auch Stimmen gab, die einer solchen Traditionsbehauptung ganz entschieden widersprochen haben, ist ebenfalls bereits verwiesen worden.³ Die nachfolgenden Überlegungen umreißen einige der Motive, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts das lebensphilosophische Interesse auf Goethe gelenkt haben.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts empfinden und konstatieren viele deutsche Intellektuelle eine Krisis der „natürlichen“ oder mechanischen Rationalität, was aber von der akademischen oder Universitätsphilosophie wenig reflektiert wird bzw. wozu von dieser kaum Alternativen und überzeugende neue Ansätze aufgewiesen werden. Vielmehr sind die vorherrschenden Strömungen des Neukantianismus und des logischen Positivismus bis auf Ausnahmen „mehr darauf bedacht, alte Positionen zu verteidigen, als sich neuen Herausforderungen zu stellen“.⁴ Einen wichtigen Aspekt dieser Krisenstimmung macht das breite Unbehagen an einem reduktionistischen Verständnis der Rationalität aus, das nicht nur das

¹ „In natürlicher Einstellung“ nimmt der Mensch „nicht primär Dinge wahr[...]“, sondern erlebt Situationen, „die unter Umständen poetische Qualitäten besitzen“, d.h. poetische Bilder sind. (Ebenda, 162). Cassirers Kritik an Klages' Bildertheorie laufe darauf hinaus, sie durch eine Symboltheorie zu ersetzen. Allerdings denke Cassirer lediglich an diskursive Symbole und lasse präsentative Symbole unbeachtet. Letztere „dagegen haben Bildcharakter und lassen sich im Sinne der von Klages getroffenen Unterscheidung [...] durchaus als Formen der Selbsterfahrung deuten“ (Ebenda, 165).

² H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 137 f.

³ Siehe u.a. G. Lukács, *Goethe und seine Zeit*, Vorwort [1950], Berlin 1953, 12.

⁴ F. Fellmann, *Lebensphilosophie*, 142.

Subjektive, das Gefühl und das Moralische, sondern auch die lebendige Anschauung als irrational denunziert. Dieses Unbehagen bewegt den Mathematiker und Philosophen Husserl in den 90er Jahren, einen Neuanfang in der Philosophie zu suchen und eine neue philosophische Richtung – die Phänomenologie – zu begründen.

Neben der „beschreibenden“ Phänomenologie ist es eben die neuere Lebensphilosophie (Bergson, Dilthey), die sich als eine Strömung formiert, die diese „Krisis“ thematisiert. Dabei ist man bestrebt, die vereinseitigt oder reduktionistisch aufgefaßte Vernunft durch ein dezidiertes Aufwerten des Lebens und der Anschauung zu vervollständigen, um sie so gegenüber abstrakter Verstandes- und Begriffserkenntnis zu privilegieren. Einen entscheidenden Anstoß erfährt die Thematisierung einer abstrakt, logisch mißgedeuteten Vernunft zudem durch ihre „Historisierung“ (Dilthey). Vorgänger und Vorbilder für solche Überlegungen finden sich bei den Romantikern, bei Schopenhauer und Nietzsche, die bereits eine Kritik an den Ideen und Grundannahmen einer angeblich auf ein reduktionistisches Vernunftverständnis fixierten Aufklärung vorgebracht hatten. Und es bietet sich hierfür Goethe an, weil ihn mit den deutschen Idealisten u.a. das Verhältnis „kritischer Aufhebung“ gegenüber der Aufklärungsphilosophie verbindet.¹ So fühlt sich der Lebensphilosoph Simmel in diesem Sinne Goethe wegen dessen Kritik der Verstandesrationalität verbunden.

Auch die lebensphilosophisch motivierte Debatte um den Gegensatz von abstraktem Verstand („Geist“) und lebendig-anschaulicher Ganzheitlichkeit („Leben“) nimmt zeitweise die Gestalt an, Goethe wider Kant auszuspielen. So dient der in lebensphilosophischen Termini gedeutete Künstler Goethe bei Simmel als Gegenbild und als Argument in der Kritik am wissenschaftlichen Philosophen Kant. Der gewinne die Einheit aller Gegensätze nämlich ausschließlich für die wissenschaftliche Erkenntnis, nicht aber für das ganze Leben.² Während die durch den Denker Kant der Zweiheit abgewonnene Einheit „die Spuren der Entzweiung“ trage, bildet dagegen die von Goethe vorgelebte und bewußt gesuchte Einheit kein begriffliches System, das einem Oberbegriff untersteht, sondern sei wahres „Leben“.³ Die Reaktion der Lebensphilosophie und des Historismus auf den beklagten Zustand fällt allerdings gelegentlich ins andere, vernunftfeindliche Extrem.⁴ Das Bestreben, das empfundene und konstatierte Auseinanderklaffen von technischer und moralischer Vernunft zu überwinden, steigert sich bei den deutschen Intellektuellen nach dem Weltkrieg noch, läßt aber, laut Fellmann, die „Lebensphilosophie ins Ideologische um[schlagen]“.⁵

Eine zweite Gruppe von Motiven betrifft die Kritik am mechanischen und mathematischen Erkenntnismodell der Naturwissenschaft und seiner Übertragung auf die Gebiete der Kultur, der Geschichte und des Geistes. In Goethe wird ein Erkenntnistheoretiker vorgefunden, der sich als Gegner der ausschließlich mechanisch-naturwissenschaftlichen Methode der Naturforschung versteht und nach methodischen Alternativen sucht, die ihre Bewährung auch auf dem Gebiet des Geschichtlichen finden. Somit können die Lebensphilo-

¹ H. A. Korff, *Geist der Goethezeit [1770-1830]*, Band 1: Sturm und Drang, Leipzig 1923, 9, 23 f., 35 f.

² G. Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung* [1906], 3. Aufl. 1916, in: *Gesamtausgabe [GA]* 10, 136, 144.

³ G. Simmel, *Goethe* [1913], Leipzig 1923, 79.

⁴ A. Ebrecht, *Das individuelle Ganze. Psychologismus der Lebensphilosophie*, Stuttgart 1991, 21 f.

⁵ F. Fellmann, *Lebensphilosophie*, 143.

sophen annehmen, in den der Zeit weit vorgreifenden wissenschaftsmethodischen Überlegungen Goethes, einschließlich der damit verbundenen heftigen Kritik sowohl an den Forschungsmethoden als auch am Wissenschaftsbetrieb, eine wichtige geistige Quelle zu besitzen, die nicht zuletzt eigenen Argumenten einen Autoritätsbeleg sichert. Der Neukantianer Rickert hält einen Teil der lebensphilosophischen Einwände gegen die Naturwissenschaften durchaus für berechtigt.¹

Mit Goethe teilen viele Philosophen des Lebens die tiefe Abneigung gegen die Mathematisierung der Naturwissenschaften, welche letztlich zu abstrakten Theorien führe, die sich zunehmend von der Sinneswahrnehmung des Menschen entfernen. Sie beeindruckt an Goethe neben dessen Abscheu gegenüber dem mechanistischen Naturbegriff auch die Ablehnung der spekulativen, erfahrungsunabhängigen Naturphilosophie. Seine alternative organologische Sichtweise des Natürlichen und das Erheben des Lebens zur biologischen und geistigen Zentralkategorie bieten entscheidende Anknüpfungspunkte bzw. legitimieren eigene Vorgaben. Neben der vehementen Kritik am Wissenschaftsbegriff und am Wissenschaftsbetrieb der Zeit macht auch die teilweise heftige Ablehnung, die Goethe von zahlreichen Fachwissenschaftlern erfährt, die kein Verständnis für seine methodischen und erkenntnistheoretischen Alternativen aufbringen, diesen für die Lebensphilosophen zu einer bevorzugten Quelle.

Die auf das Leben bezogenen Überlegungen Goethes implizieren zudem ein alternatives Verständnis von Philosophie, das den Philosophen des Lebens entgegenkommt bzw. das erst sie wahrhaft zu erschließen und zu würdigen vermögen. Waren doch seine philosophischen Grunderfahrungen im Unterschied zu denen der spekulativ-idealistischen Denker so beschaffen, daß es ihm ganz unmöglich war, die in Natur und Wissen vorgefundenen, zu erschauenden lebendigen Übergänge dialektisch zu konstruieren und im spekulativen „System den Begriff zum Inhalt seiner selbst zu machen“.² Nachdem die nachidealistischen Denker „im Umkreis der Diltheyschule“ (Dilthey, Misch, König, Lipps) sich von einem Philosophieren verabschiedet hatten, das an der Letztbegründung menschlicher Erkenntnis und am Anspruch einer umfassenden Beschreibung und Deutung der Wirklichkeit im Ganzen festhält, weil sich bei ihnen der Zweifel an den großen Systemen durchgesetzt hatte, finden sie einen angemessenen Zugang zum Verständnis der eigentümlichen Goetheschen Philosophie der „Urphänomene“. Gleichzeitig sieht sich die lebensphilosophische Diltheyschule in ihrer Absage an allgemeine Bezugsrahmen bestätigt, mittels derer die konkreten Erscheinungen logisch bzw. transzendental vorstrukturiert werden könnten. Um die Natur als konkret-lebendige anschauen zu können, mußte eine lebendige Entsprechung der ganzen Person gefunden werden. Bei der Suche nach diesem neuen Typus der Anschauung wird man bei Goethe mehr als fündig.³

¹ „Insofern haben sowohl Denker wie Dilthey oder Simmel als auch Biologen wie Nietzsche oder Bergson oder James [...] große Verdienste für die wissenschaftliche Philosophie. Ihre Kritik mancher angeblich naturwissenschaftlicher, in Wahrheit rationalistisch-metaphysischer Dogmen, an denen viele noch mit Zähigkeit festhalten, war eine befreiende Tat.“ – H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 177.

² F. Kümmel, *Zur Rezeption von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften*, in: *Dilthey-Jahrbuch*, (1999-2000) 12, 226.

³ „Goethes Verfahrensweise und die mit ihr verbundenen Einsichten fügen sich ohne weiteres in das Programm einer Neuformulierung des erkenntnistheoretischen Grundproblems, wie es von der Lebensphilosophie der Diltheyschule und der Phänomenologie Husserls ausgearbeitet worden ist.“ – Ebenda, 236.

Ein weiterer Komplex von Motiven, die die Lebensphilosophen darin bestärken, sich Goethe zuzuwenden, ist eng mit dem sich in intellektuellen Kreisen um 1900 immer stärker einstellenden „Lebensgefühl“ verbunden, das die zunehmende Zersplitterung und Entfremdung der modernen Kultur bzw. der einzelnen Person innerhalb der Lebensverhältnisse in der Gesellschaft industrieller Massenproduktion und sich weit verzweigender Arbeitsteilung „erlebt“, erfaßt und zum Ausdruck bringt. Simmels Arbeiten zur „Tragödie der modernen Kultur“, die sich auf entsprechende Ansätze im philosophisch-ökonomischen Werk von Marx stützen, sind vielleicht der prägnanteste Ausdruck für diese „Stimmung“.¹ In dieser Situation wird der „Ausnahmemensch“ Goethe als eine der letzten großen Persönlichkeiten wahrgenommen und gedeutet, die es exemplarisch versucht und erfolgreich verwirklicht haben, alle sinnlichen und geistigen Vermögen, alle Lebensäußerungen, alle kulturellen Objektivierungen unter ein einheitliches Prinzip zu stellen und so zu einer geistigen und praktischen Lebenseinheit zu verbinden. Außerdem liest und rezipiert man ihn als einen Denker und Dichter, der bereits erste Krisismomente der Kultur seiner Zeit erfaßt und sich ihnen entgegengestellt habe.² Dieser Deutung geht „die Verlagerung des Interesses von Goethes Werk auf sein Leben“ vorher, was „die autobiographischen Arbeiten innerhalb des Werkganzen“ einschließt.³

Im neuen lebensphilosophischen, nunmehr ganzheitlichen Goethebild (Chamberlain, Simmel, Gundolf),⁴ das einen Menschen zeichnet, der noch ein *vor-* oder schon ein *nach-*bürgerliches Leben geführt hat, schlägt sich das Bedürfnis nach einer kulturellen Erneuerung des Menschentums nieder. Eine solche Deutung findet sich nicht nur bei Vertretern der Lebensphilosophie, sondern auch bei kritizistischen Philosophen wie Windelband und Cassirer, auch wenn die von den Lebensphilosophen in Aussicht gestellte Rückkehr zur Ganzheitlichkeit eher skeptisch beurteilt wird. So findet sich bei Windelband ein Hinweis auf das sich bereits im Deutschen Idealismus artikulierende spätbürgerliche „Lebensgefühl“ der Zersplitterung und Entfremdung, wenn er Hölderlin als einen Dichter auslegt, der die durch Arbeitsteilung und Spezialisierung in der modernen Welt verlorengegangene Einheit der Kultur erfolglos wiederherzustellen sucht und daran verzweifelt. An der Tatsache, daß diese Einheit auch nicht mehr in der bürgerlichen Bildung der Individuen repräsentiert werden konnte, wie dies noch in der antiken Welt möglich war,⁵ habe weder der Umstand etwas geändert, daß es „in Goethe und in Hegel“ zu einer vollständigen Verschmelzung „des antiken und des modernen Kulturgehaltes“ gekommen war, noch die Versuche der

¹ G. Simmel, Philosophie des Geldes [1900], Berlin 1958, VI. Kapitel: Der Stil des Lebens, 480-585; Ders., Der Begriff und die Tragödie der Kultur [1911] und: Der Konflikt der modernen Kultur [1918], in: Ders., Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, Frankfurt/Main 1987, 116-173.

² So lernt Goethe als junger Mann den Arzt Zimmermann kennen, und in den Gesprächen mit diesem „kam die Verderbnis der Zeit, durch Verweichlichung und Übergenuß [in den höheren Ständen] jeden Augenblick zur Sprache“. – J.W. Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, 15. Buch, in: HA 10, 67.

³ K.R. Mandelkow, Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers, Bd. I 1773-1918, München 1989, 261 f.

⁴ H. St. Chamberlain, Goethe [1912], München 1939; G. Simmel, Goethe [1913] Leipzig 1923; F. Gundolf, Goethe [1916], Berlin 1920.

⁵ W. Windelband, Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick [1878], in: Ders., Präludien. Aufsätze und Reden zu Philosophie und ihrer Geschichte, 1. Band, 6. Aufl. Tübingen 1919, 250 f.

Romantiker, mit ihren Mythen und Verklärungen der Geschichte „dieses Ideal der universalistischen Kultur des Individuums“ erneut realisieren, den „vollen und unverkümmerten Menschen“ wiederherstellen zu wollen.¹

Wir haben es in der „wirklichen Welt“ nämlich unwiderruflich mit „der unharmonischen Geteiltheit und Zerstückelung der äußeren Verhältnisse“ zu tun. Diese Erkenntnis nennt Windelband deshalb „eine tiefe Einsicht in das Wesen des modernen Lebens“.² Die Renaissancemenschen hatten die in der Antike erfolgreich praktizierte „universalistische Bildung“ neu entworfen, die deutschen Dichter und Denker am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert strebten sie noch einmal an, konnten sie aber bereits nicht mehr verwirklichen. Die Gegenwart, so Windelband im Jahr 1878, erlaube selbst ein solches Ansinnen nicht mehr, woran Demokratisierung, Vermassung und Verflachung mit all dem Dilettantismus im öffentlichen Leben ihren großen Anteil hätten.³ Er sucht und findet beim Autor des *Faust* einen philosophischen Gegenentwurf zu dem krisishaften „Lebensgefühl“ der spätbürgerlichen Moderne. Dabei spielt eine große Rolle, daß Goethe hier aus den Quellen der Renaissancephilosophie schöpfte, deren lebens- und anschauungsbejahender, gestaltungswilliger Geist sich jeglicher Entfremdung und Zersplitterung widersetzt hatte.⁴

Auch der Kultur- und Lebensphilosoph Simmel sucht in seinem Goethebuch nach dem verlorenen Land der ganzheitlichen Seele. Die sich entwickelnde Geldwirtschaft mit ihren Rationalisierungstendenzen habe Schritt für Schritt Willen und Gefühl durch den Intellekt ersetzt, aus der „Gesamtpersönlichkeit“ den „reinen Vernunftmenschen“ werden lassen.⁵ Weil für ihn in diesem Kontext zu Beginn des 20. Jahrhunderts Kant bzw. dessen Philosophie die Rolle eines kulturellen Hoffnungsträgers bereits verloren hat, komme nunmehr dem genialen Künstler Goethe eine „besondere Bedeutung für die Kulturlage der Gegenwart“ zu. Dessen ästhetische Weltanschauung bringe den neuzeitlich erfahrenen Subjekt-Objekt-Gegensatz, den Gegensatz von innerem und äußerem Leben aus dem von der ästhetischen Kunstform an seiner Quelle gestalteten Weltgefühl heraus unmittelbar zum Ausdruck. Das abstrakte und objektivierende Denken der Wissenschaft bzw. der wissenschaftlichen Philosophie (Kant) dagegen bezeichne diesen Gegensatz nur mittelbar. Weil der Künstler Goethe die „Einheit des subjektiven und des objektiven Prinzips“ innerhalb einer geistigen Natur bzw. natürlichen Geistigkeit sucht, sei er noch nicht, wie der „moderne Mensch“ ein Jahrhundert nach ihm, der Entzweiung „zwischen der subjektiven und objektiven Bedingtheit des Tuns“ verfallen, sondern lebe noch einmal ihre Einheit.⁶

¹ Ebenda, 252.

² Ebenda, 253.

³ Ebenda, 254 f.

⁴ W. Windelband, Goethes *Faust* und die Philosophie der Renaissance [1904], in: Ebenda, 192; Die Renaissancephilosophie wendete sich gegen die formale Logik und propagierte „Schauen und Leben“, die „Unmittelbarkeit im inneren und äußeren Dasein“, tauschte die begriffliche Form des Wissens gegen das Schauen „der Sachen selbst“ – Ebenda, 193, 196 f.

⁵ G. Simmel, Philosophie des Geldes, 489; Zu dieser sowohl durch die Geldwirtschaft als auch durch die ihr korrespondierende demokratische Tendenz verursachten totalen Rationalisierung, die sich in der Nivellierung der Person hinsichtlich ihrer individuellen Eigenart niederschlägt, sieht Simmel sich in den Werken Goethes, Carlyles und Nietzsches eine geistige Gegenbewegung formieren. – Ebenda, 501.

⁶ G. Simmel, Goethe, 7.

Optimistischer als Windelband sieht Simmel im Streben nach der zu verwirklichenden Lebensganzheitlichkeit ein echtes Ziel innerhalb der deutschen Kultur „um die Jahrhundertwende“. Deshalb komme Goethe bzw. seinem erfolgreichen ganzheitlichen Leben „die Führung des geistigen Lebens“ in weitem Ausmaße zu.¹ In der umsichgreifenden Gegenüberstellung einer Philosophie des Lebens, einschließlich der Anschauung, wie Goethe sie repräsentiert, und einer Philosophie der Wissenschaft und des abstrakten Begriffs, wie Kant sie vertritt, artikuliert sich auch die Auseinandersetzung der Lebensphilosophen mit dem vorherrschenden Neukantianismus. So steht der die Existenz des Künstlers lebende Goethe für Simmel allem „Theoretisieren über das Erkennen“ fern und empfindet eine tiefe „Abneigung gegen die Erkenntnistheorie“, mit der der vorherrschende Neukantianismus (Windelband, Rickert, Cohen und Natorp) die Philosophie als Wissenschaft identifiziert.

Eine wichtige Reihe von Motiven für das große Interesse, das die Philosophen des Lebens an Goethe zeigen, dürfte sowohl in den „Feindschaften“ und „Freundschaften“ liegen, die der Dichter, Naturforscher, Philosoph und Staatsmann auf sich zog, als auch in seiner Vorsicht, Distanz und kritischen Sichtweise gegenüber dem politischen Liberalismus und den bürgerlichen revolutionären Bestrebungen. Da man bestimmten Zielsetzungen, Stoßrichtungen und Argumenten der zu Goethes Lebenszeit in Literatur und Philosophie agierenden Romantiker, die ein zunächst verehrendes, später ablehnendes Verhältnis zu Goethes Person und Werk hatten, recht aufgeschlossen gegenüber steht, führt auch diese „Quelle“ der modernen Lebensphilosophie wieder auf ihn zurück.² Romantiker und Goethe einte die Kritik an den Einseitigkeiten des aufklärerischen Rationalismus, die sich auch in den politischen Doktrinen und Taten der ihm verpflichteten Politiker und Revolutionäre niederschlugen.³ Der nach 1830 aufkommende politische Liberalismus und Demokratismus, der von vielen Lebensphilosophen bekämpft oder wenigsten abgelehnt wird, knüpfte als „Feind“ der Romantik am Rationalismus und am mechanischen Weltbild der Aufklärer an und fand so ein eher ablehnendes Verhältnis zum „Aristokraten“ Goethe, zumal der nicht als „Freund“ des liberalen und demokratischen „Vormärz“ galt.⁴ Die „Feindschaft“ der Liberalen und Demokraten gegenüber Goethe als einem vermuteten „Feind der Freiheit“ dürfte diesen wiederum den Lebensphilosophen nahegebracht haben.

Nachdem Goethe und Schiller für ein liberales Projekt, für die nationalkulturelle Einheit, in Dienst genommen worden waren, was der staatlichen Einheit vorgearbeitet hatte,⁵ wurde die Reichseinigung 1871 selbst ohne eine wirkliche kulturelle bzw. nationale „Leitidee“ vollzogen.⁶ Nach Plessners Auffassung hatte der „literarische Humanismus der Goe-

¹ G. Simmel, Kant und Goethe [1916], in: GA 10, 127.

² V. Hehn, Goethe und das Publikum (aus: Gedanken über Goethe, [1887]), Berlin 1988, 68 f.

³ Beides, der von den Führern der Französischen Revolution willkürlich vollzogene „Bau eines neuen Staates in der Abstraktion von allen organisch-lebenden Kräften und die Kantische dualistische Moral und Verleugnung der Natur, mußte Goethe tief mißfallen“. – Ebenda, 50.

⁴ Ebenda, 116; siehe dazu auch H.-G. Gadamer, Goethe und die sittliche Welt, in: Gesammelte Werke [GW] 9, 72 f.

⁵ G. Bollenbeck, Das Ende des Bildungsbürgers. Normative Höhe, tiefer Fall, in: DIE ZEIT, Nr. 3, 14. Januar 1999, 30.

⁶ H. Plessner, Die verspätete Nation. Über die politische Verfügbarkeit bürgerlichen Geistes [1959], Frankfurt/Main 1998, 93 f.

thezeit“ im gesellschaftlichen Leben jener Zeit „keinen Boden mehr“; er war vielmehr „zu apolitischen, idealistischen Bildungsgedanken“ herabgesunken. Die liberale Ära, und damit die Rolle des Bildungsbürgertums als wichtiger kultureller Faktor, ging zudem gegen 1880 unweigerlich zu Ende und wurde „durch einen nationalistischen Normenkanon ersetzt“.¹ Durch die relativ schnelle Integration der ursprünglich oft konstitutionell-liberal gesinnten Kulturträger bzw. des ehemaligen Bildungsbürgertums in die neue herrschende Ordnung des Kaiserreiches wird ein damit einhergehendes neues Goethebild auch zum Bestand eines konservativeren und nationalistischeren Selbstverständnisses in der Kultur des Kaiserreiches.² Die Goethe- bzw. Klassikerverehrung ist um die Jahrhundertwende ein staatstragender, staatslegitimierender Vorgang im Kaiserreich, Goethe ist offizieller und nationaler „Klassiker“ geworden, der er zu seinem Tode nicht war. Daran beteiligen sich beileibe nicht nur die Philosophen des Lebens. Die konservative staatstragende Inanspruchnahme Goethes setzt sich bis in den Weltkrieg fort, in dem eben auch Goethe und Fichte für die geistige Legitimation der deutschen Kriegsziele herhalten müssen.³

3.2 Dilthey über Verstandesabstraktion, lebendige Anschauung und Goethes philosophische Leistung

3.2.1 Reduktion auf die ratio oder „ganze Natur“ des Erlebens

Wilhelm Diltheys (1833-1911) „historische Anläufe“ spielen nach Lukács eine besondere Rolle beim Aufkommen neuer philosophischer Arbeits- und Deutungsrichtungen, eröffnete er doch „den Kampf gegen die große rationalistische, auf die Naturwissenschaft orientierte Philosophie“. Besondere Aufmerksamkeit legt Lukács hierbei auch darauf, daß Diltheys Goethestudie „die lebensphilosophische Auslegung Goethes [einleitet], die dann von Simmel und Gundolf bis zu Klages führt“.⁴ Ebenfalls Mandelkow konzidiert seiner Aufsatzsammlung *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905), die jene Goethestudie enthält, daß sie „zum Auslöser einer geistesgeschichtlichen Erneuerung der Literaturwissenschaft und speziell der Goetheforschung werden sollte“.⁵ Seiner philosophischen Grundpositionen wegen wird der reife Dilthey schon von den Zeitgenossen zur modernen lebensphilosophischen Richtung gerechnet,⁶ was sich in der philosophischen Literatur (Rickert, Cassirer, Lukács) auch durchsetzt. Dabei wird mit Recht auf die „durchaus verschiedene Geistesart“ und die „so verschiedene geistige Herkunft“ der Lebensphilosophen hingewiesen.⁷ Diltheys Le-

¹ Ebenda, 91.

² C. Sachrend, Goethe auf Reparaturreise im Außendienst, in: Berliner Zeitung, Nr. 194, 21./22. August 1999, II.

³ G. Bollenbeck, Das Ende des Bildungsbürgers, 29.

⁴ G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, 3. Aufl., Berlin und Weimar 1984, 344.

⁵ K.R. Mandelkow, Goethe in Deutschland I (1773-1918), 267.

⁶ M. Scheler, Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson [1913], in: Ders., Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, GW 3, Bern und München 1972, 318-323.

⁷ E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1),

bensbegriff und seine philosophischen Absichten unterscheiden sich in der Tat von denen Nietzsches oder Bergsons.¹

Unbestritten ist jedoch, daß in Diltheys Philosophie die Kontraposition von lebendiger Anschauung und Verstandesabstraktion die Gestalt einer konfliktreichen Beziehung zwischen „ganzem Leben“ und bloß „denkender Vorstellung“ erhält. Ihn beunruhigt, wie bereits Goethe, „der Wirklichkeitsverlust der mathematischen Naturwissenschaften, der sich daraus ergibt, daß deren Formeln sich nicht mehr in Anschauung übersetzen lassen. Daher Diltheys Forderung, die Wissenschaften wieder der Erfahrung anzunähern“.² Außerdem wird er sich bewußt, daß „Erfahrung immer schon durch symbolische Momente vermittelt ist, die in der Analyse zu berücksichtigen sind“.³ In der Konsequenz versteht Dilthey die »Weltanschauungen« als „symbolische Formen, die dem Menschen helfen, mit der Unübersichtlichkeit des Lebens fertig zu werden“.⁴ Es ist zudem kein Zufall, daß Dilthey seine Philosophie des ganzen „Lebens“ und der ganzheitlichen „Lebensbezüge“ nicht ohne Anregungen durch Goethesche Überlegungen entwickelt. Und im Gefolge seines Lehrers Dilthey läßt sich auch Misch „von Goethes Geist durchdringen“ und teilt schließlich „dessen Welt- und Lebensauffassung“, einschließlich seiner Wissenschaftskritik.⁵ Auf Grund dieser weitgehenden Identifikation mit Goethes philosophischen Einsichten zieht Misch dessen Werk u.a. zur Erläuterung seiner Theorie des lebendigen Ausdrucks heran.⁶

Ein aufschlußreicher Bezug zu Goethes Philosophie der Anschauung und des Lebens, einschließlich zu deren Stoßrichtung gegen die mathematische Naturwissenschaft, findet sich bei Dilthey in dem um 1880 entstandenen Fragment »Zur Weltanschauungslehre«.⁷ Hier setzt sich Dilthey mit den beiden innerhalb der Philosophie des deutschen Idealismus gebräuchlichen Begriffen der Einheit stiftenden Anschauung auseinander, mit der „einfachen“ und mit der „höheren“, „intellektuellen“ Anschauung bzw. mit der jeweils durch sie funktionell hergestellten eigentümlichen Einheit des Erkannten.⁸ Die intellektuale Anschauung stelle die „Einheit des Bewußtseins in der gewonnenen Analyse wieder her“. Sie vertrage weder Isolierung noch Subjektivität. Damit kommen im deutschen Idealismus, so Dilthey, auch Schiller und Goethe voll zu ihrem Recht. Goethes „Methode synthetischen Gestaltens des Weltinhaltes“ ist ohne diese höhere Anschauung nicht denkbar. Mit ihrer Hilfe könnten die Resultate der sinnlichen Einheitsanschauung und des begrifflichen Zer-

Hamburg 1995, [im folgenden ECN 1], 8.

¹ N.S. Plotnikov, *Žizn' i istorija. Filosofskaja programma Vil'gelma Dil'teja*, in: V. Dil'tej, *Sobranie sočinenii*, tom 1: *Vvedenie v nauku o duše*, perevod s nemeckogo pod redakcij V.S. Malachova, Moskva 2000, 15 f., 18 f.

² F. Fellmann, *Lebensphilosophie*, 109.

³ Ebenda, 112.

⁴ Ebenda, 118.

⁵ F. Kümmel, *Zur Rezeption von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften*, 233.

⁶ E.W. Orth, *Das Verhältnis von Ernst Cassirer und Wilhelm Dilthey mit Blick auf Georg Misch*, in: *Dilthey-Jahrbuch*, (1999-2000) 12, 130.

⁷ Dilthey hatte u.a. bereits 1876 den Aufsatz »Goethe und Corona Schröter« (GS XV) verfaßt, 1894 folgte der Text »Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes« (GS II).

⁸ W. Dilthey, *Zur Weltanschauungslehre* [1880], in: Ders., *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, GS VIII, Leipzig und Berlin 1931, 173.

gliederns auf eine Weise vermittelt werden, die der naturwissenschaftlichen Methode grundsätzlich abgeht.¹

Für die Naturwissenschaft seien die Qualitäten der Natur (Wärme, Elektrizität etc.) bloßer „Schein, den das Mechanische wirft“, da sie diese auf quantitative Größen reduziert bzw. sie ausschließlich als solche betrachtet. In Goethe sieht Dilthey zudem den „ersten Vertreter dieser Ansicht“, d.h. der intellektualen Anschauung samt ihrer Absichten einer spezifischen Vermittlung zwischen sinnlicher Anschauung und begrifflicher Verstandeserkenntnis. „Seine Farbenlehre bezeichnet den tragischen Konflikt dieser intellektualen Anschauung mit einer Naturwissenschaft“, die die Qualitäten der Natur wie Licht, Wärme etc., von denen die mechanisch-physikalischen Naturbegriffe abstrahiert werden, als nicht vorhanden betrachtet. „Goethe stand in einem Kampfe, in dem sein großer Genius ohne die Waffen der Schule war. Ihm traten zur Seite Schelling [mit seiner Naturphilosophie – C.M.] und [...] Schopenhauer“.²

In dem Fragment erläutert Dilthey außerdem hinsichtlich des Wirklichkeitsbegriffs, der auch als Totalität zu fassen sei, daß derjenige zeitliche Moment, in welchem das Ichbewußtsein sich selbst erfüllender Gegenstand ist, in welchem das Bewußtsein ein volles und reflexionsloses Gegenstandssein erreicht, ein einfachstes Zeitmoment des Bewußtseins ausmache. Dieser einfache Zeitmoment sei „keine Abstraktion *aus* einem Wirklichen, sondern eine [...] einfachste Wirklichkeit“ für die erlebende Person.³ Für solche einfachste erlebte Wirklichkeiten wähle er, „im Gegensatz zu Abstraktionen, zu welchen [er] stets das hinzudenken muß, wovon [er] abstrahiert habe, Goethes Ausdruck: *Urphänomene*“.⁴ Die Urphänomene sind damit für Dilthey die letzten, nicht weiter zerlegbaren Bewußtseinsstatsachen, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Durch den Vollzug von Abstraktionen an ihnen lassen sich ablösbare „begrifflich gegebene Elemente“ fassen, die das „Gemeinsame in diesen nicht zu vereinfachenden Bewußtseinszuständen aussondern“.

Grundsätzliche Überlegungen zur Thematik von Anschauung und Verstand finden sich insbesondere in der wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Schrift *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1. Buch), die Dilthey wenig später, 1883, publiziert. Sie bekämpft die „Übertragung naturwissenschaftlicher Prinzipien und Methoden“ auf „das Rätsel der geschichtlichen Welt“, wie dies Comte, Mill und Buckle verfochten haben.⁵ Immer dann, wenn die naturwissenschaftliche Methode auf die Geschichte oder Gesellschaft Anwendung findet, reizt dies Dilthey zu heftiger Kritik und offener Verachtung. Die in diesem Fall unausweichliche „leere und öde Wiederholung von Naturlauf“ würde durch die „Götzenanbeter der intellektuellen Entwicklung“ zum Ideal des Geschichtlichen erhoben.⁶ In solchen fatalen Übertragungen erblickt er einen legitimen Grund für den Haß „eines Carly-

¹ „Die intellektuale Anschauung will als Erkenntnis den [qualitativen – C.M.] Reichtum der im Bewußtsein gegebenen Welt behaupten. Sie will in Begriffen den Reichtum der Anschauungselemente bewahren. So tritt sie in Gegensatz zur mathematischen Naturwissenschaft“ – Ebenda, 174.

² Ebenda, 174.

³ Ebenda, 257.

⁴ Ebenda, 258.

⁵ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1. Buch [1883], in: GS I, Leipzig und Berlin 1922, XVI.

⁶ Ebenda, 6 f.

le und anderer lebensvoller Geister gegen die exakte Wissenschaft“. Der „lebensvolle Geist“ Goethe, der den Schriftsteller Carlyle tief verehrte, teile ebenfalls diesen Widerwillen.

Mit der *Einleitung* ergreift Dilthey Partei für die „historische Schule“ in den Wissenschaften, die aber zukünftig vom ganzheitlichen „Leben“ auszugehen habe. Nur in dem Falle lasse sich ihr „Streit“ mit den „abstrakten Theorien“ schlichten, die letztlich auf der Voraussetzung des „natürlichen Systems“ beruhen.¹ Die zentrale Schlußfolgerung besteht für Dilthey deshalb darin, daß von jeglichen spekulativen und abstrakten Theorien zur Erfahrungswissenschaft, die das konkrete „Erleben“ der Welt als Ausgangspunkt nimmt, zurückzukehren ist. Diese konkrete Erfahrung müsse ihr Fundament „in dem Ganzen unserer [Menschen-]Natur“ haben, nicht auf reduktionistische Weise bloß im Vorstellen und Denken. Und unserer „ganzen [Menschen-]Natur“ können wir uns, so Dilthey, allein durch die „innere Erfahrung“, durch die innerlich unmittelbar erlebten „Tatsachen des Bewußtseins“ versichern. Äußeres sinnliches Abbilden der Welt oder denkendes Vorstellen müssen hierbei versagen, da sie bloß einen Schatten der verborgenen Natur erfassen.²

Die „innere Erfahrung“, die er meint, habe bislang allein in den Erkenntnistheorien bei Herder und W.v. Humboldt eine Rolle gespielt. Andere Philosophen, wie Locke, Hume und Kant, die ihre Erkenntnislehre zwar auch auf „innere“ Erfahrung und Tatsachen des Bewußtseins gründen, beschränkten dies auf den Modus des denkenden Vorstellens, auf den Intellekt, und schlossen alle anderen Modi aus. „In den Adern des erkennenden Subjektes, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.“ Für den Philosophen der „ganzen“ inneren Erfahrung, an der unsere „ganze Natur“ beteiligt ist, erschöpfen die intellektuellen Akte des Wahrnehmens, Denkens und Vorstellens den Begriff des Erkennens nicht nur nicht, sondern sie vereinseitigen ihn noch dazu auf bedenkliche Weise. Die „ganze“ menschliche Natur und das in ihr gründende Erkennen umfasse neben dem Vorstellen eben auch das Wollen (Tat) und das Fühlen (Gefühle der Lust/Unlust).

Diltheys Erkenntnistheorie, die die historischen Geisteswissenschaften grundlegen soll, ist jedoch nicht darauf aus, das Denken aus ihr auszuschließen, sondern will es vielmehr mit den anderen Vermögen in eine „lebendige“ Beziehung setzen. Erklärte Absicht ist es deshalb, „jeden Bestandteil des gegenwärtigen abstrakten, wissenschaftlichen Denkens [...] an die ganze Menschennatur“ zu halten und „ihren Zusammenhang“ zu suchen.³ Folglich bekämpft Dilthey die Reduktion unserer Wirklichkeitserfahrung allein auf ihren rationalen Bestandteil. Wenn wir uns z.B. unsere Außenwelt lediglich im Denken vorstellen, dann bleibe sie ein schattenförmiges „Phänomen“. Erst wenn wir sie auch durch unserer Wollen und Fühlen innerlich „erleben“, erfassen wir sie als eine von uns unabhängige Realität.⁴ Der

¹ Ebenda, XVII.

² Ebenda, XVIII.

³ Ebenda, XVIII; Der dabei durch Dilthey bevorzugte historisch-genetische Ansatz wird deutlich, wenn er gegen Kant und das „natürliche System“ gerichtet die „Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens“ abweist und dafür auf die Entwicklungsgeschichte verweist, „welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht“. – Ebenda.

⁴ Ebenda, XIX.

Standpunkt des „Lebens“ bzw. „Erlebens“ überwindet den reduktionistischen Standpunkt des bloßen „Vorstellens“.

Die Bearbeitung der innerlich gemäß der „ganzen Menschennatur“ erlebten Tatsachen, die wir als Bewußtseinstatsachen haben, weist er einer neuen Disziplin zu – der „beschreibenden Psychologie“. Die „beschreibende“, „deskriptive“ Psychologie gilt ihm als eine Methode, welche „Tatsachen und Gleichförmigkeiten an Tatsachen feststellt“.¹ Demgegenüber könne die „erklärende“ Methode, die „den ganzen Zusammenhang des geistigen Lebens durch gewisse Annahmen ableitbar machen will“, sich erst später als Verifikation derjenigen Hypothesen anschließen, die aufgrund des deskriptiven Materials gebildet werden. Die spezifisch geisteswissenschaftlichen Tatsachen formierten sich „auf Anlaß äußerer Naturvorgänge“ allein aus dem „primär gegebenen Material innerer Erfahrung“ des „Erlebens“. „So entsteht ein eigenes Reich von Erfahrungen, welches im inneren Erlebnis seinen selbständigen Ursprung und sein Material hat“.² Ein solches „ganzes“ „Reich von Erfahrungen“ glaubt Dilthey in „Goethes Leben“ vorzufinden, worunter er „den Inbegriff von Leidenschaft, dichterischem Gestalten, denkendem Ersinnen“ meint. Dieser Inbegriff charakterisiere dessen außergewöhnliche Persönlichkeit.

Dagegen behauptet Dilthey eine grundsätzliche „Unvergleichbarkeit“ zwischen der „inneren“ Erfahrung, wie er sie auffaßt, und der von den Empiristen favorisierten Wahrnehmungserfahrung. Die äußere Naturordnung, die wir aus der Wahrnehmungserfahrung abstrahieren, sei unzweifelhaft eine „mechanische“ Ordnung, und keine „historische“, „lebendige“.³ Im Unterschied zu Goethe ist für Dilthey allerdings eine alternative, anschaulich-lebendige, organisch-metamorphosische Naturerfahrung kein Thema. Beide Tatsachenkreise, mechanische Natur und lebendiger Geist, seien auf ganz unterschiedliche Weise zugänglich und nicht auseinander ableitbar.⁴ Allerdings erweisen sie sich in der „psychophysischen Lebenseinheit“ des Menschen als zusammengebunden, denn so gesehen ist „das geistige Leben eines Menschen ein nur durch Abstraktion loslösbarer Teil der psychophysischen Lebenseinheit“.⁵ In diesem Sinne vertritt Dilthey keinen idealistischen Standpunkt.

¹ Ebenda, 32.

² Ebenda, 9.

³ Ebenda, 10.

⁴ Das Ganze läuft auf die berühmte Abgrenzung hinaus, wonach „die Tatbestände in der Gesellschaft [...] uns von innen verständlich“ sind, wir sie in uns, „auf Grund der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände“, nachbilden können. Aber die mechanische Natur der kausalen Gesetzmäßigkeiten „ist uns stumm“, „ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Außen, kein Inneres. Die Gesellschaft ist unsere Welt.“ – Ebenda, 36 f.

⁵ Ebenda, 15.

3.2.2 Kants Schranke: die Verstandesabstraktionen

Eine immer wieder ergriffene Gelegenheit, das eigene philosophische Credo zu formulieren, ist für die Lebensphilosophen die Kritik am Rationalismus Kants und der neukantianischen Schulen, die Ende des 19. Jahrhunderts die Universitäten weitgehend dominieren. Die Tatsache, daß der Königsberger Denker im Zeitalter der großen Fortschritte in den positiven Wissenschaften als der Philosoph der rationalen Vernunft und des logischen Denkens gilt, zieht auch für Dilthey das Bedürfnis nach sich, die eigene Beziehung zu Kant zu klären und festzuhalten.

Dabei formuliert er Positionen, die kein schlechthin ablehnendes Verhältnis zu Kant nahelegen, ganz im Gegenteil. Der ist für ihn vielmehr der größte philosophische Denker seit Locke, Leibniz und Berkeley. Im Anschluß an Locke und Hume habe er bei der Destruktion der rationalen Vernunftmetaphysik mit ihrer, der Cartesischen Mechanik entlehnten konstruktiven Methode, die auch bei Leibniz, Spinoza und Hobbes Aufnahme fand, Großes geleistet. Die evident erscheinenden „Kategorien der Substanz, der Kausalität und des Zweckes wurden [von Kant – C.M.] auf die Bedingungen des auffassenden Bewußtseins zurückgeführt“.¹ Damit würdigt Dilthey die transzendente Wende Kants hin zu einer Bewußtseinsphilosophie ebenso wie dessen Entschluß, in der Anschauung die unterscheidende Grundlage der mathematischen Evidenz aufzuzeigen. Die mathematisch legitimierte konstruktive Methode habe sich nämlich bereits zu Kants und Goethes Zeiten als unfähig erwiesen, „der Fülle der geschichtlichen Welt im Denken und im politischen Handeln genutzutun“.² Eine Einschätzung, die Cassirer im *Erkenntnisproblem* I/II (1906/07) nicht teilt, trotz aller Annäherung an Diltheys historischen und konkreten Begriff von Kultur als einer »Lebensordnung«.³

An Kant schätzt Dilthey dessen Erklärung der phänomenalen Realität als eines seelisch-geistigen Zusammenhangs des Bewußtseins, auf den jeder Zusammenhang der äußeren Naturwelt zurückgehe. Die sogenannten einfachen Ausgangsbegriffe (Substanz, kausale Relation, Zweck) der konstruktiven Methode würden sich damit ganz richtig als „vom Verstand isolierte und abstrakt formulierte Elemente dieses Zusammenhangs“ erweisen.⁴ Nicht zuletzt auf Grund dieser tiefen Einsichten Kants konnte in der deutschen Philosophie nach ihm, so bei Hegel und Schleiermacher, das volle und ganze Lebendige (Erlebte) bereits partiell zum Mittel- und Ausgangspunkt des Philosophierens werden. Den Nachweis dieser These erbringt Dilthey u.a. in seinem Werk *Die Jugendjahre Hegels* (1905/06).

An Kant beeindruckt ihn zudem, daß dieser um die Allgemeingültigkeit seiner speziellen philosophischen Weltauffassung ringt. Die zweitausendjährige Tradition eines derartigen Ringens, in die er sich damit gestellt hat, sei Ausdruck eines „unzerstörbaren Bedürfnisses unseres Geistes“.⁵ „Wenn die Weltanschauung begrifflich erfaßt, begründet und so zur

¹ W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie, in: Systematische Philosophie von W. Dilthey, A. Riehl u.a. (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung VI), Berlin und Leipzig 1907, 14.

² Ebenda, 15.

³ C. Möckel, Die Unmittelbarkeit des Erlebens und der Begriff der Lebensordnung in der rationalistischen Philosophie des frühen Ernst Cassirer, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 253, (2001) 3/4, 280 ff.

⁴ W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie, 15.

⁵ Ebenda, 56.

Allgemeingültigkeit erhoben wird, so nennen wir sie Metaphysik”.¹ Doch wie die Metaphysiker vor und nach ihm sei auch Kant mit diesem Vorhaben letztlich gescheitert. Sein Angriff auf die alte konstruktive Begriffsmetaphysik habe nämlich nicht alle Abstraktionen, welche diese hinterlassen hatte, vollständig weggeräumt.² Dies betreffe insbesondere die apriorischen Verstandes- und Vernunftbegriffe vom Sein. Doch als mißlungen oder gescheitert müsse nicht nur der metaphysische Anspruch Kants, sondern auch das positive, erkenntnistheoretische Konzept der kritischen Philosophie angesehen werden. Sei es ihm – und seinen Nachfolgern – doch nicht gelungen, eine eigene philosophische Methode zu entwickeln, die sich von der Methode der Einzelwissenschaften der Natur grundsätzlich unterscheidet und auf die sich eine Metaphysik hätte gründen können. Kant habe keine wirkliche Brücke von der Bewußtseinsnotwendigkeit zur faktischen, dem Bewußtsein irrational gegebenen Mannigfaltigkeit der empirischen Tatsachen bzw. Erlebnisse gefunden.

Hier ist noch einmal an die philosophische Grundüberzeugung Diltheys zu erinnern, wonach die volle und „ganze“ Erfahrung bzw. Wirklichkeit Gegenstand der Philosophie sein muß, nicht aber die aus ihr nur isolierten und abstrahierten Teile – die Verstandesbegriffe. Die volle und „ganze“ Erfahrung bietet uns ausschließlich das innere „Erleben“ der Realität bzw. das „Verstehen“ dieser Erlebnisse. Und es war diese erlebte Totalität, die Dilthey zum Gegenstand der Geisteswissenschaft erklärt hatte, während die Naturwissenschaft „aus dem Erlebnis nur Teilinhalte heraus[hebt], welche zur Bestimmung der Veränderungen in der von uns unabhängigen physischen Welt dienen können”.³

Der Weg des Philosophierens gegen die konstruktive Begriffsmetaphysik führe mit Notwendigkeit zum „psychologischen“ Standpunkt bzw. zu dem der inneren Erfahrung hin, „welcher nicht von der Abstraktion einer isolierten Intelligenz, sondern von dem Ganzen der Tatsachen des Bewußtseins aus das Problem der Erkenntnis aufzulösen unternimmt”.⁴ Obwohl Kant diesen Weg nicht konsequent bis zu Ende beschritten habe, gesteht Dilthey der kritischen Philosophie jedoch zu, daß in ihr der Prozeß der Selbstzersetzung dieser Abstraktionen bereits begonnen hat. Dennoch hält er an der These fest, wonach bis zum Ende des 19. Jahrhunderts „noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden [ist], mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit”.⁵ Den Gegenstand des Philosophierens bildeten nämlich auch bei Kant nicht die psychischen inneren Tatsachen in ihrer Reinheit, „sondern die leeren von der schulmäßigen Abstraktion ausgehöhlten Formen von Raum, Zeit usw.“ Der tiefste Punkt im Fundament, zu dem Kant in seiner transzendentalen Analyse des Bewußtseinsinhaltes gelangte, war „ein abstraktes Vermögen der Produktion [d.i. die Einbildungskraft – C.M.], eine inhaltlose Form”.⁶ Die isolierte Behandlung der Funktionen des ganzheitlichen Bewußtseins (Denken, Willen, Begehren) in den drei *Kritiken* habe folgerichtig den von Dilthey auf das heftigste bekämpften Intellektualismus mit seinem Prinzip, die

¹ Ebenda, 57.

² W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 2. Buch, GS I, Leipzig und Berlin 1922, 408.

³ W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie, 23.

⁴ Ebenda, 71.

⁵ W. Dilthey, Zur Weltanschauungslehre, GS VIII, 175.

⁶ Ebenda, 175.

Form des bloßen Denkens als Ursprungsort des Absoluten in uns zu behaupten, neu erstehen lassen. Auf diese Weise mußte Kant die Totalität des Lebens zerrinnen.

Dilthey ist völlig überzeugt davon, daß die ganze und volle Totalität des Lebens von der Philosophie zudem auf keine Weise zu erzeugen, zu produzieren oder abzuleiten ist. Sie sei uns nämlich ebenso „irrational“, so faktisch in den Erlebnissen der inneren Erfahrung gegeben, wie auch die in Kunst und Wissenschaft verschieden erlebten Lebenszusammenhänge des Typischen und des Gesetzlichen.¹ Daß damit das Erkenntnisvermögen an diesem irrationalen Gegebenen seine natürliche Grenze findet, habe zwar Goethe, nicht aber Kant erkannt bzw. anerkannt. Es sei Goethe „nicht als Kantianer, sondern als Dichter“ gewesen, der die „Schranken des Intellectes“ erfaßte, weil er sie an sich selbst erlebt hatte.² Denn Goethe besaß 1784 „schon den Gedanken des Typus, welcher der ästhetischen Auffassung der Technik der Natur zur wissenschaftlichen Morphologie den Weg öffnete: einen Gedanken, welcher von dem des allgemeinen Begriffs logisch gänzlich verschieden ist, und der für Naturforschung, Geschichte, Gesellschaftswissenschaft und Poesie eine dauernde Bedeutung gewinnen muß“.³ Wenn Dilthey Kant vorwirft, er lasse jeglichen Gegenstand der Erkenntnis allein aus den Erkenntnisfunktionen hervorgehen, dann richtet sich das wohl auch gegen die Kantdeutung der Marburger Schule (Cohen, Natorp). Die ganze und volle Wirklichkeit könne, so gibt sich der Lebensphilosoph in dem Fragment »Der Fortgang über Kant« überzeugt, „in letzter Instanz nicht logisch aufgeklärt, sondern nur verstanden werden“.⁴ In jeder uns gegebenen Realität sei etwas Unaussprechliches mitgegeben, an dessen Aussprechen die den Naturwissenschaften entlehnte theoretische Erkenntnisethode notwendig versage.

Die moderne Philosophie des ganzen Lebens habe das von Kant vernachlässigte bzw. in der philosophischen Tradition mißverstandene Verhältnis des logischen Denkens zum vollen Leben, zum Verstehen und innerlichen Erfahren endlich zu thematisieren. Wenn nicht geklärt ist, „in welchem Umfang das Erlebte logisch begriffen werden kann“, bzw. inwieweit fremdes Seelenleben, sein Verstehen in der Hermeneutik zum Gegenstand gemacht werden kann, dann müsse die erkenntnistheoretische Antwort auf die Frage, „wie die Teilstücke des Erlebten [letztlich] das Erkennen der Natur ermöglichen“, immer ungenügend ausfallen. Die Lebensphilosophie stelle die erkenntnistheoretische Frage primär im Umfang der Selbstbesinnung des erlebenden Ich, das seine Wirklichkeit als innerlich erlebten Lebenszusammenhang beschreibt oder fremde Innerlichkeit hermeneutisch auslegt und versteht. „Denn dieses ist das uns ursprünglich und primär Gegebene. Wogegen unsere Begriffe von der Natur abgeleitet sind“.⁵

Obwohl Dilthey die transzendente Ableitung der Verstandeskategorien durch Kant durchaus schätzt, hält er sie dennoch für zu kurz gegriffen und mißlungen, weil sie letztlich aus dem reinen Verstand deduziert würden. Der Ursprung der Kategorien müsse demgegenüber im Leben selber, in seiner Unmittelbarkeit und Totalität, aufgesucht werden, da sie

¹ Ebenda, 177.

² W. Dilthey, Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes [1894], in: W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen, GS II [1914], 4. Aufl., Berlin und Leipzig 1940, 408.

³ Ebenda, 407.

⁴ W. Dilthey, Zur Weltanschauungslehre, GS VIII, 178.

⁵ Ebenda, 179.

kein reines Verstandesprodukt sind.¹ Jede Kategorie, auch die der Substanz, habe einen gegebenen Lebenszusammenhang, der in der inneren Erfahrung wurzelt, zur Voraussetzung. Sonst gehe der Einheitspunkt im Realitätskern verloren. Dieser die Bestandteile einer Wirklichkeitserfahrung beseelende und verbindende Einheitspunkt ist für Dilthey die „Selbigkeit“, „die dem Leben allein eigen ist“.² So sei die Kategorie des Kausalverhältnisses und das in ihr enthaltene Kausalgesetz keineswegs, „wie Kant, Schopenhauer und Helmholtz annahmen, eine angeborene Funktion des Intellekts“, sondern eine Funktion der Lebenszusammenhänge.³ Der Tatbestand, daß diejenigen Kategorien, auf die sich eine Metaphysik stützt, aus dem reinen Verstand nicht ableitbar sind, belegt für Dilthey zudem „die Behauptung der Irrationalität des Weltzusammenhanges“ und die Unmöglichkeit einer Metaphysik, die sich auf den menschlichen Verstand bzw. die Vernunft allein gründet und nicht auf das „ganze“ Leben.⁴

3.2.3 Goethes poetisch-philosophische Weltanschauung

In Diltheys Überlegungen hinsichtlich derjenigen echten Metaphysik, die trotz allem Scheitern ihrer historischen Systeme ein aktuelles Thema bleibe, kommt dem Poeten Goethe eine hervorragende Stellung zu. Diese Tatsache hat Kindermann im Auge, wenn er von der „völlige[n] Erneuerung des Goethebildes durch Dilthey“ spricht. Diese stellt den Dichter in den Mittelpunkt und sieht durch ihn die dichterische Phantasie von der „Herrschaft des abstrakten Verstandes“ befreit.⁵

Die in Diltheys Todesjahr 1911 veröffentlichte Schrift *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* macht zunächst deutlich, daß er den „Skeptizismus“ und die fehlende „Sicherheit der Menschen in den bisherigen festumgrenzten Überzeugungen“ aufmerksam registriert.⁶ Mit den skeptischen Zweifeln der Menschen eng verknüpft wähnt er den Relativismus, der aus dem »Historismus«, aus dem durch ihn geprägten geschichtlichen Bewußtsein resultiere. Wenn nun aber alles Äußere, Objektive historisch relativ geworden ist, dann müsse eben „die Philosophie [...] in dem Menschen den inneren Zusammenhang ihrer Erkenntnisse suchen“.⁷ Und dieses Suchen des inneren Erkenntniszusammenhanges im Menschen bedeute, das „gelebte Leben“ zu verstehen. Ein solches „Verstehen“ leisten für Dilthey die großen philosophischen „Weltanschauungen“, die ihre „letzte Wurzel“ eben im Leben selbst haben.

¹ W. Dilthey, *Leben und Erkennen* [1892/93], in: Ders., *Das Wesen der Philosophie*, Stuttgart 1984 [GS XIX], 176.

² Ebenda, 178.

³ Ebenda, 189 f.

⁴ Ebenda, 180 f.

⁵ H. Kindermann, *Das Goethebild des 20. Jahrhunderts* [1952], Darmstadt 1966, 54-64.

⁶ W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* [1911], GS VIII, 76.

⁷ Ebenda, 78.

Eine „Lebenserfahrung“, die aus der Besinnung über das Leben des Menschen entspringt, erreiche aber nie den Grad „wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit“.¹ Wir haben es hier gemäß Diltheys Einsicht mit zwei ganz unterschiedlichen Wissensformen zu tun. Jede Lebenserfahrung eines Individuums bleibe immer nur ein bestimmter Blick auf das Leben, eine bestimmte Deutung des Lebens, bringe eine besondere „Lebensstimmung“ (Optimismus oder Pessimismus) zum Ausdruck; sie baut sich jedoch nie zu einem systematischen „Ganzen“ des Lebens auf. „Diese Lebensstimmungen, die zahllosen Nuancen der Stellung zur Welt bilden die untere Schicht für die Ausbildung der Weltanschauungen“.² Die Weltanschauungssysteme „Religion, Mythos, Dichtung oder urwüchsige Metaphysik“ sind für Dilthey Versuche, die der Wissenschaft unzugänglichen Lebensrätsel zu lösen, indem diese „verstanden“ und nicht „erklärt“ werden. Die Weltanschauungssysteme „sprechen Bedeutung und Sinn des Ganzen aus“, und bieten dem Individuum auf diese Weise eine Orientierung im Lebensentwurf. Dilthey findet in jeder Weltanschauung bzw. in jedem ihrer Typen ein und dieselbe dreigliedrige innere Struktur vor: nämlich die jeweiligen weltanschaulichen Stellungnahmen zu Fragen der Erkenntnis, des Fühlens von Lust bzw. Unlust und des Willens bzw. der Tat.

Goethes Lyrik und sein *Faust* bilden, so Dilthey, ganz exemplarisch ein Weltanschauungssystem der Dichtung und nicht eine wissenschaftliche Natur- und Menschenkunde. „Die Poesie will sonach nicht Wirklichkeit erkennen, wie die Wissenschaft, sondern die Bedeutsamkeit des Geschehnisses [...], die in den Lebensbezügen liegt“, symbolisch sehen lassen.³ Sie habe die spezielle „Aufgabe, das Leben [...] aus ihm selbst verständlich zu machen.“ Genau dies vermag die Poesie Goethes, indem sie das Leben zur inneren Erfahrung und zur sinndeutenden Aussprache bringt. „Der Ausgang der Dichtung vom Leben führt sie direkt dazu, im Geschehnis eine Lebensanschauung auszusprechen.“ Auf poetische Weise erfahre und gestalte Goethe in den Lebensvollzügen eine Einheit stiftende Kraft. Er erblickt nämlich im Leben „eine gestaltende Kraft, welche die organischen Gebilde, die Entwicklung der Menschen, wie die Ordnungen der Gesellschaft in einem wertvollen Zusammenhang vereinigt“. Von da ist es für Dilthey „nur ein Schritt zu den großen Typen der [metaphysischen – C.M.] Weltanschauung“, wie sie von den „philosophischen Bewegungen“ ausgeprägt werden.⁴

Und die drei grundsätzlichen Typen der Metaphysik als Weltanschauung (Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektiver Idealismus) gehen nach seiner Auffassung in Abhängigkeit von drei typischen „Lebensstimmungen“, „Lebensauffassungen“, „Lebensverfassungen“ hervor und prägen die jeweiligen „Lebensordnungen“ der Menschen.⁵ Während er Kant und Fichte dem zweiten Typus der metaphysischen Weltanschauung (Idealismus der Freiheit) zurechnet, gehörten Goethe wie auch Hegel dem dritten Typus (objektiver Idealismus) an. Selbst das jeweilige, ein erstes Strukturmoment ausmachende erkenntnistheoretische Prinzip gründe sich ganz auf die „Lebensverfassung“ dieser Denker und Dichter. Sei doch z.B. bei Goethe das „lebendige Sinnen und Denken über die Natur und den

¹ Ebenda, 80.

² Ebenda, 82.

³ Ebenda, 92.

⁴ Ebenda, 93.

⁵ Ebenda, 93, 98, 100.

Menschen“ von „einer Grundstimmung getragen[,] die seinem dichterischen Naturell entsprang“.¹

Aufgrund dieser „Grundstimmung“ oder „Lebensverfassung“ erweitere sich bei den Vertretern des objektiven Idealismus das jeweilige „Selbst“ mittels „kontemplativen Verhaltens“ („Kontemplation, Intuition“) zur „universellen Sympathie“. „Niemand hat diese Seelenverfassung schöner als Goethe ausgedrückt“.² In seiner Persönlichkeit finde sich diese Gemütsverfassung als „die Auflösung aller Dissonanzen des Lebens in einer universellen Harmonie aller Dinge“. An Goethe, dem Exponenten des objektiv-idealistischen Typs der philosophischen Weltanschauung, können wir, so Dilthey, die methodische Grundrichtung des Weltverhaltens ablesen und nachvollziehen. Die erstrebt „nicht Zusammenordnung der Fälle zu Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit, sondern Zusammenschauen der Teile in einem Ganzen, Erhebung von Lebenszusammenhang in Weltzusammenhang“.³ Mit dem Betonen der platonischen Methode der Zusammenschau formuliert Dilthey ein Credo der lebensphilosophischen Goetherezeption, dem sich auch der »Marburger« Kritizist Cassirer anschließt.⁴

Dilthey hebt aber auch hervor, daß Goethe bei aller Orientierung auf die Zusammenschau das Erkennen der zusammenzuschauenden Teile nicht vernachlässigt. „Goethe setzte die Einheit und Gleichartigkeit des Universums voraus und ging nun von dieser Annahme aus vergleichend, anschauend und induktiv der einheitlichen Technik der Natur nach“.⁵ Die sinnlich-erfahrbaren Erscheinungen des Universums werden von ihm dabei „symbolisch“ oder repräsentativ aufgefaßt: Die sinnlich-gegenständliche Phänomenalität verbürgt bzw. offenbart einen inneren Lebenszusammenhang. „Was in dieser Formel des objektiven Idealismus näher als Beschaffenheit des Weltzusammenhanges enthalten sei, das sprechen Religiosität, Dichtung und Metaphysik gleicherweise nur symbolisch aus. Es ist schlechterdings unerkennbar“.⁶ Es war Goethe, der Dichter und metaphysisch-philosophische Ergründer des Lebens, der dieser objektiv-idealistischen „Weltanschauung den höchsten Ausdruck gegeben“ hat.⁷

In der 1905 veröffentlichten Studie *Das Erlebnis und die Dichtung* hatte sich Dilthey ebenfalls zur Bedeutung Goethes für den modernen Lebensbegriff bzw. für eine Philosophie geäußert, die sich auf „Leben“, „Erlebnis“, „Lebensverhältnisse“, „Lebensbilder“, „Lebenserfahrung“ etc. gründet. In seiner Poesie bringe das einzelne Erlebnis, der einzelne Lebensvollzug das ganze Leben symbolisch zum Ausdruck und erfasse auf die Weise die Bedeutung des einzelnen Vollzuges, die einen Bezug zu „Relationen allgemeinsten Art“ des „Daseins“ beinhalte. Diesen Gedanken der Repräsentation des Ganzen in den einzelnen Teilen wird auch Cassirer in seinen Goethe- und Kantdarstellungen (*Freiheit und Form*; *Kants Leben und Lehre*) stark machen. Dies bedeute u.a., „die Frage nach Bedeutung und Stellung“

¹ W. Dilthey, Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes [1894], GS II, 394.

² W. Dilthey, Die Typen der Weltanschauung, GS VIII, 115.

³ Ebenda, 115.

⁴ R. Mehring, Pathos der »Zusammenschau«: Annäherungen an Cassirers Philosophiebegriff, in: E. Rudolph (Hg.), Cassirers Weg zur Philosophie der Politik (Cassirer-Forschungen 5), Hamburg 1999, 74 ff.

⁵ W. Dilthey, Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes, GS II, 408.

⁶ W. Dilthey, Die Typen der Weltanschauung, GS VIII, 117.

⁷ Ebenda, 118.

von Goethes spezieller Erziehungslehre im Ganzen seiner „eigenen Welt- und Lebensansicht“ zu stellen.¹

Dilthey weist in seiner Studie zunächst auf eine ihm wesentlich erscheinende Schranke in Goethes „Lebensphilosophie“ hin. Beim Nachdenken über das Leben bzw. beim poetischen Gestalten seines Erlebens sei er nämlich nicht historisierend vorgegangen, habe er das „große geschichtliche Leben“ der vergangenen Epochen verfehlt, weil als solches nicht verstanden.² In seinen literarischen Werken modifizierten die auftretenden historischen Gestalten immer nur ein und dieselbe allgemeine „Menschennatur“. In dieser Frage noch dem „natürlichen System“, dem „Naturrecht“ des 17. und 18. Jahrhunderts verpflichtet, gelte Goethe das Geschichtliche lediglich als ein Symbol des immer selben Lebens.³ In der „geistigen Welt“ und im „Handeln der Menschen“ habe er vermeintliche „Naturformen des menschlichen Daseins“ wie die Lebensalter, die Typen der Eigenart, die Formen von Entwicklung und Verfall vorgefunden, was ihre Eigenart jedoch nicht erfaßt.⁴ Wenn sich Dilthey hier gegen die „Naturformen des menschlichen Daseins“ als möglicher geisteswissenschaftlicher Kategorien wendet, dann bezieht sich dies auch auf die der Biologie entlehnten Begrifflichkeiten, die bei Lebensphilosophen wie Spengler eine fundamentale Rolle spielen werden.

Die Größe von Goethes Dichtung zeige sich u.a. daran, daß es ihm gelinge, das Erlebte „voll und ganz in den [sprachlichen – C.M.] Ausdruck“ eingehen zu lassen, die „Tiefen“ des Erlebens durch keinerlei Reflexionen des Denkens „von ihrer Darstellung in Worten“ abzutrennen.⁵ Deshalb erlaube uns seine Poesie ein „nacherlebendes Verstehen alles Menschlichen“.⁶ „Erleben, Lebenserfahrung, Lebensideal“ strebten zu Goethes Zeit bei ihren personalen Trägern bzw. bei ihren poetischen Gestalten aber letztendlich danach, „sich in einer Weltanschauung zu festigen“, die wiederum der literaturwissenschaftlichen Begründung bedurfte. Das gelte auch für die Dichter der Romantik, die eine solche wissenschaftlich begründete Weltanschauung für sich angestrebt hätten. Das ausgehende 18. Jahrhundert war eben das sich von der Vorherrschaft der Religion emanzipierende Jahrhundert der Wissenschaft. In der Weise, in der Goethe „die Welt poetisch erblickte“, geriet er jedoch „in Widerspruch“ mit der Literaturwissenschaft um ihn herum.⁷ Um seine poetische Weltsicht zu verteidigen, habe auch er eine wissenschaftliche Weltanschauung ausformen müssen, was bei ihm ein neues, eigenständiges „Weltverhältnis“ hervortreten ließ. In dem Zusammenhang machte er sich aus den neuen Einsichten und Methoden in Naturwissenschaft, Philosophie und Dichtung seiner Zeit alles dasjenige zu eigen, „was irgend daran seinem Wesen gemäß war. Er steigerte und vereinte es“.⁸ Diese Aneignung und Vereinigung vollzog Goethe durch das Medium seiner eigenen „Auffassungsweise“.

¹ E. Cassirer, Goethes Idee der Bildung und Erziehung [1932], in: Ders., Geist und Leben, Leipzig 1993, 95.

² W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung [1905], Leipzig 1988, 194.

³ Ebenda, 196.

⁴ Ebenda, 208.

⁵ Ebenda, 197.

⁶ Ebenda, 199.

⁷ Ebenda, 202.

⁸ Ebenda, 203.

Waren „Anschauung, Phantasie, dichterische Anlage“ im Mittelpunkt seiner seelischen Kräfte“, so bildete das die „Wirklichkeit gewahren, erleben, verstehen“ grundsätzlich die Grundlage seines dichterischen Verfahrens. Kennzeichnend für Goethes Verfahren ist, so Dilthey, sowohl die Anschaulichkeit als auch das Verstehen des Ganzen im Verhältnis zu seinen Teilen, nicht aber das analytische Zerlegen des Lebendigen und das separate Theoretisieren seiner Teilinhalte. Deshalb könne man mit Recht sagen, daß er immer „in der Einheit der Dinge und in der Struktur ihrer Teile zum Ganzen“ lebte. Trotz aller Verwissenschaftlichung bleibe Goethes Weltanschauung aber in erster Linie „durch seine dichterische Auffassung der Menschenwelt bestimmt“.¹ Und die orientiert sich daran, was die Persönlichkeit, was den Eigenwert einer jeden Person fördert und hemmt. Obwohl er aus der philosophischen Tradition (Bruno, Spinoza) die „Bejahung der Welt“ aufnimmt, die die „mittelalterliche Weltverachtung“ abgelöst hatte, bedarf Goethe nicht „des abstrakten Schlußverfahrens dieser Denker [...]“; er verhielt sich [vielmehr – C.M.] anschauend-denkend zur Natur; nur soweit das Denken von der Wahrnehmung getragen ist, erkannte er ihm Gültigkeit zu“.² Die *cognitio intuitiva* (denkende Anschauung bzw. anschauliches Denken), „welche sich über die *res singulares* ausbreitet“, übernehme er von Spinoza.³ An dieser Stelle betont Dilthey, daß Goethe „durch ernste Gedankenarbeit zur lebendigen Anschauung“ gelangt, daß diese also für ihn mehr ist als eine Veranlagung oder Präferenz.⁴

Damit lenkt Dilthey die Aufmerksamkeit auf Goethes enge Bindung an die Funktion des Auges, an das Schauen und Sehen, eine Bindung, die ihm den Blick in die Technik der lebendigen Natur geöffnet habe. Außerdem wurzelt in ihr die Gewohnheit oder das Bemühen Goethes, seine Erlebnisse in der Erinnerung und in der dichterischen Gestaltung soweit wie möglich zu veranschaulichen. Dabei sehe er „die Szenen des Lebens malerisch“, d.h., mit den Augen des Malers.⁵ Bekanntlich hat Goethe die Forderung der Anschaulichkeit auch auf die Darstellung oder Darbietung wissenschaftlicher Gegenstände bezogen. Mit der gelebten und methodisch gehandhabten Einheit von Anschauung und Denken habe er das Rätsel, wie die Naturerkenntnis eigentlich möglich und begründbar ist, überzeugend gelöst, während die damalige Philosophie in endlosen Debatten das Problem nicht überzeugend zu lösen vermochte. Mit anderen Worten, Dilthey setzt Goethes philosophische Kompetenz sogar über die der Kantschüler und -nachfolger. „Das Wirken der Natur, die als ein Ganzes in Teilen sich auslebt, ist [bei Goethe – C.M.] eins mit dem Verfahren des anschaulichen Denkens, das im Verhältnis des Ganzen zu den Teilen forscht“.⁶

Doch Dilthey weiß sehr genau, daß Goethes bedeutsame poetisch-philosophische Erkenntnismethode keinen Zugang zu der mechanischen Naturwissenschaft der Zeit fand und von ihr selbst auch unerhört blieb. „Während so das anschauliche Denken Goethes [...] in der organischen Naturwissenschaft sich höchst fruchtbar und erfindend erwies, mußte die mathematische Naturwissenschaft ihm ganz fremdartig und unzugänglich sein. In ihr löste der Verstand das Anschauliche der Erscheinungen auf, er konstruiert mathematische

¹ Ebenda, 205.

² Ebenda, 206.

³ W. Dilthey, Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes, GS II, 411.

⁴ Ebenda, 415.

⁵ W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 211 f.

⁶ Ebenda, 207.

Beziehungen an einem in keine direkte Erfahrung fallenden Gegenständlichen. Es war Goethes geschichtliches Schicksal, die mechanische Naturwissenschaft zu hassen und zu bekämpfen, ohne daß er doch den unaufhaltsamen Fortgang derselben aufzuhalten vermocht hätte.“ Und dennoch scheint ihn Dilthey gerade dafür zu achten und zu bewundern, daß er in seinen Naturstudien „das Recht der Anschauungskraft und die poetische Schönheit der Welt gegenüber den farblosen Abstraktionen der Wissenschaft“ behauptete.¹

¹ Ebenda, 207.

4 KRITIK AM VERSTANDESGEBRAUCH IN DEN NATURWISSENSCHAFTEN CHAMBERLAINS BERUFUNG AUF GOETHES ANSCHAUNGSLEHRE

4.1 Umstrittener Anhänger anschauender Erkenntnis und Verächter abstrakten Denkens

Bevor der in Großbritannien geborene Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) unter Berufung auf Goethe seine Kultur- und Wissenschaftskritik formuliert, hatte er von 1879 bis 1881 in Genf, u.a. bei dem Altachtundvierziger und »Vulgärmaterialisten« Vogt, Naturwissenschaft bzw. Physiologie der Pflanzen studiert und diese Studien 1889/90 an der Universität Wien, bei dem Pflanzenphysiologen Wiesner, fortgesetzt. Eine der Pflanzenphysiologie gewidmete Dissertationsschrift wird 1897 zwar an der Universität Genf veröffentlicht, jedoch nicht mehr verteidigt. Der immer wieder an einem Nervenleiden (Neurasthenie) laborierende Chamberlain hatte zudem in den 80er Jahren „die entscheidende Wendung [s]eines Lebens [...] zum Deutschtum“ vollzogen: „Ich schloß mich dem deutschen »System« an [...] und in dessen Mittelpunkt stand Richard Wagner“.¹ Nunmehr hatte er zu „deutscher Poesie“, „deutschem Denken“, „deutscher Wissenschaft“ gefunden und das „Deutschbewußtsein“ als Leitfaden für sein Leben ausgebildet.²

Neben der Naturforschung, dem „revolutionärem“ musikalischen Werk Wagners – der „Sonne [s]eines Lebens“ – und der englischen sowie französischen Literatur beschäftigen Chamberlain die europäische Kultur, der europäische »Geist« am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Die aus diesem Anlaß vorgelegte verstandes- und modernekritische Analyse fügt sich in entsprechende Tendenzen der Zeit ein (Simmel, Klages, Spengler) und verfehlt nicht die Wirkung auf konservative, deutschnationale und antiliberalen Kreise, auch weil sie Arierkult und Antisemitismus Raum gibt. So wird dem Werk *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (2 Bde, 1899) eine beachtliche Resonanz selbst innerhalb der deutschen nationalliberalen Bildungsschichten zugeschrieben und ihm eine Wirkung sowohl auf Wilhelm II als auch auf einige spätere Nazigrößen nachgesagt.³ In dem Sinne ist wohl auch die Bemerkung in der 9. Auflage (1934) des *Philosophischen Wörterbuches* von Heinrich Schmidt zu verstehen, Chamberlain gelte „als ein Wegbereiter der nationalsozialistischen Weltanschauung“.⁴

Sowohl die philosophischen Vorbilder als auch die Art und Weise Chamberlains, sie zu verehren bzw. in Anspruch zu nehmen, fügen ihn repräsentativ in unsere Thematik ein. Neben Platon ziehen ihn nämlich zeitlebens zwei Denker in ihren Bann: „Zu wiederholten Malen habe ich den Werken Immanuel Kants jahrelange Studien gewidmet und muß wohl diesen Mann als den eigentlichen Meister meines Denkens bezeichnen; in Goethe aber habe ich mich dermaßen hineingelebt, daß ich seine tägliche Gegenwart ebensowenig ent-

¹ H.St. Chamberlain, *Lebenswege meines Denkens*, München 1918, 161.

² Ebenda, 162.

³ St. Breuer, *Die Geburt der Moderne aus dem Germanentum*, in: *Berliner Zeitung*, 11. Mai 1999, 11 ff.; A. Demandt, *Hitler und die Antike*, in: Ebenda, 16./17. Dezember 2000, 4.

⁴ Houston Stewart Chamberlain, in: H. Schmidt (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 9. Auflage, Leipzig 1934, 95.

behren kann wie die der Luft“.¹ In den drei Gestalten Platon, Kant und Goethe sieht er die größten »naturforschenden Denker«.² Den „echten Naturforschern“, die gekonnt „Einen und Trennen“, klar „zwischen Sehen und Denken, zwischen bewußt Wissen und bewußt Wähnen“ unterscheiden, stellt er die »Philosophen« vom Fache gegenüber, die „alles zu abstraktem Zeug“ »sublimieren«. In den beiden nach 1900 verfaßten und veröffentlichten Schriften *Immanuel Kant* (1905) und *Goethe* (1912) beansprucht er, den „ewigen, zeitlosen Kern der [jeweiligen – C.M.] Persönlichkeit“ schauend erfaßt und dargestellt zu haben.³ Dieses, Überzeitliches in den Blick nehmende Herangehen an Leben und Werk großer Persönlichkeiten wie Kant und Goethe begibt sich in einen Gegensatz zur historisierend-lebensphilosophischen Ausrichtung Diltheys. Cassirer wiederum wird jeglichen „ewigen, zeitlosen Kern“ einer konkreten Lebens- und Werkform in ein funktionales Prinzip auflösen.

Auf die Tatsache, daß Chamberlain trotz seiner Verehrung für Kant und Goethe deren gegensätzlichen Stil des Philosophierens unterschiedlich wertet, nimmt das erwähnte *Philosophische Wörterbuch* Bezug, indem es unter dem Stichwort »Chamberlain« heißt: „Er betont die intuitive, anschauungskräftige Erkenntnis des Menschen und steht daher mehr auf der Seite Goethes als Kants“.⁴ Dennoch schätzt Chamberlain durchaus den Kritizismus, wie ihn Kant und „Kant’s Schule“ (d.h. die Neukantianer Natorp, Cohen, Simmel etc.) als methodisch sicheren Weg zur Überwindung jeglichen Aberglaubens gebahnt und beschritten haben.⁵ Von seiner Nähe zur biologistischen Lebensphilosophie, ihrem Lebens- und Symbolbegriff und ihrer Privilegierung der Anschauung zeugt u.a. das Manuskript »Eine neue Anschauung«, von dem er in den *Lebenswegen* berichtet.⁶ Und in dem Hermann Graf Keyserling – „dem Freunde“ – gewidmeten Kantbuch experimentiert er damit, durch Exkurse zu den einzelnen Themen „die vollkommene Veranschaulichung des abstrakt Gedachten zu verwirklichen“.⁷

Für die Thematik der vorliegenden Studie erweist sich Chamberlain, den nicht nur der rumänische Philosoph Blaga für einen exzellenten Biographen Kants und Goethes hält,⁸ in mehrerer Hinsicht als äußerst interessant. Dies betrifft zum einen seine Betonung der „intuitiven, anschauungskräftigen Erkenntnis“, die er Goethe verdanke und die er an dessen Überlegungen zur Naturbeobachtung vorführt. Zum anderen gilt dies wegen der damit verbundenen Verstandes- und Wissenschaftskritik, die ebenfalls Goethesche Ansätze auf-

¹ H.St. Chamberlain, *Lebenswege meines Denkens*, 161.

² Ebenda, 112.

³ Ebenda, 142; Im Exkurs zum Kapitel über Kants Transzendentalphilosophie im Kantbuch (*Immanuel Kant*, 1905) sei es sein Bestreben, „dem allerabgezogensten, fremdesten Gedanken des großen Weltanschauers einen möglichst anschaulichen Ausdruck – in diesem Falle also ein klares, leicht faßliches, sowohl dem Gedächtnis wie dem weiteren Nachdenken angemessenes Schema – abzurufen.“ – Ebenda.

⁴ Houston Stewart Chamberlain, in: H. Schmidt (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 95.

⁵ H.St. Chamberlain, *Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*, München 1905, 662 f.

⁶ H.St. Chamberlain, *Lebenswege meines Denkens*, 126-138.

⁷ Ebenda, 142.

⁸ L. Blaga, *Fenomenul original* [1925], in: Ders., *Zări și Etape. Studii, aforisme, însemnări*. București 1968, 115.

nimmt und weiterführt. Das vielseitig beachtete Goethebuch¹ bietet einen überzeugenden Beleg für die Tatsache, daß die lebensphilosophisch inspirierte Vernunft- und Wissenschaftskritik in Goethe einen ihrer wichtigen »Kronzeugen« erblickt. Den zahlreichen „verständnislosen“ Goethebiographien bis in seine Zeit wirft Chamberlain u.a. vor, den fundamentalen Gegensatz der architektonisch-dynamischen Naturbetrachtung Goethes und der mathematisch-mechanistisch vorgehenden Naturforscher überhaupt nicht zu thematisieren und in der Folge Goethes konkrete naturwissenschaftliche Ergebnisse lediglich an den internen Kriterien der von ihm abgewiesenen exakten Wissenschaft zu messen.

Die exemplarische philosophische Bedeutung von Chamberlains Goethebild wird von Literaturhistorikern wie Kindermann und Mandelkow, die oft eher zu kontroversen Schlußfolgerungen gelangen, gleichermaßen anerkannt. So zählt Kindermann in seinem Abriß das Goethebuch zu den ersten und bedeutendsten, „ins Metaphysische“ greifenden Darstellungen, die jene bis zur Jahrhundertwende vorherrschende positivistische Goetheliteratur ablösen.² Das Werk, das „Goethes Universalität erstmalig in einem Persönlichkeitsbild herausarbeitete“ und sich auf Vorarbeiten durch Steiner³ und Hehn stützte, übertraf „alles bisher Versuchte weit“.⁴ Um seine Wertschätzung deutlich zu machen, bedenkt der Literaturhistoriker Chamberlains *Goethe* mit Ausdrücken wie „genialer Wurf“, „ein in sich geschlossenes Monumentalwerk“, von „paradigmatischer Bedeutung für den indessen vollzogenen Weltbildwandel der Geisteswissenschaften“, „eine völlig neue Auffassung der schöpferischen Persönlichkeitsstruktur“.⁵ Das Besondere der Goethedeutung Chamberlains bestehe nämlich darin, erstmals die Persönlichkeit, den Dichter und den Naturforscher Goethe als Einheit und aus einem einheitlichen Quell verstanden und erklärt zu haben, auch wenn dieser auf einen metaphysischen letzten „Kern“ weise.

Für unsere Untersuchung ist zudem Kindermanns Feststellung von Belang, wonach Chamberlain „zum »Mittelpunkt« der Goetheschen Persönlichkeit vor[stößt], und diese Mitte heißt: angeborener Zwiespalt zwischen Anschauung und Denken“.⁶ Auch die Einsicht, daß der Naturforscher Goethe die Methode der „systematisch-analytischen Naturwissenschaft“ seiner Zeit aus dem Grunde nicht teilt, weil er „tiefer hineingreifen [wolle] als unsere heutige Naturforschung“, erfährt ihre angemessene Würdigung.⁷ Allerdings beziehe sich der „neuromantische“ Autor Chamberlain immer nur auf den alten, reifen Goethe und lasse den jungen Dichter des Sturm und Drang weitgehend außen vor. Trotz dieser Einseitigkeit habe sein Werk „den endgültigen Durchbruch“ „durch den Wall der Goethe-Philologie und der positivistischen Goethe-Biographik“ vollzogen und betrieben. „Es wirkte zu seiner Zeit wie die Fanfare eines neuen Zeitalters der Geisteswissenschaften“, und die „heranwachsende Generation begrüßte damals stürmisch die Goethe-Monographie

¹ H.St. Chamberlain, *Goethe* [1912], München 1939.

² H. Kindermann, *Das Goethebild des 20. Jahrhunderts* [1952], Darmstadt 1966, 49, 68.

³ R. Steiner, *Goethes Weltanschauung* [1897], Dornach 1979.

⁴ H. Kindermann, *Das Goethebild des 20. Jahrhunderts*, 68.

⁵ Ebenda, 70, 71, 72.

⁶ Ebenda, 72.

⁷ Ebenda, 74.

Chamberlains“, weil, parallel zu Diltheys Errungenschaften, „mit ihr das Tor zu etwas völlig Neuem geöffnet schien“.¹

Eigentümlich an Kindermanns Darstellung bleibt jedoch die Tatsache, daß er einerseits die für die zwanziger Jahre charakteristische wachsende Kluft zwischen intellektueller Goetheehrung und realer geistig-politischer Verrohung sieht und anspricht, einschließlich der sie begleitenden Untergangsstimmung (Spengler) und der ihr auf dem Fuße folgenden Kulturkritik, andererseits Chamberlains auf Goethe Bezug nehmende Vernunft- und Wissenschaftskritik diesen Tendenzen jedoch nicht zurechnet.² Mandelkow, der Verfasser der aktuellsten Übersicht über die Goetherezeption in Deutschland, wirft Kindermann u.a. vor, mit seinem 1952 erstmals erschienenen Buch *Das Goethebild des 20. Jahrhunderts* sowohl versucht zu haben, eine bruchlose Goetherezeption auch über die Zeit des Faschismus hinweg ins Nachkriegsdeutschland zu bewerkstelligen, als auch dem Bemühen gefolgt zu sein, „sich von der Kollaboration mit dem braunen Ungeist reinzuwaschen“.³

In der ebenfalls Anfang der 50er Jahre veröffentlichten Anklageschrift wider die deutsche Geisteskultur als einer Verfallsgeschichte hin zum Irrationalismus vermag Lukács demgegenüber weder dem Philosophen Chamberlain, dem er jedoch als „einer wichtigen Figur“ ein ganzes Kapitel widmet, noch dem Goetheinterpreten Chamberlain etwas Achtbares abzugewinnen. Der Philosoph vereine auf eklektische Weise Empirismus und Intuitionismus, seine „methodologischen Bemühungen [stehen] einerseits Nietzsche, andererseits der Intuitionslehre der Diltheyschen »beschreibenden Psychologie« und der phänomenologischen Wesensschau“ nahe.⁴ Doch auch der von Chamberlain verfolgten „Kritik der gegenwärtigen Kultur“, die sich auf lebensphilosophische Vorgaben stützt und rassistische Pseudoargumente gebraucht, so z.B. daß „wir Germanen“ eine eigene „Wahrheit“ hätten,⁵ mißt der Kulturkritiker Lukács keine ernsthafte Bedeutung bei.⁶ Er begründet das damit, daß Chamberlains Kritik der bürgerlichen Kultur „jenen Bruch mit der Vernunft, mit der Wissenschaft, den die Lebensphilosophie als eine Reform der Wissenschaft oder der Philosophie ankündigte“, endgültig und unwiderruflich vollzogen habe.⁷

Auf die Frage, inwieweit Lukács' anklagend-verurteilende Darstellung der Auffassungen Chamberlains im einzelnen berechtigt ist, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Manche seiner Passagen lesen sich im Übrigen wie eine Ergänzung der durch Cassirer angestellten Überlegungen zur Rassentheorie Gobineaus und zur Technik der Bildung politischer Mythen im nationalsozialistischen Deutschland.⁸ Mit dem Abstand dreier Jahrzehnte

¹ Ebenda, 77.

² Ebenda, 194 ff.

³ K.R. Mandelkow, Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers, Band I, 1773-1918, München 1980, 10.

⁴ G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler [1955], Berlin und Weimar 1984, 555.

⁵ H.St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts [1899], München 1934, Zweite Hälfte, 775.

⁶ G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, 557.

⁷ Ebenda, 558; Ders., Goethe und seine Zeit, Vorwort [1950], Berlin 1953, 12.

⁸ E. Cassirer, Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens [1945], Frankfurt/Main 1988, 289 ff., 360 ff.

besteht Mandelkow gegenüber Lukács' „ideologiekritischem Verriß“ mit gutem Recht darauf, daß „die bürgerliche Goetherezeption im Wilhelminischen Reich“ keine bloße „Verfallsgeschichte“ war, die in den „Faschismus hineinführt“.¹

Wie Kindermann so ist auch er der Meinung, daß Chamberlains Goethedarstellung als die eines „Außenseiters der philologischen Zunft“ „das Goethebild der Goethephilologie in revolutionärem Neuansatz weit hinter sich ließ“, weil sie unterschiedlichste Wissenschaftsdisziplinen polyphonisch beteiligt.² Auf die „lebensphilosophische Goetherezeption“ nach der Jahrhundertwende, mit der Chamberlain neben Simmel und Gundolf die „Inbesitznahme Goethes durch die Philosophie“ einleitete, habe „Nietzsches Goethebild, vermittelt über Stefan George und seine Schüler, wesentlichen Einfluß“ gewonnen.³ In der Tradition Nietzsches stelle Chamberlain zudem das auf Heines Goethedeutung zurückgehende Bild „vom harmonischen Olympier“ in Frage.⁴ Seine „auf Wesensschau und Wesenserfassung gerichtete Goethedeutung“ isoliert die Gestalt aus dem historischen Kontext und betreibt so eine „ahistorische Mythisierung“ Goethes.⁵ Außerdem lenkt Mandelkow die Aufmerksamkeit noch auf die „universale kulturkritische Intention“ in Chamberlains *Goethe*. Der Autor gehörte nämlich zu der „breiten Phalanx der konservativen Kritiker“, „die im Namen Goethes gegen den Materialismus, das Fortschrittspathos und den wissenschaftlichen Positivismus des Wilhelminischen Reiches zu Felde zogen“.⁶

Mit seinem neuen Verständnis für Goethes naturwissenschaftliche Schriften und für den in ihnen geführten Kampf gegen die „mechanisch-positivistische Naturwissenschaft“ leitet Chamberlains Buch „eine revolutionäre Neubesinnung auf den Naturforscher Goethe“ ein.⁷ Vorbereitet habe diese Neubesinnung ein neuer „Erfahrungs- und Erkenntnishorizont“, den „der Zusammenbruch der mechanistisch-kausal-analytischen Naturwissenschaft“ an der Wende zum 20. Jahrhundert angeregt hatte. „Mit den Goethebüchern von Chamberlain und Simmel erfolgte hier ein Durchbruch zu einer synthetischen, auf die Totalität des Goetheschen Schaffens gerichteten Sehweise, deren erkenntnistheoretische Durchdringungen zur zentralen Aufgabe der Goetheforschung der 20er und 30er Jahre“ wurde.⁸ Chamberlains Arbeiten zur philosophischen Methode Goethes werden auch von etablierten Naturwissenschaftlern zustimmend oder zumindest kritisch zur Kenntnis genommen.⁹

Seine lebensphilosophische Goethedarstellung enthält eine ganze Reihe von Überlegungen, wie z.B. die zum Verhältnis von Anschauen und Denken, von Empirie und Theorie etc., die sich so, oder so ähnlich, ebenfalls bei Simmel und Cassirer finden. Auch mit der Goethe zugeschriebenen Tätigkeit in Dichtung, Naturforschung und sittlichem Handeln, was

¹ K.R. Mandelkow, *Goethe in Deutschland*, Bd. I, 205.

² K.R. Mandelkow, *Goethe in Deutschland*, Bd. II 1919-1982, München 1989, 23.

³ K.R. Mandelkow, *Goethe in Deutschland*, Bd. I, 232.

⁴ Ebenda, 204.

⁵ Ebenda, 263 f.

⁶ Ebenda, 267, 282.

⁷ K.R. Mandelkow, *Goethe in Deutschland*, Bd. II, 39.

⁸ K.R. Mandelkow, *Goethe in Deutschland*, Bd. I, 191.

⁹ J. Walther, *Goethe als Seher und Erforscher der Natur*; Th. Ziehen, *Goethes naturphilosophische Anschauungen*; beide in: J. Walther (Hrsg.), *Goethe als Seher und Erforscher der Natur*, Halle 1930, 61, 304, Anm. 8.

drei gleichberechtigte Weltanschauungen und drei „Richtungen, nach welchen sich der Geist gerade bewegt“, konstituiere, legt Chamberlain eine Deutung zugrunde, die für Cassirer und Simmel anregend gewirkt hat. Das gilt außerdem für die Feststellung, Goethe unterscheide „zwischen verschiedenen gleichberechtigten Anschauungen“,¹ bzw. er habe in allen drei genannten Geistesrichtungen ein und dasselbe philosophische oder erkenntnistheoretische Prinzip verwirklicht. Wenn Chamberlain in dem Zusammenhang zu dem Schluß gelangt, daß es Goethe aus diesem Grunde vermocht habe, selbst in seinen Dichtungen „nicht eine systematische, dogmatische, abstrakt lehrbare Weisheit“ entstehen zu lassen, „sondern eine solche, die sich wie ein lebendiges Wesen aus und an sich selbst entwickelt und aufbaut“,² dann macht dies deutlich, inwieweit er die Forderung nach Lebendigkeit und organischer Ganzheit teilt und ihr Fehlen in der zeitgenössischen Wissenschaft folglich beklagt.

Bei Mandelkow fehlt auch nicht der Hinweis, daß mit der neuen Phase der Rezeption des Naturwissenschaftlers Goethe dieser „von der seit der Jahrhundertwende sich formierenden konservativen Kulturkritik als Alternative zum herrschenden Geist der Zeit entdeckt und in Dienst gestellt“ wurde.³ Im folgenden sollen nun Chamberlains Argumente einer Verstandes-, Wissenschafts- und Kulturkritik, für die er Goethe als Autorität und Quelle ansieht, zur Sprache kommen. Dabei spielen das Problem der Anschauung bzw. des Anschauungsverlustes in der Wissenschaft und die daraus resultierenden Folgen eine zentrale Rolle. Die in dem Zusammenhang erhobene Forderung nach einem philosophischen bzw. methodischen Neuanfang gehört in den Jahren um die Jahrhundertwende zur philosophischen Normalität, was u.a. die – sonst sehr verschiedenen – Denksysteme der Phänomenologie (Husserl) und des Pragmatismus (Dewey) nachdrücklich belegen.⁴

4.2 Lebendige Anschaulichkeit und abstrakter Verstand

Die lebendige Anschauung bzw. Anschaulichkeit des Erkennens bildet für Chamberlain eine entscheidende, letztlich auf das Wesen des Menschen gegründete Bedingung für die als notwendig erachtete Sinnstiftung, die jegliches Wissen über die Natur nur durch den ideengeleiteten Menscheng Geist erfahren kann. Und auch Goethe habe sehr klar erfaßt und ausgesprochen, daß diese Sinnstiftung des Wissens aus dem Grunde an die Anschaulichkeit gebunden ist, weil sie allein dem Menschen Verstehen und Verständlichkeit des Erkannten, Ausgedrückten und Mitgeteilten gewährt. Wegen dieser tiefen Einsicht komme es Goethe z.B. im *Faust* „vor allem auf Veranschaulichung an, damit nicht bloß [leeres – C.M.] Wort bleibe“.⁵ Und deshalb erscheint es Chamberlain geboten und förderlich, Anleihen bei

¹ H.St. Chamberlain, Goethe, 288 ff.

² Ebenda, 188.

³ K.R. Mandelkow, Goethe in Deutschland, Bd. I, 194 ff.

⁴ E. Husserl, Die Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos 1, (1911); J. Dewey, Die Erneuerung der Philosophie [1920], Hamburg 1989.

⁵ H.St. Chamberlain, Goethe, 469.

Goethe gerade dann zu machen, wenn der Verlust von Anschaulichkeit und Lebendigkeit als Krisismerkmal zeitgenössischen geistigen Lebens zu beschreiben bzw. wenn den rein begrifflichen, abstrakten Verallgemeinerungen und Darstellungen der versteh- und erfassbare Sinn abzusprechen ist. Wie auch Goethe beunruhigt Chamberlain das sich in Wissenschaft und kulturinteressiertem Alltagsleben abzeichnende wachsende Übergewicht des abstrakten, mechanischen Denkens über die lebendige Anschauung der Sachverhalte. Dieser Entwicklung gelte es unbedingt entgegen zu arbeiten, wenn die Sinnlosigkeit nicht zum bestimmenden Merkmal des modernen Lebens werden soll.

Nun ist Chamberlains Bild vom kulturellen Leben durch das Motiv eines »Überlebenskampfes« mitbestimmt, das er, wie der Sozialdarwinismus auch, aus dem Tierreich in die Welt des Kulturmenschen überträgt. In ihr sieht er überall einen Daseinskampf am Wirken, der nicht mit dialektischer Aufhebung, sondern mit der restlosen Vernichtung einer Seite ende. Die »Krisis« der Anschaulichkeit, Lebendigkeit, »Bodenständigkeit« und Konkretheit, die er für das moderne geistige Leben diagnostiziert, weil es das abstrakte Denken favorisiere, wird als der Überlebenskampf zweier todfeindlicher Prinzipien oder Tendenzen gedeutet. Goethes Methodenverständnis außer acht lassend, behauptet Chamberlain anhand dieser beiden todfeindlichen Prinzipien die Existenz von zwei sich bekämpfenden und eben nicht ergänzenden, kulturschaffenden Typen von Menschen. Bei dem einen Typ, den er durch Goethe repräsentiert sieht, wurzle die „Lebensbetätigung vorzüglich im Anschauen“; bei dem anderen, für den Kant steht, herrscht „das Denken vor“.¹ Das antinomisch gemeinte Vorherrschen von Anschauen oder Denken betreffe „den Mittelpunkt der Persönlichkeit, wie wir sie in ihrem physischen, moralischen und intellektuellen Wesen gewahr werden.“

Ganz offensichtlich geht Chamberlain davon aus, daß beide Persönlichkeitstypen in allen historischen Kulturen vorzufinden sind und daß sich beständig ein »Kampf« zwischen ihnen um den vorherrschenden Einfluß auf deren jeweilige Prägung und Sinnstiftung abspielt. Am Anfang des 20. Jahrhunderts habe sich in der europäischen Kultur das Prinzip des abstrakten Denkens nahezu durchgesetzt. Immer mehr Menschen, vor allem die Gebildeten, empfangen „keinen bestimmenden [...] Eindruck mehr durch die Sinne; das Lesen von Berichten über die Dinge, das Vernünfteln über sie nimmt alle Kräfte in Beschlag“.² Nur „besonders Beanlagte [wissen] noch aus eigener Erfahrung, was Anschauen ist.“ Dieses „Abnehmen“ der „Kraft reiner Anschauung“ bei seinen Zeitgenossen, die auf die Weise „immer mehr zu theoretischen Wesen“ werden, deutet Chamberlain als die eigentliche kulturelle Gefährdung in der Gegenwart. Daran hätten die in den mechanistischen Naturwissenschaften herrschenden Einstellungen, Methoden und Verfahren einen entscheidenden Anteil, da hier der Verstand die Anschauung verdrängt und unterwirft.

Das sich der Anschaulichkeit abwendende Verstandesdenken und »Vernünfteln« ziehe eine wachsende Entfernung und Entfremdung der Menschen von den wirklichen Dingen, von der eigentlichen Natur nach sich, was bereits Goethe beunruhigt hat. Der gilt Chamberlain denn auch als der Prototyp des „besonders Beanlagten“, des der Anschauung eng Verbundenen. An ihm könnten wir exemplarisch lernen, daß und wie nicht nur das an-

¹ Ebenda, 87.

² Ebenda, 100.

schauungslose Vernünfteln, sondern auch das Auseinanderreißen von unmittelbarer Anschaulichkeit und besonnenem Denken zu überwinden ist. Verknüpfe Goethe doch die beiden konträren Erkenntnisanlagen „zu einer gelebten Einheit“.¹ Dieses Problem, das das vernunftgeleitete Überschreiten der sinnlichen Anschauung zur Ideenschau am Gegebenen der Erfahrung impliziert, findet in den Goethedeutungen von Simmel und Cassirer ebenfalls große Aufmerksamkeit.

Der zu beklagende Anschauungsverlust tritt nach Chamberlain vor allem in einem Denken und Trachten ein, das mit vielen abstrakten Verallgemeinerungen arbeitet, die den „sicheren Boden der Tatsachen“ verlassen haben. Diesen „luftigen Abstraktionen“ – wie etwa dem Begriff der »Menschheit« – komme im Gegensatz zu den biologischen Termini wie »Rasse« keine wirkliche Existenz und damit keine sinnvolle Bedeutung zu.² Die sich so, oder so ähnlich, auch bei Goethe, Dilthey oder Spengler findende Behauptung, Allgemeinbegriffe wie »Menschheit« seien bloß leere Abstraktionen ohne realen Gegenstand, zielt bei Chamberlain letztlich auf die Delegitimierung allgemeiner Wahrheiten, allgemeiner Werte und Rechte, die gleichsam für alle Menschen gelten. Goethes pragmatistisch gewendete Wahrheitslehre faßt das Allgemeine bzw. die allgemeine Geltung zwar auch nicht als unmittelbar zugängliche Realität auf, läßt sie aber in den einzelnen Phänomenen, in den menschlichen Individuen, symbolisch bzw. repräsentativ auftreten, wenn auch immer nur als schwachen Abglanz eines mittelbaren Allgemeinen. Aus dem Grunde geht Chamberlains Feststellung, wonach „das sinnliche Betrachten [...] in Wirklichkeit immer nur auf Einzelnes gehen [kann], wogegen das Allgemeine [bloß] ein Gedanke ist“,³ an Goethes Position zur Realität und Faßlichkeit des Allgemeinen letztlich vorbei.

Sich Goethe als »Kronzeugen« versichernd, setzt er zunächst ganz auf die sinnlich-sichtbare Leibhaftigkeit des Konkreten, Einzelnen. „Das sichtbare Leben“ soll ein Erfassen der Gliederung des Lebens, des Organischen anleiten,⁴ was bedeutsamer und realitätsvoller als alle abstrakten begrifflichen Verallgemeinerungen (Gattungsbegriffe) ist. In lebensphilosophischer Manier stellt Chamberlain „das Leben selbst“ seinen Objektivationen, so den Büchern über das Leben, entgegen. Außerdem tritt uns bei ihm der lebensphilosophische Topos von der notwendigen »Bodenständigkeit« des Geistes entgegen. „Echter Geist“ schwebe nicht frei in der Luft der Abstraktionen, sondern breche wie ein Quell „aus dem Boden hervor“.⁵ Das Bestehen auf der „Bodenständigkeit“ des geistigen Lebens bzw. des theoretischen Denkens, das sich auch bei Spengler oder Husserl und sogar bei Cassirer findet,⁶ hat nicht allein das konkrete Einzelne im Sinn, sondern auch das Organische, Bio-

¹ Ebenda, 88.

² H.St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, Zweite Hälfte, 703.

³ H.St. Chamberlain, Goethe, 189.

⁴ Ebenda, 15.

⁵ Ebenda, 4.

⁶ C. Möckel, Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler, in: Phänomenologische Forschungen, NF 3, (1998) 1. Hbd., 56 f.; E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Teil III: Phänomenologie der Erkenntnis [1929], Darmstadt 1964, [PsF III] 73, 75, 372, 398.

logische, Lebendige im Gegensatz zu mechanisch gedeuteten Zusammenhängen. Neben dem eher erkenntnistheoretisch relevanten Bezug auf das Einzelne, sinnlich Anschauliche und körperlich Leibhafte als dem Träger von Abstraktionen und Verallgemeinerungen, impliziert diese Formulierung aber auch das Betonen einer nationalen, rassischen oder geographischen Ausschließlichkeit bestimmter Denkinhalte.

Eine „bodenlose“ Anschaulichkeit, wie sie in wissenschaftliche Theorien oder Modelle Eingang findet, vermag dagegen keine sinnstiftende Rolle zu spielen. Wir hätten es dann mit einer Art Pseudoanschaulichkeit und Pseudowirklichkeit zu tun, die falsch gedeutete Allgemeinbegriffe, theoretische Modelle und Hilfsideen „erzeugt“, welche selbst wieder etwas verdinglichen und eine gegenständliche allgemeine Realität vorgaukeln, die als anschauliche gar nicht existiert. Das Beschreiten dieser Sackgasse hänge mit der Tatsache zusammen, daß wir im Wissenschaftsbetrieb mit den leeren Allgemeinbegriffen wie Gattung, Art, Atom etc. altherwürdige „Ideen“ von Gestern geerbt haben, die scheinbar „fertige Vorstellungen“ von minimalstem Wirklichkeitsgehalt darstellen. Ganz im Sinne Goethes sieht Chamberlain hier leere Begriffe vorliegen, die ursprünglich „ein künstlicher Spiegel zur Veranschaulichung des unmittelbar nicht Wahrzunehmenden sein sollte[n], sich nach und nach für uns verdinglicht“ haben und „nun als massive Allegorien undurchsichtig vor den Erscheinungen [stehen], sie eher maskierend als offenbarend“.¹ Diese nunmehr „verdinglichten“ Hilfskonstruktionen, die einmal das veranschaulichen sollten, was als nur gedachter Zusammenhang nicht sinnlich wahrzunehmen ist, spielen bei Chamberlain eine ähnliche Rolle wie die voreiligen Hypothesen und die Einbildungskraft bei Goethe.

Chamberlain ist sich sicher, daß diese „alten spekulativen Ideen“ (Atom, Äther, Strahlen, Wellen) inzwischen ihren „Lebenswert“ verloren haben und zu bloßen, leeren Worten geworden sind. Leere Worte, die allerdings als „zusammengestoppelte Mythologie“ in der mechanischen Wissenschaft, in der „mathematischen Physik“ der Gegenwart noch ihren mißbräuchlichen Dienst tun.² Ähnlich wie Mach beschreibt er diesen Prozeß als „die Materialisierung des Denkens“, beruft sich aber explizit auf den Physiker Picard. Einst sinnvolle „Modelle“ und brauchbare Bilder im Bewußtsein der Naturforscher, sind sie inzwischen zu scheinbar „tatsächlich vorhandenen Sachen“ mutiert, die irrtümlich als Realitäten betrachtet und behandelt werden. Diese Kritik an der verbildlichenden Verdinglichung und Substantialisierung von bloßen Denkannahmen und Vereinfachungen³ teilt Chamberlain sowohl mit dem Positivismus (Mach) als auch mit Cassirers Philosophie der Funktionsbegriffe. Den geschichtlichen Einstieg in diese fatale Tendenz einer Verdinglichung des Denkens läßt Chamberlain – wie 25 Jahre später Husserl in der *Krisis*-Schrift⁴ – mit Galilei beginnen. Er hält diese, von der exakten, »technischen« Wissenschaft der Natur erhobenen Zumutungen für dermaßen absurd und unverständlich, daß im Vergleich mit ihnen die von

¹ H.St. Chamberlain, Goethe, 391.

² Ebenda, 394.

³ „Die Absurdität beruht darauf, daß wir an die materielle Tatsächlichkeit (nicht bloß die methodische Nützlichkeit) von unvorstellbaren Vorstellungen und von undenkbaaren Gedanken zu glauben aufgefordert werden.“ – Ebenda, 394.

⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1936], Hua VI, § 9, 20 ff.

Goethe entwickelte, sehr anspruchsvolle „Methode der ideellen Architektonik“ geradezu als verständlich und faßlich dastehe.

Vom „verdinglichenden“ Wirken an veranschaulichenden Hilfsideen unterscheidet Chamberlain eine weitere problematische, echter Anschauung abträgliche Eigenheit des Denkens. Der Umstand, daß aus dem „ewigen Flusse eines [...] ewig unfäßbaren Werdens“ ein faßbares Sein, „ein bestimmtes, undefinierbares, bleibendes Etwas“ (die philosophische »Substanz«) herausgehoben wird, „an dem die Veränderungen stattf[i]nden“, wird als ein „unentrinnbares Gesetz unseres menschlichen Gemeindenkens“, als eine „Grundfunktion nicht nur aller echten Wissenschaft, sondern auch alles instinktiven, realen Lebens“ angesehen und angenommen.¹ Ohne dieses Verfahren wäre z.B. „ein menschliches Individuum weder zu erkennen noch irgendwie zu beurteilen“. Alle unsere Erkenntnisvollzüge, so Chamberlain, setzen und befestigen dieses sich gleich „bleibende Etwas“ des Denkens, an dem scheinbar die sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen „stattfinden“, die zudem nach und nach zu festen „Dingen“ werden.

Diese unentrinnbar gesetzliche und dennoch fatale „Eigenheit“ des Verstandes deutet Chamberlain als Ausdruck einer „Tyrannei“ des Denkens über die Anschauung; ein Motiv, das sich ebenso bei anderen Lebensphilosophen (Klages, Spengler) findet. Interessant ist in dem Zusammenhang, daß er trotz dieser »gefährlichen« Rolle des im Fluß des Erlebens Halt suchenden und Halt gebietenden Denkens nicht die romantische Forderung nach einer theorielosen, begriffslosen Wahrnehmung aufstellt: „Da wir Menschen nie wahrnehmen, ohne zu denken [...], so ergibt sich mit einer Notwendigkeit, die Jeden bindet, daß das Denken das Anschauen tyrannisiert und wir überall »Dinge« erblicken, fest, massiv, unverrückbar [...], wo wir es eigentlich mit »ewig unfäßbaren Werden« zu tun haben“.² In unseren Gedanken nageln wir zudem den »Dingen« gedankliche »Eigenschaften« fest an. In der Konsequenz bauen wir, wenn wir besonders gegenständlich und dinghaft vorzugehen meinen, „eine Welt von aufeinandergetürmten Abstraktionen auf.“

Der fiktive Charakter einer solchen Welt der Abstraktionen ist, nach Chamberlains Überzeugung, von Goethe klar durchschaut worden. Es zeuge von einer tiefen Einsicht in den Zusammenhang anschaulichen Erlebens und begrifflichen Zerreißen dieser Kontinuität, wenn Goethe feststellt, „alles Sichtbare ist ein Werden, einzig das Geisterzeugte [d.h. das Ideelle – C.M.] ist ein unvergängliches Sein“.³ Ein treuer und freier Geist wie derjenige Goethes erweckt dank dieser Einsicht die »Dinge« „aus Abstraktion zu Bewegung, aus ihrer menschlichen Dinglichkeit zu göttlichem Alleben“.⁴ Die Wertschätzung dieses Begriffs kehrt u.a. bei Misch wider, wenn dieser betont, daß für Goethe die Urphänomene als Phänomene Manifestationen des Allebens und nicht lediglich Produkte einer logisch disziplinierten Denk- und Anschauungstätigkeit des Menschen sind.⁵

¹ H.St. Chamberlain, Goethe, 470.

² Ebenda, 470.

³ Ebenda, 471.

⁴ Ebenda, 472.

⁵ F. Kümmel, Zur Rezeption von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften, in: Dilthey-Jahrbuch 12 (1999-2000), 236.

4.3 Schauen und Denken

In Erkenntnisfragen ist Chamberlain ebensowenig wie Goethe ein bloßer, allem Denken abholden Empiriker. Er bewundert vielmehr, wie bei diesem die „spontan-schöpferische Kraft der unmittelbaren Anschauung“ und eine „besonnene Denkgewalt“ zugleich existieren, vermittelt allein durch einen „Willen, der die Kraft besitzt, aus beiden Enden einen Knoten zu schlagen“.¹ Die für Goethes Persönlichkeit bestimmende „Duplizität von Denken und Anschauung“, das Zugleich der für ihn „so bezeichnenden Gewalt der unmittelbaren Anschauung“ und „jener vollendet besonnenen Denkgewalt“² sei weder als bloße Harmonie noch als eine einfache Mischung beider Vermögen aufzufassen. Goethes Geist durchlaufe vielmehr eine beständige Bewegung, ein Hin und Her „von der Anschauung zu der Abstraktion und [...] nun zurück von der Abstraktion zu der Anschauung.“ Die Persönlichkeit Goethes ist für eine solche beständige Bewegung besonders »beanlagt«: „Ein organisches Gesetz seines Geistes“ gestatte es Goethe, unmittelbares Anschauen und besonnenes Denken „zueinander in übereinstimmende Beziehung“ zu setzen.³ Menschen ohne diese »Beanlagung« könnten diese beständige Bewegung des Geistes aber methodisch erlernen.

Die zustimmende Wiedergabe von Goethes Privilegierung der Rolle des Sinnlichen für die Wahrheitssuche bezieht Chamberlain auch auf dessen *Maxime*, wonach nicht die Sinne, wohl aber der Verstand irre.⁴ Folglich bringt er, nahezu zeitgleich mit Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1913), die Lebensphilosophen und Phänomenologen einende Überzeugung zum Ausdruck, wonach allein ein freies, treues, reines, tiefes Anschauen „Quelle aller Wahrheit“ ist.⁵ Deutet doch auch Husserl die unmittelbare Anschauung als das „Prinzip aller Prinzipien“, als die entscheidende Rechtsquelle jeglicher Wahrheit, jeglichem strengen Gelten einer gemeinten Wort- oder Begriffsbedeutung.⁶ Auf eben diese Weise wurzelt für Chamberlain „alle Wahrheit [...] in der sinnfälligen Anschauung“, nicht jedoch in der bloß formalen Begriffslogik des Verstandes. Allerdings schreibt er den anschauungslosen logischen Verstandesoperationen, dem rein signitiven, anschaulich nicht erfüllten Denken solcherart dämonische Kräfte und fatale Resultate zu, die der Phänomenologe nicht bemüht. Die Verstandesakte würden der sinnlichen Anschauung nämlich Fremdes unterschieben und „das unschuldsvoll Wahrgenommene durch teuflische Erfindungen willkürlicher Vernunftschlüsse“ fälschen.⁷

Außerdem beschränkt Chamberlain, wiederum vergleichbar mit Goethe und Husserl, die wahrheitsstiftende Funktion der Anschauung nicht auf die Sinnlichkeit, sondern weitet sie auf die übersinnliche Ideenschau aus. Diese wird, in Anlehnung an Leibniz und Goethe, auch Schau des „geistigen“ oder „inneren Auges“ genannt. Keinerlei „dem Menschengest

¹ H.St. Chamberlain, Goethe, 89.

² Ebenda, 94.

³ Ebenda, 96.

⁴ J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in: Ders., *Werke*. Hamburger Ausgabe [HA] 12, *Maxime* 295.

⁵ H.St. Chamberlain, Goethe, 187.

⁶ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Buch, Hua III/1, § 23.

⁷ H.St. Chamberlain, Goethe, 186.

völlig unangemessene Allgemeinheit“, welche uns der teuflische Verstand zuflüstert, besitze für ihn die Kraft, „das unmittelbare Zeugnis [s]eines äußeren und inneren Auges zu widerlegen“.¹ Der sinnvolle und wahre Gedanke werde vielmehr aus der ideenbildenden „Anschauung geboren[...]“;² bevor er in Worten und Begriffen seinen sprachlichen Ausdruck erfährt.

In dem Zusammenhang thematisiert Chamberlain auch die von Goethe mehrfach erhobene Forderung, daß die ausdrückenden Worte und Begriffe „den aus Anschauung geborenen Gedanken möglichst genau decken“ sollen und müssen. Eine sprachliche Darstellung dagegen, die nur auf „das formal Logische, Inhaltsleere [setzt], das sich bis in die einzelnen Glieder unserer Sätze einnistet“, vermag dieser sinnvolles Wissen ermöglichenden Forderung nicht zu genügen. Die Goethesche Sprache biete ein gelungenes und exemplarisches Beispiel für die Einlösbarkeit dieser Forderung, ist doch in ihr „der Ballast an Abstraktion [...] abgestreift, der Starrkrampf der Konvention gelöst“.³ Das „ideenbildende Anschauen“ – und sein sprachlicher Niederschlag – weiß denn auch mit dem bei den Naturforschern vorherrschenden, analytischen Beschreiben und Klassifizieren der Phänomene nicht viel anzufangen. Das für ein derartiges analytisches Vorgehen notwendige „scharfe Sehen“ begünstige zudem die von Goethe verworfene künstliche und schematische Denkweise. Deshalb bevorzuge er, Chamberlain, das „reine Sehen“, weil es grundsätzlich danach trachtet, dem Nichtlogischen, Nichtschematischen und Unausdenkbaren unverfälscht und treu gewahr zu werden.⁴

Es stellt einen für das philosophische Denken der Zeit sehr aktuellen und produktiven Gedanken dar, wenn Chamberlain darauf aufmerksam macht, daß bei Goethe das unmittelbar Anschauliche, Sinnliche, Gegebene durch den Rekurs auf die »Idee«, auf die ideelle oder geistige Anschauung des sich im Phänomen Offenbarenden einen symbolischen Sinn gewinnt.⁵ Die symboltheoretischen Implikationen in Goethes Natur- und Weltanschauung hebt ebenso Cassirer in seiner Goethedarstellung (1916) hervor.⁶ In der Naturwissenschaft unterscheidet Chamberlain nicht nur rein „technische“ von „architektonischen“ Ideen, sondern, ähnlich wie Leibniz, auch „abstrakte“ von „anschaulichen“ Symbolen.⁷ Letztere gelten ihm als „Sinnbilder“, die den „Ideenbildern“ („Urbildern“) entsprechen, die auch Platon und Goethe angenommen hätten. Die von Goethe ins Spiel gebrachten »Urphänomene« konkretisierten den Begriff der „Ideenbilder“.⁸ Diese sind für Chamberlain unhintergebar, weil sich sonst „alles in Abstraktionen und Hirngespinnste“ auflöst bzw. weil wir

¹ Ebenda, 387.

² Ebenda, 187.

³ Ebenda, 185.

⁴ Ebenda, 473.

⁵ Ebenda, 186.

⁶ E. Cassirer: Freiheit und Form [1916], Darmstadt 1961, 215, 247 ff.

⁷ H.St. Chamberlain, Goethe, 322 f.

⁸ Scheler hat die sich von der empirischen Abstraktion grundsätzlich unterscheidende Wesensschau einmal so beschrieben, daß bei ihr „das Wesen selbst [...] in der Deckung der Idee mit dem anschaulichen Urphänomen einer Idee, die von allen empirischen Begriffen verschieden ist“, erfaßt wird. – M. Scheler, Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten. Zu »Idealismus und Realismus«, in: Späte Schriften, GW 9, Bern und München 1976, 246.

sonst die Idee „wieder zurückstoßen ins Reich des Unwahrnehmbaren“.¹ Das Unwahrnehmbare bzw. Unanschauliche wird hier u.a. mit allgemeinen physikalischen Abstraktionen identifiziert, gegen die auch Husserl in den *Ideen* (1913) polemisiert.² Der Begriff der Wahrnehmbarkeit bzw. Anschaulichkeit wird sowohl von Chamberlain als auch von Husserl auf die Ideen bzw. die Urphänomene ausgeweitet.

Als Anhänger der anschaulichen Ideenerkenntnis zeigt Chamberlain grundsätzlich Verständnis dafür, daß sich Goethe gegen ein bloßes sinnliches „Hinstarren auf die Natur“ wendet. An das unmittelbare sinnliche Schauen muß sich eben das „Verarbeiten und Umwandeln“ anschließen: das Verarbeiten und Umwandeln „zuerst des Angeschauten in begrifflich faßbare Elemente, sodann dieser Gedankenatome in neuerlich sichtbare Gestalten, die [...] Neuschöpfungen des eigenen Gemüts oder [...] Ideen darstellen“.³ Auf diese Weise ist es Goethe anhand der Idee der „Urpflanze“ gelungen, sich „seinen zu einer Gestalt zurückgebildeten Gedanken [...] überzeugend leibhaftig“ vorstellig zu machen.⁴ Mit anderen Worten, das begrifflich Bearbeitete, das auf unmittelbar Angeschautes zurückgeht, wird durch den wahren Naturbeobachter erneut in „sichtbare Gestalten“ (Platonische Ideen, Goethesche Urphänomene) „zurückgebildet“.

Auf Grund der besonderen »Beanlagung« und der klaren methodischen Rechenschaftslegung finde das Verhältnis von Denken und Anschauung in der Person Goethes seine exemplarische Lösung. Als echter Naturforscher kann Goethe „ohne Schauen [...] nicht denken“, und zugleich ist es „ihm nicht möglich, weiter zu schauen, ehe nicht die Gedanken sich geklärt haben“. Das Denken dient bei ihm folglich dem neuerlichen Schauen, indem es ein „Umschaffen von Begriffen zu Ideen“ leitet und leistet, und dies, indem es als „Mittelglied zwischen [sinnlicher] Anschauung und [ideeller] Anschauung“ fungiert. In dieser Funktion vermittelt das Denken zwischen „den durch unverwandtes »Hinstarren« gewonnenen Eindrücken von außen und den durch eigene Schöpferkraft neu hervorzubringenden anschaulichen Ideen“.⁵ In Anlehnung an Goethe warnt Chamberlain schließlich vor Gelehrten oder einfach vor Menschen ohne jegliches „Ideenvermögen“, weil diese wegen dieses Defizits notgedrungen »Ideen« aufstellen, „die weder in genialer Anschauungskraft geboren noch in geduldiger, anschniegender Besonnenheit gereift sind“. Solche Pseudo-gelehrten begingen damit sogar regelrecht „ein Verbrechen gegen den Menschengestalt“.⁶

¹ H.St. Chamberlain, Goethe, 325.

² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hua III/1, §§ 40, 43, 52.

³ H.St. Chamberlain, Goethe, 187 ff.

⁴ Ebenda, 104.

⁵ Ebenda, 190 f.

⁶ Ebenda, 287.

4.4 Wissenschaftlerpersönlichkeit und Wissenschaftsmethode – Goethes Sonderstellung

Die Goethedarstellung bietet Chamberlain die Gelegenheit für eine grundsätzliche, streckenweise von Antisemitismus getragene Kritik der zeitgenössischen Naturwissenschaft, ihrer Ideale und Zielsetzungen. Dabei hat er allerdings, entsprechend der Erfahrung während seines Physiologiestudiums in Genf und Wien, den mechanistischen Wissenschaftstyp des 19. Jahrhunderts im Auge. Die neuen Entwicklungen und Veränderungen, für die Naturwissenschaftler wie Einstein und Planck stehen, bleiben weitgehend unberücksichtigt. Anders bei Cassirer, der gerade sie in seinen Schriften zur Wissenschaftsgeschichte (*Erkenntnisproblem, Substanzbegriff und Funktionsbegriff*) reflektiert und in ihrer Relevanz für das philosophische Verständnis des Erkenntnisproblems diskutiert. Außerdem verliert Chamberlains Argumentation durch ein gelegentliches plumpes Rassedenken und durch akademischen Antisemitismus an Gewicht und Überzeugungskraft. So fabuliert er von Indoariern und Urgermanen, deren Weltanschauung Goethe insbesondere nahe stehe, und polemisiert gegen eine „jüdische Weltanschauung“.¹

Und dennoch, Goethes kritische Einsichten dienen bei ihm als Grundgerüst für eine konservative, die reale Entwicklung der Dinge in einigen Aspekten antizipierende Diagnose eines drohenden Versiegens der sinnstiftenden Kraft moderner Wissenschaft. Einen wichtigen Auslöser dieser Entwicklung führt er sowohl auf die sich vollziehende Abkehr von der Anschauung als auch auf das von den Naturwissenschaftlern betriebene Ersetzen lebendiger, „organischer“ Zusammenhänge durch mechanisch-technische Beziehungen zurück. Weil Chamberlain, Kind eines gerade erst zu Ende gegangenen wissenschaftsgläubigen 19. Jahrhunderts, tief davon überzeugt ist, daß das vorherrschende Wissenschaftsverständnis die Kultur der Gesellschaft entscheidend prägt, hält er Goethes Warnungen vor den Konsequenzen einer »falsch« verstandenen und betriebenen Naturwissenschaft gerade im beginnenden 20. Jahrhundert für hoch aktuell. Das findet seinen Ausdruck u.a. in der These, wonach das „Ideal der heutigen Wissenschaft [...] alle Weltanschauung in eine riesige Maschinenhalle“ verwandelt und „uns selber zu entseelten Rädern an der schönheits- und gütebaren, dummen, zwecklosen Universalmaschine“ erniedrigt.² Damit stellt er sich bewußt in die Tradition bzw. in den Mainstream der Kultur- und Technikkritiken am Beginn des Jahrhunderts, wie sie Klages, Goldstein, Simmel oder Weber formulieren.³

Die Tatsache, daß Goethe eine Wissenschaftskritik zu formulieren vermochte, die die eigene Lebens Epoche überdauerte, erklärt Chamberlain mit dessen Sonderrolle innerhalb der Naturforschung während der „Goethezeit“, also zwischen 1770 bis 1830. Diese Sonderstellung, deren Einsichten eröffnende Aktualität auch zu Chamberlains Lebzeiten nichts verloren habe, speist sich seiner Meinung nach zum einen aus Goethes originärer Persön-

¹ Ebenda, 324, 732; Zu den „Germanen“ zählt er allerdings auch Kelten und Slawen, und wendet diesen Terminus vor allem gegen die antiken „Griechen“ und „Römer“. – Siehe dazu auch St. Breuer, Die Geburt der Moderne aus dem Germanentum, Berliner Zeitung, 11. Mai 1999, 11.

² H.St. Chamberlain, Goethe, 319.

³ Einen Überblick zu dieser Tradition bietet u.a. O. Veit, Die Tragik des technischen Zeitalters. Mensch und Maschine im 19. Jahrhundert, Berlin 1935.

lichkeit im Vergleich mit dem vorherrschenden Persönlichkeitstypus des Wissenschaftlers, zum anderen aus seiner eigentümlichen architektonischen Methode für die Naturerforschung, und schließlich aus der Tatsache, daß er ein „um die Zukunft unserer Kultur Besorgter“ war. Die über seine Lebenszeit hinaus wirkende Wissenschafts- und Erkenntnis-kritik sei genau im Lichte dieser Sorge entwickelt worden.¹ Allerdings trägt die Charakterisierung Goethes Züge einer mystifizierenden Überhöhung und Enthistorisierung. So wenn behauptet wird, das Phänomen Goethe überrage alles an menschlicher Persönlichkeit, was wir kennen. Oder wenn er als der „weiseste Mensch, von dem wir Kunde haben“, zu gelten habe, mit dem sich selbst solche Heroen des Geistes wie Platon und Carlyle nicht messen können.² Die unvergleichliche Größe seines schöpferischen Geistes findet Chamberlain nicht zuletzt in dem Vermögen angelegt, sich „aus Schemen, Schranken, Gesetzen einer sinnlich und logisch festgenagelten Natur und Vorstellung“ loszulösen.³ Das so ausgezeichnete Vermögen, das sich der Veranschaulichung bedient, muß jedoch, wenn es sich bei dem Zuveranschaulichenden „um das Gebiet des denkenden Geistes“ handelt, die „gewünschte Veranschaulichung den Weg über den Verstand nehmen“ lassen.⁴

4.4.1 Kritik der Wissenschaftlerpersönlichkeiten

Der modernen Naturwissenschaft, wie sie sich in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. und im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts darstellt, fehlen nach Chamberlains Meinung sowohl die eigentümlichen, in die Zukunftweisenden methodischen Verfahren als auch die schöpferischen Gelehrtenpersönlichkeiten vom Typ eines Goethe. Und dies obwohl die Forderung beider Voraussetzungen in ihr selbst wurzelten. Wenn er deshalb bei der über-großen Mehrheit der in der Wissenschaft Tätigen nur mittelmäßige Beanlagungen aus-macht, dann wiederholt Chamberlain Vorwürfe und Einschätzungen, wie sie der sich zu-rückgesetzt fühlende Goethe seinerzeit notiert hatte.

Diese Forscher mit ihren nur mittleren Begabungen, bar jeglicher philosophischen und künstlerischen Beanlagung, seien für den beklagten Zustand einer die kulturelle Sinnstif-tung nicht mehr leistenden Wissenschaft verantwortlich. Sie schränken sich geradezu willig auf Spezialgebiete ein und gehen beim Aufstapeln von Tatsachen einseitig vor. Instinktive Kollektivitäten unter ihnen würden ein „Heer der sieghaften Mittelmäßigkeit“ entstehen lassen.⁵ Unter der Dominanz dieser Mittelmäßigen sei der Wissenschaftsbetrieb zu einer „anonymen Macht ausgewachsen“.⁶ Chamberlain rechnet, nicht ohne Hochmut, einen „großen Prozentsatz der in den Naturwissenschaften Tätigen“ zu den bloß „Halbgebil-

¹ H.St. Chamberlain, Goethe, 317.

² Ebenda, 581.

³ Ebenda, 475.

⁴ Ebenda, 481.

⁵ Ebenda, 261.

⁶ Ebenda, 398.

deten“.¹ Sich auf Goethe berufend, prangert er die faktische Macht der Mehrheitsauffassung, wie sie auch in den wissenschaftlichen Gemeinschaften existiert und wirkt, als eine in der Regel bornierte, unschöpferische Auffassung an.

Ein Gegengewicht zu diesen »Mißständen« sei allein im „Prinzip des genialen Schöpferischen“ gegeben, welches „die Wissenschaft als Kunst“ denken und praktizieren lasse. Jedoch erheben sich nur wenige „auserlesene Geister“, wie Kirchhoff und Uexküll, im Sinne dieses Prinzips über der Masse der Gelehrten, die tief unten „in d[en] emsigen Faktoreien des mußelosen Wissenschaftsgetriebes“ tätig sind.² Seine Verehrung für Johannes von Uexküll, mit dem er sich auch in der Würdigung der Anschauung einig weiß, bezeugt Chamberlain ebenfalls in den 1919 veröffentlichten *Lebenswegen*.³ Außerdem sind es die „Anschauungsgenies“, wie Goethe eines war, von denen die moderne Wissenschaft viel mehr brauche. Doch die „professorale Fachgilde“ betreibe unter Aufgabe der Freiheit des Forschens nahezu ausschließlich empirische Tatsachenforschung und weise jegliche ideelle Anschauung oder Ideenschau weit von sich. Damit bleibe ihr allein der „dumm-zufällige Weg empirischen Herumtastens“, den bereits Goethe mit harschen Worten gegeißelt hatte.⁴

Mit diesem glaubt sich Chamberlain außerdem in der Einsicht einig, daß der wahre, geniale Wissenschaftler das Recht hat, bei der Naturbetrachtung schöpferisch-künstlerisch vorzugehen. Dies erlaubt ihm, „die gefährdete Kultur aus den Klauen der »atomistischen Beschränktheit« zu erretten“.⁵ Für dieses „Recht des Genies“ müsse allerdings zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Naturforschung immer noch gekämpft werden. Ziel, Methode und sittlichen Zweck der wahren Naturbeobachtung bestehe nämlich im Bestreben des Genies, einer kongenialen Natur kongenial entgegenzutreten. Die Phänomene der lebendigen Natur bedürfen einer besonderen Zugangsweise, einer lebendigen Teilnahme, wofür der Mensch in sich das entsprechende Organ im weitesten Sinne erst auszubilden hat. Auf diesen Sachverhalt hat in der Tat Goethe immer wieder aufmerksam gemacht.⁶ Das von ihm in dem Zusammenhang geforderte „höhere Anschauen“ bedürfe des künstlerisch-schöpferischen Genies, um „nicht allein Technik und Tatsachenkram, sondern Kultur des Geistes und des Herzens“ zu bewirken.⁷

Weil sich Goethe beim Naturbeobachten solche weitreichenden und übergeordneten Ziele setzte, hält ihn Chamberlain dem Durchschnittsgelehrten nicht nur in methodischer, sondern auch in sittlicher Hinsicht für überlegen. Er sah ein und denselben „Stoff“ der Forschung nicht nur mit ganz anderen Augen als seine weniger begabten Fachkollegen, sondern er teilte mit ihnen zudem weder Ziel noch sittliche Triebfedern der Forschung.⁸ Goethes Verhalten der Natur gegenüber weiche „nicht bloß im Einzelnen, sondern durch-

¹ Ebenda, 299.

² Ebenda, 361.

³ H.St. Chamberlain, *Lebenswege meines Denkens*, 63 ff.

⁴ H.St. Chamberlain, *Goethe*, 389.

⁵ Ebenda, 263.

⁶ F. Kümmel, *Zur Rezeption von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften*, 226.

⁷ H.St. Chamberlain, *Goethe* Ebenda, 264.

⁸ Ebenda, 256.

weg von demjenigen unserer [damaligen wie gegenwärtigen – C.M.] Naturforschung“ ab.¹ Wenn Chamberlain über Goethes Distanz zu vielen Universitätsprofessoren seiner Zeit reflektiert, dann läßt er durchaus Zustimmung durchblicken.

Was Goethe außer dem künstlerisch-schöpferischen und organologischen Herangehen an die Natur noch aus der damaligen Naturforschung heraushebt, sei die Einsicht, daß es die Naturwissenschaft mit „Lebensgestalten“ zu tun hat, weshalb sie die »Bezüge« des Lebens bis in ihre Begrifflichkeit hinein aufnehmen muß.² Worte und Begriffe müßten wieder, wie ursprünglich in der griechischen Sprache, „unverfälscht“ als verstehbare „lebendige Gebilde“ aufgenommen werden, die in Einheit mit dem Denken stehen. Mit dem rein mechanischen, leblosen Naturbegriff,³ der in der lateinisierten Naturwissenschaft als alleiniger Erkenntnisgegenstand gelte, wisse Goethe deshalb nichts anzufangen. Seine Weltanschauung unterscheide sich fundamental durch ihren Lebensbezug von der „Weltanschauung unserer exakten Wissenschaft“. Das wird deutlich, wenn er Gestaltlosigkeit und gestaltetes Leben streng unterscheidet. Die „Gestalt“ des Lebens hat nämlich den methodischen Ausgangs- und Zielpunkt des „Gesetzes“ für Totes, Gestaltloses ersetzt. Obwohl ihm darin inzwischen so außerordentliche Forscher wie Kirchhoff und Uexküll zustimmten, spiele die der Gestalt verpflichtete Auffassung in den „emsigen Faktoreien des mußelosen Wissenschaftsgetriebes“ keine bestimmende Rolle.⁴

Chamberlain wendet sich folglich gegen das „Grunddogma der modernen Wissenschaft“, welches das Gestaltete aus dem Gestaltlosen, das Leben aus dem Leblosen hervorgehen läßt.⁵ Das schließt, wie schon bei Dilthey, die Absage gegen ein Übertragen der Methode der Mechanik (Physik) auf das Leben (Biologie) und das Geschichtliche ein. Gegen das methodische Verfahren Goethes, die Anschauung des Lebendigen auf die anorganische Natur zu übertragen, hat er jedoch nichts einzuwenden, im Gegenteil. Immer dann, wenn wir „auch in der anorganischen Natur“ Gestalten anstatt Gesetze erblicken, kommen wir einer rein ideellen Forderung Goethes nach.⁶ Und nicht zuletzt äußere sich die Sonderrolle, die Goethe im wissenschaftlichen Leben spielte, noch darin, daß er nie fremdbestimmt, nie unter dem Zwang einer Logik äußerer Sachverhalte handelt und erkennt. Es ist vielmehr stets ein „lebendiger innerer Drang [...], was Goethe zu der Befassung mit Geschäften antreibt“.⁷ Deshalb war es ihm möglich, die Erneuerung der Kultur regelrecht vorzuleben, wobei sich die innere Lebensform seiner Persönlichkeit nicht nur in der Dichtung, sondern auch in der Naturbetrachtung exemplarisch bewährt hat.

¹ Ebenda, 260.

² Ebenda, 267.

³ Die lateinische Wiedergabe des griechischen Ausdrucks für »Natur« (*physis*) – *natura* – lasse die ursprünglich zusammengehörenden Bedeutungen Leben/Psyche und Denken/Logos/Lebloses nach und nach auseinandertreten. – Ebenda, 271 ff.

⁴ Ebenda, 360 ff.

⁵ „Einzig diejenige Forschung, deren Ausgangspunkt die »Gestalt« ist, hat die Fähigkeit, den Phänomenen des Lebens gerecht zu werden.“ – Ebenda 360.

⁶ Ebenda, 384.

⁷ Ebenda, 206.

4.4.2 Mathematisch-mechanische und architektonische Methode

An der zeitgenössischen, dem Paradigma der Mechanik zugerechneten Wissenschaft und ihren Methoden hebt Chamberlain, in Anlehnung an Goethe, ihren Formalismus, das Reduzieren auf die quantitative Seite der Wirklichkeit, das Bemessen und Berechnen als Weltverhalten sowie das analytische Zerlegen der lebendig-organischen Natur als kritikwürdige Merkmale hervor. Der in echtem Sinne wissenschaftlich tätige Mensch dürfe nämlich nicht in erster Linie Buch führen und berechnen, beobachten und verketten, sondern müsse, wie der Künstler, selbstherrlich schaffen und gestalten. Dagegen suche der gewöhnliche Naturwissenschaftler nach einem möglichst allgemeinen und einfachen Gesetz für maximal viele Tatsachen, gehe also exakt und empirisch vor.¹ Deshalb weist Chamberlain sowohl die daraus resultierende »exakte« Wissenschaft als auch die „ihr allernächst verschwisterte Technik“ als Faktoren für eine kulturelle und geistige Sinnstiftung zurück, weil diese einer viel zu weitgehenden Spezialisierung verfallen seien.²

Damit stimmt er der Analyse Goethes zu, wonach die sich der mathematischen Methode bedienende Naturforschung rein formal und abstrakt vorgeht. Außerdem macht er sich dessen Behauptung zu eigen, daß ein solches Weltverhalten dem der Anschaulichkeit bedürftenden Wesen des Menschen nicht angemessen ist: „Nirgends enthüllt sich das rein abstrakte Wesen unserer exakten Wissenschaft deutlicher als gerade hier. Der eigentliche Geist des Menschen, dessen Nahrung einzig aus sinnlichen Vorstellen besteht, geht leer aus: es ist nichts zu sehen, nichts zu denken, [...] aber – die Rechnung stimmt“.³ Selbst die modernen „Wissenschaften des Lebens“ gingen unweigerlich diesen verhängnisvollen Weg, wenn sie „Leben“ mechanisch deuten und in mathematischen Formeln zu fassen suchen.⁴

Wenn Goethe allerdings, in Leibnizscher Tradition stehend, „mit unmißverständlicher Deutlichkeit der mathematische Begriff einer Funktion“ vorschwebt, dann zielt dies demgegenüber auf eine alternative Auffassung von der Rolle der Mathematik als „ethisch-ästhetischer“ Methode.⁵ Weil jedoch die „exakte“, mathematisch gestützte Naturwissenschaft keine andere Methode als die mechanische hat und haben kann, müsse die „Gesamtheit der strebenden, hoffenden, denkenden, leidenden Menschheit“ endlich aus dem Irrtum erwachen, „die exakte, mathematische, »philisterhafte« Wissenschaft der Natur befördere Kultur, während sie diese in Wirklichkeit notwendig zerstört“. Die herrschende Suprematie der »exakten« Naturwissenschaft habe ein Ende zu finden. Sie hat ihre Rolle als ein mit „bestimmt beschränkter Geltung“ ausgestattetes Glied des Ganzen zu spielen und diesem Ganzen zu dienen, das nach „höheren Prinzipien organisiert ist, als die [exakte – C.M.] Wissenschaft sie zu geben vermag“.⁶

Dieser stellt Chamberlain nun die »wahre« Wissenschaft gegenüber, die allerdings auf der »exakten« fußt. Der »wahre« Wissenschaftler, wie ihn Platon und Goethe repräsentie-

¹ Ebenda, 257.

² Ebenda, 260, 263.

³ Ebenda, 342.

⁴ Ebenda, 300.

⁵ Ebenda, 638.

⁶ Ebenda, 301.

ren, schaut nämlich die mannigfaltigen Tatsachen zu Ganzheit und Einheit zusammen. Er schafft und gestaltet auf die Weise analog dem Künstler und dennoch anders als dieser. Die „Kunst“ der Wissenschaft bestehe nämlich darin, „im Einzelnen das Ganze“, im Besonderen das Allgemeine erkennen zu lernen.¹ Deshalb ringe Goethe um „die Überwindung der Tatsachenfülle durch ihre vollkommene Umwandlung in erschaute Einheit der Gestalt“.² Obwohl dieser für Chamberlain ein bedeutender „Naturforscher vom Fach“ ist, will er mit der Bezeichnung „Naturerforscher“ das Besondere an Goethes Herangehen an die Natur deutlich machen.³ Damit werde unterstrichen, daß Goethes Arbeitsmethode „eine andere [ist] als die unter exakten Wissenschaftlern; es ist nicht die mathematisch-mechanische, sondern die architektonische; aber es ist Methode, und zwar eine in exakter Empirie fußende Methode“.⁴

Der gewöhnliche Physiker, dessen exakte Naturforschung auf der abstrakten mathematisch-mechanischen Methode beruht, finde bei seinen Experimenten allein dasjenige bestätigt, „was er vorausgesetzt hat“. Demgegenüber besteht der Vorzug von Goethes Methode darin, „stets auf der Lauer zu bleiben, offenen Sinnes“ zu sein, um wirklich Neues zu erschauen.⁵ Auf dem damit eröffneten methodischen Weg zur Natur, auf dem man »sich vor der Abstraktion fürchtet«, gehe „die Naturerkenntnis »unmittelbar ins Leben« über.“⁶ Chamberlain teilt also mit Goethe die Forderung nach Fruchtbarkeit und Lebensbedeutung »wahren« Wissens. Ein solches laufe eben nicht „auf lauter Berechnungen hinaus, welche einzig der mathematische Fachmann versteht“. Als echte Wahrheit oder wahre Erkenntnis hat vielmehr allein dasjenige zu gelten, „was auf allen Gebieten des Lebens Bedeutung besitzt, was den Sinn schärft und den Geist nährt“.⁷

Bei der Aufklärung des Lebens leiste die mathematisch-mechanische Formel nur wenig, Goethes architektonische Idee der „Gestalt“ jedoch sehr viel. Deshalb legt Chamberlain den Gelehrten ein methodisches Umlernen nahe. Ihnen wird „ein Sehenlernen“ anempfohlen, „das zugleich ein Denkenlernen und ein Tunlernen ist“. Allerdings dämpft er sofort wieder die Erwartungen an den Erfolg eines solchen Umlernens, sei doch Goethes Methode ausschließlich „allen Höherbeanlagten“ zugemessen.⁸ Folglich werden sich auch in Zukunft die vielen „unbeanlagten“ Naturforscher (die „Mechaniker“) und die wenigen „Höherbeanlagten“ (die „Architekten“) weiter gegenüberstehen.⁹

Insbesondere „uns abstrakten, anschauungsarmen Menschen“ des 20. Jahrhunderts bereitet die „architektonische“ Methode Goethes bei ihrer Handhabung keine geringen Schwierigkeiten. Diese treten u.a. immer dann auf, wenn wir mit Worten dasjenige unmittelbar ausdrücken wollen, was wir mitzuteilen haben.¹⁰ Mit dieser Feststellung berührt

¹ Ebenda, 258.

² Ebenda, 257.

³ Ebenda, 268 ff.

⁴ Ebenda, 296.

⁵ Ebenda, 352.

⁶ Ebenda, 343.

⁷ Ebenda, 344.

⁸ Ebenda, 362.

⁹ Ebenda, 372 ff.

¹⁰ Ebenda, 352 ff.

Chamberlain ein wichtiges Thema, aus dem die Lebensphilosophen grundsätzliche Schranken des begrifflichen Denkens ableiten. In der Regel versprechen sie, die Schwierigkeit durch die Methode der „inneren Erfahrung“ (Dilthey) oder der „Intuition“ (Bergson) einer erkenntnistheoretischen Lösung nahezubringen. Selbstverständlich spielt das Problem der nicht völlig zu erzielenden Deckungsgleichheit von Erlebtem und in Begriffe Gefaßtem, von Bedeutung und logisch-sprachlichem Ausdruck auch in den anderen philosophischen Richtungen eine große Rolle.

Die lebendige Natur, das gestaltete Leben, das Bewegliche und das organisch Organisierte lasse sich eben nicht unmittelbar durch Worte „festnageln“. Um all dies deckungsgleich auszusprechen, müßten wir eine neue Sprache erfinden, die ebenso beweglich und lebendig wäre wie das erlebte, angeschaute Auszusagende selbst. Der neuen Sprache müßte ein Schauen vorhergehen, welches das Erschaute als lebendig, beweglich und werdend erfaßt. In einem zweiten Schritt hätte sie das Erschaute in Gedanken zu fassen, und zuletzt wäre das In-Gedanken-Gefaßte „in Ideen menschenmäßig und anschaulich wiederzugebären“.¹ Chamberlain kommt aber zu dem wohl begründeten Schluß, daß uns Menschen nur unsere alte, diese Bewegung und Lebendigkeit immer wieder unterbrechende Sprache zur Verfügung steht.

Obwohl die architektonische Methode auf der mathematisch-mechanischen Wissenschaft fußt, ist sie als eine grundsätzliche Alternative im Weltverhalten zu verstehen bzw. zu handhaben. Wegen ihrer methodisch begründeten Eigenart dürfen folglich die Farbenlehre und die Lehre von der Metamorphose der Pflanzen und Tiere, die Goethe mit Hilfe seiner architektonischen Methode entwarf, nicht einfach in den exakten Wissenschaften verankert und an deren Kriterien mehr oder weniger wohlwollend gemessen werden. Ein solches Vorgehen nennt Chamberlain „die neueste Taktik des Unverstandes“ Goethe betreffend. Gegenüber einer solchen »falschen« Gleichsetzung alternativer Methoden und Theorien erweise sich Goethes „»Art[,] die Gegenstände der Natur anzusehen und zu behandeln«“, vielmehr immer nachdrücklicher als eine Methode, die zur zeitgenössischen und zur modernen Fachwissenschaft in Opposition steht und ihr in mancher Hinsicht sogar überlegen ist.

Als Beispiel für diese Opposition führt Chamberlain den zwischen den Farbenlehren Newtons und Goethes bzw. ihren Anhängern ausgetragenen heftigen Streit an. Die mathematische Wahrheit Newtons stehe mit der lebensbedeutsamen Wahrheit Goethes in einem Widerspruch. Beide Theorien beruhten auf „radikal verschiedenen Methoden“, auf der mathematisch-mechanischen bzw. der architektonischen, und auf völlig unterschiedlichen Zielsetzungen. „Farbe“ und „Gestalt“ als zentrale Begriffe in Goethes Farbentheorie finden sich „aus unserer exakten Wissenschaft verbannt“. Sie spielen aber in den »nicht-exakten« Wissenschaften (Biologie) und in der Philosophie eine große Rolle.² Mit anderen Worten, Goethes Erkenntnismethode wird hier als philosophisch relevante Auffassung gedeutet, die sich nicht auf eine einzelwissenschaftliche Behandlungsweise reduzieren läßt. Selbstverständlich können und sollen ihre Resultate mit denen der mathematisch orientierten Fachwissenschaften verglichen werden.

¹ Ebenda, 358.

² Ebenda, 350.

Die von Goethe erhobene platonische Forderung nach architektonischer „Zusammenschau“ der Mannigfaltigkeit zu Gesamtheit und Einheit¹ zieht für Chamberlain aber nicht zwangsläufig die Konsequenz nach sich, der „exakten Wissenschaft“ mit grundsätzlicher Geringschätzung gegenüberzutreten.² Vielmehr handele es sich um ein Einschränken ihrer Ansprüche auf den ihr eigentümlichen Nutzens- und Geltungskreis, um sie von Grenzüberschreitungen abzuhalten. Die damit erstrebte neue Gewichtung von Bedeutung und Geltung exakter, mechanisch-mathematischer Methoden und ihrer Erkenntnisse führt den Naturforscher Chamberlain nicht in die Versuchung, sie deshalb in Acht und Bann zu tun. Derartige Tendenzen deutet er vielmehr als eine historische Grenze in Goethes Wissenschaftsverständnis, die sich auch auf dessen Haltung zur Mathematik auswirkte. So habe Goethe „die Eigenart und die Berechtigung des exakt-mechanischen Standpunktes [...] nie recht eigentlich eingesehen und anerkannt“, was zur „Ursache endloser Verwirrung [wurde], die noch heute nachwirkt“.³ Obwohl die Mathematik als solche nicht Kultur bzw. kulturellen Sinn konstituiert, hält Chamberlain ohne Zweifel die mathematisch-mechanische Methode für ein wichtiges wissenschaftliches Verfahren: „An diesem Punkte hat Goethe geirrt“ und das „gegen sein besseres Wissen“. Er hätte sich besser darauf beschränkt, „auf die große Gefahr aufmerksam“ zu machen, die „aller Geisteskultur erwächst, sobald diese Methode die ihr gewiesenen praktischen Grenzen übersteigt, wie dies heute auf allen Gebieten geschieht“.⁴

Die geniale architektonische Methode Goethes schmälere Rolle und Leistung der mathematisch-mechanischen Arbeitsweise schon deshalb nicht, weil sich in den bloß »technischen« Ideen der Naturwissenschaft (z.B. in Newtons Idee der Anziehung zweier Körper) auch „Geisteswahrheit“ und nicht nur „Naturwahrheit“ verkörpere. Sonst wäre sie nämlich „für uns Menschen unverständlich und daher bedeutungslos“. Leistung wie Grenze einer „erfolgreichen empirischen Wissenschaft“ sieht Chamberlain in ihrer Erkenntnisfunktion aufscheinen: Sie macht „allein die formellen Ansprüche des Menschengesistes geltend“ und verzichtet dabei auf alle anderen Ansprüche.⁵ Die Nichtbeachtung dieser Einschränkung und die Suprematie der exakten Wissenschaft im Bewußtsein und Handeln der Gelehrten lassen dasjenige, „was Vorstellbarkeit, geistige Bedeutung, Lebenswert, Gemütsnahrung“ besitzt, trotz allen Wissensfortschrittes ins „Ungeheure“ immer mehr gegen Null tendieren. Damit formuliert Chamberlain eine Kritik am naturwissenschaftlichen Denken seiner Zeit, der sich u.a. auch Klages und seine Anhänger anschließen.⁶ Genau dieser an der exakten Wissenschaft kritisierten Tendenz arbeite aber Goethes architektonische Methode entgegen. Und dies tut sie, indem sie den Geist nicht durch technische Ideen vereinseitigt und sinnentleert, sondern „durch architektonische, Sinnlichkeit und Phantasie befruchten-

¹ R. Mehring, Pathos der »Zusammenschau«: Annäherung an Cassirers Philosophiebegriff, in: E. Rudolph (Hrsg.), Cassirers Weg zur Philosophie der Politik (Cassirer-Forschungen 5), Hamburg 1999, 64 ff.

² H.St. Chamberlain, Goethe, 261. „Nichts, was wir Menschen zu wissen imstande sind, ist gewisser als die Berechtigung der mechanischen Naturforschung.“ – Ebenda, 320.

³ Ebenda, 319.

⁴ Ebenda, 320.

⁵ Ebenda, 321.

⁶ F. Tenigl, Ludwig Klages. Vorträge und Aufsätze zu seiner Philosophie und Seelenkunde, Bonn 1997, 31 ff.

de Ideen“ seine eigene Wahrheit in der Naturbetrachtung verkörpern läßt. Eine für die kulturelle Sinnstiftung entscheidende Konsequenz von Goethes „architektonischer“ Methode sieht Chamberlain denn auch darin, daß „die erfahrene Natur [...] wieder in den Sehwinkel des normalen Menschen“ fällt, wodurch „dieses nach und nach armselig abstrakt gewordene Wesen wieder sehen, hören, genießen“ lernt.¹

4.4.3 Objektivismus und Anschauungslosigkeit – Goethes Antizipation einer Lösung

Wie bereits Goethe macht auch Chamberlain der vorherrschenden Naturbeobachtung den Vorwurf, dem Erkenntnissubjekt zu mißtrauen und sich einseitig auf das Objekt zu orientieren. Der naturwissenschaftliche Objektivismus entleere das Erkenntnissubjekt jeglicher Bedeutung, indem er den Maßstab des Erkennens und Wertens in die Sachen bzw. Objekte verlegt. So ist das Subjekt „mit seinen Forderungen und Rechten, vor allem mit der einzigen Würde seiner grenzenlosen Gestalt dem chaotischen, uferlosen Objekt unentrinnbar ver[fallen]“.² Der „vorgebliche Siegeslauf“ des »objektiven Wissens« lasse in der zeitgenössischen Kultur „eine Nacht der allgemeinen, starrkrampfartigen Ungewißheit und Urteilslosigkeit“ anbrechen.³ Das Wissen wird so „immer fragmentarischer und inhaltsleerer“. Das benannte Symptom der „Ungewißheit und Urteilslosigkeit“ rein objektiven Wissens scheint auf vergleichbare Weise auch in der phänomenologischen Krisisdiagnose auf. Diese macht als Folge von Naturalismus und Objektivismus im wissenschaftlichen und philosophischen Denken eine „geistige Not“ aus, die sich in Skeptizismus, Relativismus und Beliebigkeit offenbart.⁴

Die Objektfixierung der modernen Naturwissenschaft findet zudem ihr Pendant in ihrer sensualistisch-empiristischen Auffassung der Anschauung. Indem sie sich jeglicher „höheren“, ideellen Schauung versagt, leiste sie in der Konsequenz nicht nur der Verarmung und Vereinseitigung des Sinnlichen und Konkreten Vorschub, sondern führe schließlich auch zur Abstraktheit, Unfaßlichkeit und Unbegreiflichkeit des Erkannten. Der als entscheidender Kritikpunkt an der modernen exakten Wissenschaft vorgetragene Verweis auf eine zunehmende Unfaßlichkeit und Unbegreiflichkeit von Theorien und Ergebnissen geschieht unter Bezug und Berufung auf entsprechende Aussagen bei Goethe. Chamberlain verknüpft dies mit einer Kritik am Objektivismus der exakten Wissenschaft. Die hierbei entwickelte Argumentation berührt sich mit derjenigen, die Husserls Phänomenologie formuliert.⁵ Die auf Anschauungslosigkeit fußende Unbegreiflichkeit von Erkenntnissen und Theorien hängt eben mit der „wachsenden Abstraktion in dem Vorgehen der

¹ H.St. Chamberlain, Goethe, 313.

² Ebenda, 305.

³ Ebenda, 306.

⁴ E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft [1911], in: Ders., Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Hua XXV, Dordrecht, Boston, Lancaster 1987, 56.

⁵ Auch für Husserl läßt die naturalistische und objektivistische Einstellung entscheidende erkenntnistheoretische Fragen „zum Rätsel“ werden (ebenda, 15). In ihr finden gemäß Husserl die Fragen danach, „wie Gegebenheiten der Erfahrung zu objektiver Bestimmung kommen und welchen Sinn »Objektivität« und »Bestimmung der Objektivität« haben“, keine Antworten. – Ebenda, 26.

Wissenschaft zusammen“. Dieses Vorgehen wiederum resultiere aus der objektivistischen Ausrichtung der Wissenschaft: „Das eine folgt aus dem anderen, die Unbegreiflichkeit aus der einseitigen Objektivität“.¹

Und die Unbegreiflichkeit wissenschaftlicher Aussagen zieht, da folgt Chamberlain erneut Goethe, bedrohliche Folgen für die ganze Gesellschaft nach sich. „Sobald nämlich Wissenschaft auch für den denkfähigen, gebildeten Laien »unbegreiflich« geworden ist, [...] da hat sie jeden geistbildenden und geistrichtenden Wert verloren.“ Es ist wohl nur aus dem Kontext des wissenschaftsgläubigen 18. und 19. Jahrhunderts zu verstehen, daß beide kulturkritischen Denker der Wirkung des Wissens auf den gebildeten Laien eine solchermaßen fundamentale kultur- und sinnstiftende Funktion zuschreiben. Unanschaulichkeit und Unzugänglichkeit moderner naturwissenschaftlicher Theorien haben diese erwartete Wirkung scheinbar neutralisiert. Nunmehr wissen und verstehen allein noch die „Techniker“ und Spezialisten, wie die Ergebnisse der Naturwissenschaft zustande kommen.

Und dieses spezielle unanschauliche Wissen und Verstehen ist nach Chamberlains Auffassung inzwischen sogar „unmittelbar“ geworden. Keinerlei Popularisierung vermag das Problem aufzulösen, weil auch bei ihr „der Geist [...] leer aus[geht]“.² Ohne „geistbildenden und geistrichtenden Wert“ trage die Wissenschaft jedoch nichts mehr, oder nur noch wenig, zur Kultur des Menschen bei. Trotz all dieser gefährlichen Folgen der objektivistischen Einstellung, aus denen ein Großteil der Unbegreiflichkeit des Wissens resultiert, dürfe sich der Wissenschaftler aber auch nicht an das Subjekt verlieren, ende dies doch in Mystik und Obskurantismus. Eine nur „subjektiv gedachte Naturerkenntnis“ muß also ebenso vermieden werden wie der „Wahn des objektiven Wissens“.³

Um dem Objektivismus als dem letzten Grund der beschriebenen Misere entrinnen zu können, empfiehlt Chamberlain unter Berufung auf Goethe den Naturforschern eine kleine „Verschiebung des Standpunktes“. Von einer solchen „Verschiebung“ hänge „die ganze Zukunft der Geisteskultur“ ab.⁴ Eine wahrhaft wissenschaftliche Untersuchung habe nämlich aus der Mittelposition zwischen Naturobjekt und Erkenntnissubjekt herausgeführt zu werden.⁵ Die von Goethe angeregte methodische Mittelstellung, die einen „Ort lebendigen Anschauens“ einnimmt, der „weder subjektiv noch objektiv“ ist, hat außer Chamberlain auch andere Lebensphilosophen beeindruckt.⁶ Eine ähnliche Deutung verfolgt zudem die Studie Breithaupts, der Goethe eine Lehre der Wahrnehmung erscheinender Gegenstände zuschreibt, die als ursprüngliches, vorgängiges »Drittes«, Mediales alle Trennungen und Gegensätze erst möglich macht.⁷ Weil der Subjekt-Objekt-Gegensatz als unbestimmte Struktur bereits dem Wahrnehmen innewohne, habe Goethe insbesondere in seinen naturwissenschaftlichen Studien das Konzept eines »Dritten« als »Erstes« entwickelt, das sich im Wahrnehmungsprozeß als Beziehung zwischen Einzelem und Allgemeinem, als ein

¹ H.St. Chamberlain, Goethe, 300.

² Ebenda, 300.

³ Ebenda, 306.

⁴ Ebenda, 302.

⁵ Ebenda, 298.

⁶ F. Kümmel, Zur Rezeption von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften, 230.

⁷ F. Breithaupt, Jenseits der Bilder. Goethes Politik der Wahrnehmung, Freiburg 2000, 16.

»Zwischen« entfaltet.¹ Dabei fallen dann die Grenzen zwischen Objektivem (Gegenstand) und Subjektivem (Wahrnehmung): Es kann „das eine nur [sein], indem es auch das andere ist“.²

Für Chamberlain dominieren subjektive oder objektive Einstellung ganze historische Zeitalter. Spenglers Gedanken von den organischen Kulturkreisen antizipierend, läßt er auf ein vernunftbejahendes, subjektorientiertes „antikes Zeitalter“ ein vernunftabweisendes, objektorientiertes „germanisches Zeitalter“ folgen. Jedes Zeitalter habe sein eigenes Wissenschaftsverständnis hervorgebracht. Wenn er es für möglich hält, daß sich die »germanische« Auffassung auch „mancher Nichtgermane“ aneignen mag, ebenso wie die „hellenische« Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur“ bei den »Germanen« „noch nachwirkt und bisweilen spontan vorkommt“,³ dann wird ein eher lockerer Zusammenhang zwischen den Zeitaltern und den in ihnen lebenden, die Natur erkennenden Individuen sichtbar.

Der subjektive Standpunkt der „Hellenen“ neige zwar zu vorschnellen Verallgemeinerungen, bringe jedoch die moderne Wissenschaftssprache hervor. Ihm steht, scheinbar unvermittelbar, der auf Beobachten, Sammeln, Experimentieren zielende, Instrumente erfindende objektive Standpunkt der »Germanen« gegenüber. Der lasse den Forscher mit Zahlen und Abstraktionen ohne Bezug zum Menschen als letztem Maß hantieren, weshalb sich unter diesen Zahlen und Abstraktionen „keiner [...] etwas vorzustellen“ vermag.⁴ Beide einseitigen Standpunkte könnten und müßten jedoch nur etwas aufeinander zu, zur Mitte hin verschoben werden, um ihre negativen Folgen zu vermeiden. Chamberlain strebt damit eine Art Synthese aus Subjekt- und Objektorientierung an. An eine idealistische Wendung zum transzendentalen Subjektstandpunkt einer rein konstitutiven transzendentalen Subjektivität, wie sie Husserl nach 1907 vollzieht, ist bei ihm allerdings nicht gedacht.

Erfolge die Naturbeobachtung erst einmal aus der Mittelposition zwischen Objekt und Subjekt heraus, dann kehrt das den fatalen Prozeß des Entanschaulichens und Unfaßlichmachens um. Denn nun werde „das Objekt dem Subjekt und das Subjekt dem Objekt sich genau an passen“.⁵ Goethe selbst habe vorgemacht, wie auf diese Weise das Eine vom Anderen aus zu betrachten und zu bestimmen ist. Einen solchen Mittelstandpunkt nimmt er insbesondere in seiner *Farbenlehre* ein.⁶ Die Frage des durch die Naturforscher einzunehmenden mittleren Standpunktes zwischen Subjekt und Objekt ist für Chamberlain kein bloßes Erkenntnisproblem, sondern er erwartet davon, zumindest im „Keim“, die Erneuerung von Kultur und Wissenschaft. Aber selbst dann, wenn eine derartige Erneuerung wirklich einsetzt, werde das zukünftige „neue Kulturideal“, die „Kultur des Geistes und des Herzens“, „noch Jahrhunderte“ für sein volles Inkrafttreten benötigen.⁷

¹ Ebenda, 70 ff.

² Ebenda, 84.

³ H.St. Chamberlain, Goethe, 285.

⁴ Ebenda, 304.

⁵ Ebenda, 307.

⁶ Ebenda, 336.

⁷ Ebenda, 264, 578.

Die Skepsis, die Goethe gegenüber technischen bzw. „künstlichen“ Hilfs- und Erkenntnisinstrumenten zum Ausdruck gebracht hat, behandelt Chamberlain mit viel Verständnis. Setzten diese Instrumente doch bei einseitiger Objektfixierung den „äußeren Sinn [...] mit der inneren Urteilsfähigkeit außer Gleichgewicht“.¹ Diese Skepsis dürfe als Beleg dafür gewertet werden, daß Goethe die verhängnisvolle Tendenz der objektivistischen Einstellung, das Erkenntnissubjekt aus der Naturforschung auszuschalten, klar bemerkt hatte. Eben deshalb will er uns „vor dem Sturz in [den] Höllenschlund [...] retten; er tut es, indem er uns wieder auf den Maßstab – den verlorenen Maßstab – des dem Menschen Angemessenen aufmerksam macht“.²

Zudem erweise der mittlere Standpunkt des Denkens *und* Schauens auch in der Frage einer methodischen „Entgegensetzung von Erfahrung und Idee“ seine Überlegenheit.³ Diese Frage, die „Kernfrage aller Naturforschung“ wie „aller Philosophie“, löst Goethe im Geiste der Ideentheorie Platons, was ihn zum „Platon unseres Zeitalters“ macht.⁴ Er werde „der Natur wie dem Menscheng Geist, dem Anschauen wie dem Denken“ deshalb so wunderbar gerecht, weil er sich bei der Naturbeobachtung genau in der Mitte zwischen Idee und Erscheinung, zwischen „rein ideeller architektonischer Naturbetrachtung“ und „exakter mechanischer Wissenschaft“ positioniert.⁵

4.4.4 Aktualität von Goethes Warnung und Vision

Das eigentliche Verdienst Goethes sieht Chamberlain darin, „uns überhaupt auf die Beschränkung und Gefahren der noch so erfolgreichen mathematisch-mechanischen Methode aufmerksam“ gemacht zu haben.⁶ Selbst im 20. Jahrhundert haben nämlich die Menschen „die diktatorisch gebietende Beschränkung“, die dieser speziellen Wissenschaftsmethode auferlegt ist, und in der letztlich „ihre unerhörte Leistungsfähigkeit wurzelt, aus den Augen verloren“. Ihre Alleinherrschaft innerhalb der wissenschaftlichen Welterkenntnis vernichte jedoch vieles von demjenigen, „ohne das es nicht wert ist[,] Mensch zu sein.“ Deshalb stehen die Menschen im 20. Jahrhundert in der Pflicht, den von Goethe begonnenen „Kampf um die Geisteskultur“ erneut aufzunehmen und fortzusetzen.

Dieser „Kampf“ bezwecke keineswegs, die „exakte“ Mechanik aus der Gesamtwissenschaft zu vertreiben. Vielmehr soll er „das Daseinsrecht anderer Weltanschauungen neben der mechanischen“ begründen und garantieren, und dies besonders für die sozialen, politischen, religiösen Gebiete des Lebens. Eine solche alternative Weltanschauung, die aus dem Leben schöpft und dem Leben angemessener ist, finde sich bei Goethe. Und das Kernstück dieser Weltanschauung bilde die architektonische Erkenntnismethode. Obwohl viele

¹ Ebenda, 304.

² Ebenda, 305.

³ Ebenda, 318.

⁴ Ebenda, 309 f., 313.

⁵ Ebenda, 373, 379.

⁶ Ebenda, 396.

Naturwissenschaftler durchaus Sympathie für den Naturforscher Goethe gezeigt haben und weiterhin zeigen, sind „das vollkommen Neue an seiner Methode der Naturforschung“ und der von ihr ausgehende entscheidende Impuls zur Rettung der Geisteskultur „von dieser Seite [niemals – C.M.] begriffen, geschweige gewürdigt“ worden.¹ Weder von Naturforschern noch von verständnislosen Goethebiographen sei z.B. bei der Besprechung der Farbenlehre erkannt worden, daß es sich dabei nicht so sehr um eine weitere wissenschaftliche Theorie, als vielmehr „um eine unmechanische und antiatomistische Auffassung der Natur handelt“. Es müsse endlich zur Kenntnis genommen werden, daß das Bemühen, „Goethes Leistung nur mit der Elle des exakten Forschers messen zu wollen, [...] offenbar sinnwidrig“ ist.² Auch Mandelkow gelangt zu dem Schluß, daß die exakte Wissenschaft für dasjenige, was Goethe bezweckte, leider keinerlei Organ und folglich kein Verständnis besitzt. Ausnahmen wie Heisenberg bestätigen eher diese Regel.³

Chamberlain anempfiehlt Goethes Art des Sehens zwar „einem künftigen Menschengeschlecht“, da man es vom jetzigen Menschentum nimmer mehr zu erwarten habe. Dennoch glaubt er, im Unterschied etwa zu Klages, fest daran, daß der moderne Mensch sich entscheiden kann und muß. „An uns liegt es – an uns Allen, auch an uns mechanischen Naturforschern, insofern wir außerdem noch gebildete Menschen, Künstler, Denker, Arier sind – uns von dieser Tyrannei [der zur anonymen Macht gewordenen Naturwissenschaft – C.M.] freizusagen; es ist an der Zeit“.⁴ Geben wir „gebildeten Menschen“ uns aber weiterhin blind allein der von uns geschaffenen objektivistischen mathematisch-mechanischen Methode hin, dann werden wir notgedrungen „unserem eigenen Sklaven [...] nach und nach erliegen. Dieser Entartung und Unterjochung Einhalt zu tun, [...] schwebte dem erhabenen Genie [Goethe – C.M.] bei seiner Erforschung der Natur als Ziel vor“.⁵

In Chamberlains Argumentation klingt deutlich der von den Lebensphilosophen immer wieder thematisierte Gegensatz von geistiger, seelenhafter „Kultur“ und intellektueller, seelenloser „Zivilisation“ an.⁶ Im Goethebuch (1912) sieht er die Kultur und diejenigen „gebildeten Menschen“, die sie wirklich schätzen, bereits in einer Todesgefahr befindlich, aus der aber mit Goethe die Befreiung noch möglich erscheint. Bei dem Thema »Goethe und die Naturforschung« gehe es nämlich überhaupt nicht um das Rechthaben in einzelnen Fachproblemen, sondern um die „Zukunft der Kultur“. Goethe konnte in dieser Lebensfrage so weit voranschreiten und so tief blicken, weil „dem lebendigen Mittelpunkt“ seiner Persönlichkeit eine „Tendenz zur Verkörperung der Ideen“ entsprang.⁷

Wenn wir „gebildeten Menschen“ uns an seine „architektonische“ Methode halten bzw. an die zwischen Subjekt und Objekt einzunehmende Mittelstellung, dann eröffnen wir uns die Möglichkeit, in einem „Wechselspiel zwischen Geist und Sinnlichkeit“ „eine Steigerung unseres eigenen Inneren, eine Steigerung aller Fähigkeit des Menschengestes“ zu erarbei-

¹ Ebenda, 397.

² Ebenda, 399.

³ R.K. Mandelkow, Goethe in Deutschland, Band I, 196, 199.

⁴ H.St. Chamberlain, Goethe, 398.

⁵ Ebenda, 326.

⁶ R.K. Mandelkow, Goethe in Deutschland, Band I, 196.

⁷ H.St. Chamberlain, Goethe, 403.

ten.¹ Gewiß ist Mandelkow zuzustimmen, daß bei Chamberlain „die Verbindung von affirmativer Rezeption des Naturforschers Goethe und politischem Konservatismus eine wichtige Komponente“ bildet.² Diese Tatsache hat aber keinen Einfluß auf die Realitätsnähe oder -ferne, auch nicht auf die Überzeugungskraft oder -schwäche seiner kritischen Argumente.

¹ Ebenda, 343.

² Ebenda, 177.

5 ANALOGIESCHAU KULTURELLER PHÄNOMENE
VERSUS VERSTANDESERKENNTNIS
SPENGLERS BERUFUNG AUF GOETHE MORPHOLOGISCHE METHODE

Der Kultur- und Geschichtsphilosoph Oswald Spengler (1880-1936) beansprucht, mit seinem zweibändigen Hauptwerk *Der Untergang des Abendlandes* eine neue, zeitgemäße Metaphysik des Geschichtlichen geschaffen zu haben. Diese fuße auf derjenigen Einstellung, die schauend die werdende und lebendige Wirklichkeit der Geschichte als System von ewigen Formen „versteht“. Er grenzt sie ausdrücklich von jener Einstellung ab, die die gewordene, »tote« Welt der Natur durch Verstandesbegriffe „erklärt“. Insbesondere der erste Band »Gestalt und Wirklichkeit« (1918) des „gewiß sehr geistreichen Buches“ (Rickert) erregt großes Aufsehen in der vom Weltkriegserlebnis traumatisierten intellektuellen Öffentlichkeit Deutschlands. Im Rückblick spricht Cassirer sogar davon, daß „vielleicht niemals vorher [...] ein philosophisches Buch einen so sensationellen Erfolg“ hatte¹. Der zweite Band »Welthistorische Perspektiven« (1922) und die später publizierten Bücher *Der Mensch und die Technik* (1931) und *Jahre der Entscheidung* (1933), die ebenfalls eine gewisse Beziehung zum Thema »Anschauung versus Verstand« haben, treffen nicht mehr auf ein so immenses Echo wie der erste Band des Hauptwerkes.² Es bestehen dennoch einige gute Gründe, im Rahmen der hier behandelten Thematik „die Frage nach der Wahrheit und Unwahrheit Spenglers noch einmal zu stellen“.³

So enthält das 1911 begonnene und bereits 1914 weitgehend abgeschlossene Werk über den *Untergang des Abendlandes* einen exemplarischen Bezug zu Goethe und seiner Philosophie der Erkenntnis. Goethe wird als bedeutsamer Philosoph des Lebens behandelt, der in die Ahnenreihe der großen Philosophen gehöre. Mit seiner auf „höhere“ Anschauung zielenden Erkenntnislehre, die sich auf die lebendige Natur richtet, habe er zugleich das philosophisch-methodische Instrumentarium für die im 20. Jahrhundert ausstehende „Revolutionierung“ oder „Wendung“ der Geschichtswissenschaft bereitgestellt, die in Fachkreisen immer noch in Analogie zur mechanischen Naturforschung betrieben werde. Dabei hat Spengler Goethes methodische Verfahren des Analogievergleichs am Lebendigen, der Morphologie, der Physiognomik und der Symbolisierung im Auge.

Zudem nimmt er sich mit den Problemen der Morphologie als Lehre von den erschaubaren Grundformen des Lebens, des Ausdrucks von Innerem im Äußeren und des Sym-

¹ Der 1918 erschienene Band sei „von allen Arten von Lesern gelesen [worden] – von Philosophen und Gelehrten, Historikern und Politikern, Studenten und Forschern, Kaufleuten und dem Mann auf der Straße“. – E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* [1945], Frankfurt/Main 1988, 378.

² Siehe u.a. G. Lukács, *Die neueste Überwindung des Marxismus* [1920], in: Ders., *Taktik und Ethik. Aufsätze I*, Darmstadt und Neuwied 1975, 172-174; K. Joel, *Die Philosophie in Spenglers »Untergang des Abendlandes«*, in: *Logos IX* (1920/21), 133 ff.; Th. Mann, *Brief aus Deutschland* [1922], in: *Essays*, Bd. 2 (1919-1925), Frankfurt/Main 1978, 167-178.

³ Th.W. Adorno, *Spengler nach dem Untergang* [1950], in: *GW*, Bd. 10.1. (*Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*), Frankfurt/Main 1977, 48.

bols als Offenbarung bedeutsamer innerer Formen wichtiger Fragestellungen der Philosophie seiner Zeit an. Bei aller Kritik im einzelnen gestehen ihm so differente Denker wie Cassirer und Adorno zu, entscheidende Tendenzen im modernen Philosophieren vorwegzunehmen bzw. zu repräsentieren. Für Adorno durchbricht Spengler mit seiner Metaphysik den Positivismus der Tatsachen und legt »Formwelten« als Sphären des reinen Ausdrucks der »Kulturseele« frei. Sie werden durch die tatsächlichen Erscheinungen symbolisiert.¹ Und Cassirer behandelt Spengler als einen bedeutenden Vorbereiter seiner eigenen Philosophie des Symbols,² wenngleich er seine Geschichtsmetaphysik strikt ablehnt. Von der Aktualität philosophischer Symboltheorien in jener Zeit zeugen auch Whiteheads 1927 gehaltenen Vorlesungen über kulturelle Symbolisierung.³

In den Jahren nach Abschluß der Arbeit am zweiten Band des *Unterganges* richten sich Spenglers Überlegungen „in Anlehnung an Goethes Wendungen »Urworte«, »Urphänomen« und an sein Leitwort »Ursymbol«“ auf „die Titelvorstellung »Urfragen«“. ⁴ Dabei erlangt der Begriff »Urfragen« regelrecht „organisierende Gewalt“ über seine konzeptionellen Gedanken. Unter dem Eindruck entwirft er in der folgenden Zeit die Disposition einer nachgelassenen Schrift, deren Untertitel »Der Entwurf einer Frühgeschichte der Menschheit« lautet.⁵ Im Unterschied zu seinem Hauptwerk, das völlig eigenständige autonome Hochkulturen postuliert, geht Spengler nunmehr von einer einheitlichen Menschheit aus und interessiert sich für ihre Frühgeschichte. Der Begriff „Menschheit“ hat damit seine frühere zoologische Bestimmung abgelegt. Hiermit reagiert er nicht zuletzt auch auf Einwände gegen die Metaphysik seines Hauptwerkes. Bestimmte Gedanken dieser Disposition finden sich in dem 1931 veröffentlichten Vortrag *Der Mensch und die Technik*.

Und drittens bleiben entscheidende Aspekte sowohl der durch Spengler betriebenen Übertragung der die Naturphänomene „zusammenschauenden“ Methode Goethes auf die Kulturgeschichte als auch der durch ihn fortgeführten Verstandes- und Wissenschaftskritik Zeit seines Lebens nicht in dem Maße kritisch gewürdigt, wie sie es der Sache nach verdient hätten. Noch 1950 sieht sich Adorno zu der Bemerkung veranlaßt: Spengler habe unter Philosophen und Fachwissenschaftlern „kaum einen Gegner gefunden, der sich ihm gewachsen gezeigt hätte: das Vergessen wirkt als Ausflucht“.⁶ Daß sich an diesem Zustand bis heute nicht viel geändert hat, mußte Albert noch 1995 in seinen Vorlesungen über *Le-*

¹ Ebenda, 65 f., 71.

² E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen (Nachgelassene Manuskripte und Texte, hrsg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Band 1), Hamburg 1995 [ECN 1], 102 ff; Ders., Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie [1939], in: E. Cassirer, Erkenntnis, Begriff, Kultur, hrsg. von R.A. Bast, Hamburg 1993, 242 ff.

³ A.N. Whitehead, Kulturelle Symbolisierung [1927], herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von R. Lachmann, Frankfurt/Main 2000.

⁴ A. Koktanek, Oswald Spengler in seiner Zeit, München 1968, 327.

⁵ Ebenda, 342.

⁶ Th.W. Adorno, Spengler nach dem Untergang, 48.

⁷ K. Albert, Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács, Freiburg/München 1995, 144.

bensphilosophie feststellen.⁷ Im Zusammenhang mit seiner Kritik am mechanistischen Wissenschaftsverständnis, für die er Goethe als wichtigen Bezugspunkt wählt, umreißt Spengler auch seine Auffassungen hinsichtlich der Rolle der Anschaulichkeit für die kulturelle Sinnstiftung.

Einen Fingerzeig dafür bietet sein Biograph Koktanek. Spengler sei nämlich fest davon überzeugt gewesen, die Grundgedanken seiner »Morphologie der Weltgeschichte« der Kulturen „nicht erdacht oder durch Vermittlung philosophischer Lehre empfangen, sondern phänomenologisch angeschaut zu haben“.¹ Auch der in der lebensphilosophischen Tradition Diltheys stehende Misch rühmte bereits 1918 am *Untergang* „die ganze metaphysische Seite des Sehens und die Fülle [seiner] Gesichte“ wie Leben, Zeit, Schicksal, Raum oder Welt. Er lehnt aber die biologistische und kontinuierlose Deutung der Kulturen ab.² Misch bezeugt zudem, den ersten Band des *Untergangs des Abendlandes* bei Simmel gesehen zu haben und fragt bei Spengler an, ob dieser einen Lehrstuhl für Philosophie übernehmen würde. Spengler lehnt ab. Bei einer anderen Gelegenheit hebt Spengler nicht ohne Stolz hervor, Simmel habe einmal sein Werk als „die bedeutendste Geschichtsphilosophie seit Hegel“ bezeichnet.³

5.1 Philosoph des Lebens und der Intuition

5.1.1 Goethe als bedeutender Philosoph?

Spengler ist wohl der erste, der Goethe nicht nur philosophisch anregend findet, sondern in ihm auch einen bedeutenden Philosophen, einen wichtigen Exponenten der Geschichte der Metaphysik sieht. In ihr ordnet er Goethe in die philosophische Tradition des ideellen Schauens ein. Diese Tradition steht der Linie des empirischen Verallgemeinerns und analytischen Zergliederns radikal gegenüber. Dabei ist sich Spengler bewußt, philosophisches Neuland zu betreten: „Die Stellung Goethes in der westeuropäischen Metaphysik ist noch gar nicht verstanden worden“.⁴ Dennoch ist er sich sicher, Goethe „war Philosoph. Er nimmt Kant gegenüber dieselbe Stellung ein wie Platon gegenüber Aristoteles“. Mit dieser Deutung stellt auch Spengler – wie schon Chamberlain und Cassirer – Platon und Goethe in eine Traditionslinie: „Platon und Goethe repräsentieren die Philosophie des Werdens, Aristoteles und Kant die des Gewordenen. Hier steht Intuition gegen Analyse“. Bei Goethe, der uns keine systematische Philosophie hinterlassen hat, seien die einzelne Vermerke und Gedichte als „Ausdruck einer *ganz bestimmten* Metaphysik zu betrachten“.⁵ Seiner gro-

¹ A. Koktanek, Oswald Spengler in seiner Zeit, 324; Koktanek identifiziert hier morphologische und phänomenologische Schau. Der sowohl mit der Phänomenologie als auch mit Goethes morphologischer Naturlehre gut vertraute Blaga legt demgegenüber Wert auf eine Abgrenzung beider Methoden des Anschauens. – L. Blaga, *Orizont și Stil* [1935], in: Ders., *Opere*, vol. 9, București 1985, 78 f.

² Misch an Spengler, 8.11.1918, in: O. Spengler, *Briefe 1913-1936*, München 1963, 110.

³ Spengler an Klöres, 18.12.1918, in: Ebenda, 114.

⁴ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1918/1922], 10. Aufl., München 1991, 68 Anm. 1.

⁵ Ebenda, 68 Anm. 1.

ßen Persönlichkeit gehe es um die „innere Wahrheit“, nicht aber um das „wissenschaftliche Kostüm, die gelehrte Maske einer Philosophie“.¹

Diese eigentümliche Wertung Goethes durch Spengler bietet einen willkommenen Anlaß, die philosophischen Erwartungen auch anderer an Goethe zumindest anzudeuten. In ihren Gesamtdarstellungen bescheinigen ihm, der sich selbst immer in einer gewissen Distanz zur Fachphilosophie gesehen hat, auch Simmel und Chamberlain eine große philosophische und erkenntniskritische Bedeutung. Dennoch sprechen sie mehr vom Lebenskünstler, Dichter oder Naturforscher, nicht aber ausdrücklich vom Philosophen Goethe. Die Aufnahme des vielseitigen „Genies“ in die eigentliche Fachphilosophie bzw. in die Philosophiegeschichte durch Spengler leitet eine davon abweichende Sicht ein, die sich allerdings in der philosophischen Fachwelt nie durchsetzen konnte. Repräsentativ für die höfliche, aber kurze Verbeugung vor dem Philosophen Goethe ist Mauthners Artikel »Goethes Weisheit« (1910/11) in seinem *Wörterbuch der Philosophie*. Goethe wird hier als „Dichter“ und „Weiser“, nicht aber als „Philosoph“ gewürdigt.²

Simmel führt uns Goethe in einem philosophische Fragestellungen behandelnden Essay über *Kant und Goethe* (1906, 1916) in erster Linie als den großen Künstler (Dichter) vor. In Anlehnung an Dilthey vergleicht er die „Weltanschauungen“ beider miteinander. Und er weist es als trivial zurück, über „Goethes Philosophie“ in dem Sinne zu sprechen, „daß er zwar eine vollständige Philosophie besessen, diese aber nicht in systematisch-fachmäßiger Gestalt niedergelegt“ habe. Goethe fehlt, so Simmel, eben „nicht nur das System und die Schultechnik [...], sondern die ganze Absicht der Philosophie als Wissenschaft: unser Gefühl vom Wert und Zusammenhang des Weltganzen in die Sphäre abstrakter Begriffe zu erheben“.³ Hat doch für den Philosophen des Lebens die eigentliche Philosophie – ebenso wie für den Kritiker des Lebensbegriffs Rickert – nicht mit dem Schauen und unmittelbaren Erleben zu tun. Ihr Gegenstand ist vielmehr das logische Denken in der Sphäre abstrakter Begriffe. Deshalb komme ja das philosophische Reflektieren an das unmittelbare „Leben“ nicht wirklich heran bzw. ihm nicht wirklich bei.

Beim lebensphilosophisch gestimmten Goethe handelt es sich dagegen „immer nur um eine unmittelbare Äußerung seines Weltgefühles“. Er fängt sein innerliches Weltgefühl eben „nicht erst in dem Medium des abstrakten Denkens auf, um es darin zu objektivieren und in eine ganz neue Existenzart zu formen, sondern sein unvergleichlich starkes Empfinden der Bedeutsamkeit des Daseins und seines inneren Zusammenhanges nach Ideen treibt seine »philosophischen« Äußerungen hervor wie die Wurzel die Blüte“.⁴ In diesem Sinne stehe Goethe auf der Seite des vorbegrifflichen Erlebens, Schauens und poetischen Ausdrückens, nicht auf der der begrifflich-logischen Fixierung des Allgemeinen. „Goethes Philosophie gleicht den Lauten, die die Lust- und Schmerzgefühle uns unmittelbar entlocken, während die wissenschaftliche Philosophie den Worten gleicht, mit denen man jene Gefühle sprachlich-begrifflich bezeichnet“.⁵ Die so erfaßte „Opposition von Geist und

¹ Ebenda, 58.

² F. Mauthner, Goethes Weisheit, in: Ders., Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache [1910/11], Bd. 1, Zürich 1980, 442, 445.

³ G. Simmel, Kant und Goethe [1906], Gesamtausgabe [GA] 8, 118; vgl. auch GA 10, 125.

⁴ Ebenda, GA 8, 118 f.; GA 10, 125 f.

⁵ Ebenda, GA 8, 119; GA 10, 126.

Leben“ ist Simmel dabei bemüht, „in die Gegenüberstellung von Kant und Goethe zu übersetzen und damit gleichsam ein lebensphilosophisches Drama“ zu inszenieren.¹

Deshalb muß für ihn eine jede „Darstellung der Philosophie Goethes [...] ganz unvermeidlich eine Philosophie *über* Goethe sein“.² Und einer „Philosophie über Goethe“ falle eben nicht die Aufgabe zu, sein Denken zu systematisieren. Vielmehr hat sie sich darum zu bemühen, „die unmittelbare Fortsetzung und Äußerung des Gefühls für Natur, Welt und Leben bei ihm in die mittelbare, abspiegelnde, einer ganz anderen Region und Dimension angehörige Form des begrifflichen Denkens überzuführen“. Mit anderen Worten, das begrifflich nicht Faßliche soll annähernd in Begriffen fixiert werden. Dichtung und Wissenschaft sind eben zwei unterschiedliche, eigenständige, irreduzible Weltgestaltungen. Als Dichter „lebt“ Goethe in der Erscheinung der Dinge. Deren anschauliche Natur ist ihm Resultat und Zeugnis geistiger Mächte, formender Ideen. Kant dagegen findet die Einheit von Subjektivem und Objektiven, indem er sie intellektualistisch ins Denken zurückverlagert.³ Die Tatsache, daß sich für Goethe das der Welt erst einen Sinn verleihende Geistige in „der greifbaren Wirklichkeit“ erschließt, mache seine „besondere Bedeutung für die Kulturlage der Gegenwart“ aus.⁴

In der Fassung von 1906 betont der Essay den bereits von Nietzsche formulierten Gegensatz zwischen Kants Intellektualismus und Goethes Orientierung an der sich empirisch erschließenden Innerlichkeit.⁵ Nietzsche hatte 1888 in der Textsammlung *Die Götzendämmerung* von einem antipodischen Verhältnis beider gesprochen. Goethe ist für ihn „der letzte Deutsche, vor dem [er] Ehrfurcht habe“.⁶ In Kant sieht Nietzsche dagegen den philosophischen Antipoden des verehrten Goethe: Der „bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille (- [...] durch Kant gepredigt, den Antipoden Goethes)“.⁷ Wenn Spengler Kant und Goethe als Repräsentanten des lebensphilosophisch relevanten Gegensatzes von rationalistischem und intuitivem Philosophieren, von Verstand und Anschauung deutet, orientiert er sich an den Vorgaben Nietzsches und Simmels. In der 3. Auflage seines Essays, 1916, hält Simmel jedoch den Schlachtruf „Kant *oder* Goethe!“ – Intellektualismus oder Lebendigkeit! – für überholt. Er ersetzt ihn nun durch die Devise „Kant *und* Goethe!“ Die Weltanschauungen beider würden nämlich einander voraussetzen und ergänzen wie „die Pulsierung des Lebens“.⁸ Ihn beschäftigt nun nicht mehr der antinomische Gegensatz von „Leben“ und „Form“, sondern die „Wendung“ des fließenden Lebens zur „Idee“ und die Rückbindung der Idee an das Leben.⁹

Den der Lebensphilosophie kritisch gegenüberstehenden »Neukantianer« Cassirer interessiert die Beziehung zwischen den beiden Geistesgrößen Kant und Goethe ebenfalls ein Leben lang. Dabei hat er auch diejenigen Arbeiten seines Berliner Lehrers Simmel im Blick,

¹ B. Naumann, Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe, München 1998, 86.

² G. Simmel, Kant und Goethe [1906], GA 8, 119.

³ Ebenda, GA 8 116; GA 10, 133.

⁴ Ebenda, GA 8, 120.

⁵ Ebenda, GA 8, 122/23.

⁶ F. Nietzsche, Die Götzendämmerung [1888], in: KSA 6, § 51, 153.

⁷ Ebenda, § 49, 151.

⁸ G. Simmel, Kant und Goethe [1916], GA 10, 166.

⁹ G. Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, Berlin 1918, 24 ff.

die dem Verhältnis des philosophischen Denkens bei Kant und Goethe gewidmet sind.¹ Hatte dieser lange Zeit durch ein polares Begriffsschema die Unterschiede, ja Gegensätze beider hervorgehoben, so sucht Cassirer ihre unterschiedlichen Denkstile als sich einander ergänzende oder sich in bestimmten Einsichten berührende auszulegen. Anstelle von Simmels vergleichender Gegenüberstellung formuliert er „eine Logik der Differenz“.² Dessen in *Freiheit und Form* (1916) anhebendes Inbeziehungsetzen von Goethe und Kant ist von dem Impuls getragen, beide einander anzunähern, ohne die Gegensätzlichkeiten beider großen Persönlichkeiten einzuebneten.³ So leiste Goethes Dichtung und Weltanschauung, nicht aber Kants Philosophie, die Überwindung des philosophischen Gegensatzes von „objektivem Schauen“ und innerem Denken bzw. subjektivem Gefühl, von Typischem und Individuellem.⁴ Bei Goethe liegt nämlich der Formgedanke als notwendiges Moment im Freiheitsgefühl selbst. Allerdings finde Goethe „von der Seite des Formproblems her [...] seinen Weg zu Kant“.⁵ Im Unterschied zu Dilthey und Simmel sieht Cassirer in Goethe und Kant nicht in erster Linie Antipoden, sondern zwei Denker, die „Denken und Tun“, „Begreifen und Vollbringen“ in eins fassen. Auf diese Weise überwinden beide, wenn auch von verschiedenen Seiten her, den von Platon und Aristoteles herrührenden Zwiespalt zweier Richtungen des Geistes (Empfinden und Denken).⁶

Und auch in seinem unveröffentlicht gebliebenen Essay von 1924 über *Kant und Goethe* erhebt er keine Einwände gegen die Rede von einer Philosophie Goethes und konstatiert eine „stetige Entwicklung, die Goethe immer näher zu Kant hinführt“.⁷ Der Verstandesphilosoph Kant setzt zwar die mechanische Physik Newtons erkenntniskritisch um, was „Goethes Wesen und seiner Naturanschauung aufs tiefste widerstrebte“. Dennoch findet Cassirer zwischen beiden philosophischen Geistern eine große Gemeinsamkeit. Der Idee der Metamorphose, die Goethe immer mehr als „eine Form der Naturbetrachtung, [als] eine ideelle »Maxime«“ verstanden hat, entspreche Kants philosophisch-metaphysische Denkungsart.⁸ Kant und Goethe verfolgten mit ihren „ideellen Denkweisen“ auf unterschiedlichen Gebieten gemeinsam eine „bestimmte neue Denk- und Wegrichtung“.⁹ Diese zielt darauf, „die starre, die substantielle Vorstellungsart“ zu überwinden und einen „neuen »Sinn« der Welt“ zu eröffnen. Diesen alternativen „»genetischen Blick«“ hat Goethe für die Welt der Naturformen, Kant für die Welt der Begriffsformen besessen“.¹⁰

In der Fassung des Beitrages von 1944 betont Cassirer zunächst die Unterschiede. Während Kant Wissenschaft und Dichtung auf verschiedene Quellvermögen (Prinzipien) ge-

¹ B. Naumann, *Philosophie und Poetik des Symbols*, 80 ff.; „Simmels Texte gehören mit Sicherheit zu denen, die Cassirer für das Verhältnis zwischen Kant und Goethe sensibilisiert haben.“ – Ebenda, 85.

² Ebenda, 85 f.

³ E. Cassirer, *Freiheit und Form Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [1916], Darmstadt 1961, XIV.

⁴ Ebenda, 139.

⁵ Ebenda, 170.

⁶ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* [1918], Darmstadt 1994, 446.

⁷ E. Cassirer, *Kant und Goethe* [1924], in: Ders., *Rousseau, Kant, Goethe*, Hamburg 1991, 101.

⁸ Ebenda, 103.

⁹ Ebenda, 105.

¹⁰ Ebenda, 104.

gründet sah, lasse Goethe beides auf dem Vermögen der „Intuition“ fußen.¹ Er wechsele beim Schauen unmerklich aus dem einem ins andere. Die bereits 1924 festgestellten Gemeinsamkeiten in der „Denkungsart“ beider werden aber ebenfalls noch einmal bekräftigt. Dabei kommt Cassirer zu einem Ergebnis, das der frühen Wertung Simmels nahesteht: „In der Philosophie blieb Goethe Liebhaber“ und entwickelt sich nicht zu einem Philosophen, der klar einem bestimmten System anhängt. Goethe blieb vielmehr der große Künstler, der „tiefe philosophische Ideen“ erfaßte und formulierte.² Wenn Cassirer resümiert, Goethe vermeide die von Kant betriebene Scheidung von Wissenschaft und Kunst, von Naturanschauung und Künstlertum, weil bei ihm sich alles nach einer einheitlichen inneren Form gestalte,³ dann teilt er diese Deutungsweise mit Chamberlain.

Einen bedenkenswerten Fingerzeig für ein heutiges Verhältnis zum Philosophen Goethe bietet die Goethedeutung Gadamers. In dem 1942 gehaltenen Vortrag über »Goethe und die Philosophie« spricht er von einem Geist, den die Philosophie „in allen Epochen seinen Lebens“ gereizt habe. Obwohl weniger selbst Philosoph, habe sich Goethe immer in eine Beziehung zur Philosophie gebracht. Ähnlich wie Simmel schreibt Gadamer ihm eine große Kulturbedeutung zu. Goethe halte „in der Einheit seiner Person“ dasjenige zusammen, „was als ausgebildete Substanz des geistigen Lebens im Schwinden begriffen war: die Einheit des Abendlandes“.⁴ Deshalb müsse es insbesondere für die Menschen in der Mitte des 20. Jahrhunderts ein echtes Anliegen sein, „den eigenen Standpunkt gegenüber Goethe zu bestimmen“. Somit bleibe „die philosophische Besinnung auf Goethes Verhältnis zur Philosophie eine stets sich erneuernde Aufgabe“.⁵ Auch Gadamer betont den lebensphilosophischen Aspekt an Goethes philosophischer Leistung und deren Grenzen. Obwohl dieser der „Vermittlung der Begriffe“ die dichterische „Unmittelbarkeit“ vorgezogen hat, lebte in ihm ein echter Zug zur Metaphysik. Hier kehrt ein Grundgedanke Spenglers wieder, zumal Gadamer Goethe nicht zur Metaphysik der Aufklärung tendieren sieht, die den Menschen als den Herrn der Natur deute.⁶

Für ihn kommt der Tatsache erstrangige Bedeutung zu, daß Goethe als der erste Kritiker des spekulativen Zugs an der Philosophie des deutschen Idealismus gewirkt hat. Später sei dann Nietzsches Wahrheitstheorie, als deren Vorläufer Goethes pragmatische Erkenntnis- und Wahrheitsauffassung zu gelten hat, auf diesem Wege mit ihrer Kritik der idealistischen Spekulation weiter vorangeschritten.⁷ „Wie nämlich Goethe der neuzeitlichen Philosophie, so stand Platon der von den Sophisten gepflegten »Paideia« gegenüber“.⁸ Wenn Gadamer in dem Zusammenhang hervorhebt, daß sich Goethe und Nietzsche gegen jegliche abstrakte oder metaphysische Spekulationen wendeten, dann sieht auch er ihn inner-

¹ E. Cassirer, Goethe und die Kantische Philosophie, in: Ebenda, 85 f.

² Ebenda, 98.

³ Ebenda, 86, 91.

⁴ H.-G. Gadamer, Goethe und die Philosophie [1942], GW, 9, 57.

⁵ Ebenda, 57 f.

⁶ Goethe teilte „nicht den Glauben seines Zeitalters an die Autonomie der Vernunft – er sieht ihre menschliche Bedingtheit.“ – Ebenda, 71.

⁷ Ebenda, 69.

⁸ Ebenda, 70.

halb der in der vorliegenden Untersuchung dargestellten Ideengeschichte einer Kritik an der Entanschaulichung unseres Wissens.

5.1.2 Bekenntnis zu Goethe und seiner Erkenntnismethode

Das Werk über den bevorstehenden *Untergang des Abendlandes* (1918) beginnt Spengler mit einem Goethezitat. Gewöhnlich behauptet er, „von keiner philosophischen Schule irgendwie ausgegangen“ zu sein.¹ Im Vorwort zur 2. Auflage (1922) findet sich jedoch das Bekenntnis, die Fragestellungen des Buches seien zwar alle durch Nietzsche angeregt worden, die das Werk tragende Methode des schauenden Analogievergleichens gehe jedoch allein auf Goethe zurück.² Spengler erwähnt nicht, daß Zeitgenossen wie Simmel ebenfalls die Analogiemethode in der Soziologie und Religionssoziologie anwenden.³ Auch Simmel hatte sich wahrscheinlich durch Goethe zu dieser Arbeitsmethode anregen lassen.⁴ Sowohl der Terminus »Morphologie« im Untertitel des Spenglerschen Werkes als auch der Titel des ersten Bandes (»Gestalt und Wirklichkeit«) verweisen in der Tat auf die Goethesche Terminologie. Am Ende der Einleitung wiederholt Spengler die Behauptung, er verdanke „die Philosophie dieses Buches [...] der Philosophie Goethes, der heute noch so gut wie unbekannten, und erst in viel geringerem Grade der Philosophie Nietzsches“.⁵

So sieht er sich durch Äußerungen Goethes darin bestärkt, die in Fachkreisen vorherrschende Auffassung der Geschichte als eines einheitlichen, aufsteigenden Prozesses abzuwehren. In einem Brief an Misch von Anfang 1919 weist Spengler darauf hin, daß er „schon bei Goethe Einblicke allertiefster Skepsis“ gegenüber einem Verständnis der Weltgeschichte finde, das – mit Hegel und Dilthey – in die Geschichte nicht nur einen „Schatz von höchsten menschlichen Möglichkeiten“ hineindeutet, die „sich ständig vermehren“, sondern auch eine „einheitliche Aufgabe“, die mehr und mehr erfüllt werde.⁶ Außerdem habe er von Goethe „und seinem Urphänomen [...] denn auch den Gedanken der selbständigen, pflanzenhaften Kulturindividuen“ entlehnt.⁷

Die Identifikation mit Goethe, mit dessen dichterischen Werken Spengler seit der Schulzeit gut vertraut ist, geht im *Untergang des Abendlandes* sehr weit. Ein im Sinne der Phi-

¹ Spengler an Misch, 5.1.1919, in: O. Spengler, Briefe 1913-1936, 118.

² O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, IX.

³ V. Krech, Georg Simmels Religionstheorie [Religion und Aufklärung, Band 4], Tübingen 1998, 32 f., 191.

⁴ Ebenda, 193 Anm.

⁵ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 68 Anm. 1.; Nietzsche bzw. der „aristokratischen“ Philosophie Nietzsches bleibt Spengler seit der Zeit als Gymnasiast bis ans Ende seines Lebens verbunden. Nach dem Weltkrieg ist er im Weimarer Nietzsche-Archiv aktiv und wird in den Vorstand der Stiftung des Archivs berufen, verläßt den Verein jedoch 1935 wieder. (D.-M. Hoffmann, Buhlen um die Gunst der Nazis. Vor dem Nietzsche-Jahr 2000, in: Berliner Zeitung, Nr. 301, 24./25.12. 1999, Magazin, 4) Adorno sieht Spengler Nietzsches „herrischen Ton unablässig nachahmen, ohne nur einmal wie Nietzsche vom Einverständnis mit der Welt sich loszusagen“. – Th.W. Adorno, Spengler nach dem Untergang, 62.

⁶ Spengler an Misch, 5.1.1919, in: O. Spengler, Briefe 1913-1936, 116.

⁷ Ebenda, 116.

losophie des Lebens getaner Ausspruch Goethes, wonach sich die zusammenschauende Vernunft allein im Lebendigen, Werdenen betätige, im Erstarrten, Gewordenen aber lediglich der zergliedernde Verstand, enthält für ihn nämlich bereits seine „ganze Philosophie“.¹ Es ist also neben dem Schauen in Analogien Goethes Affinität zum Leben, zum Lebendigen, zum Lebensbedeutsamen, die Spengler so stark anspricht, weil sie seine Abscheu vor dem Mechanischen, dem Konstruierten stützt. Das konstatiert auch Albert, für den Goethes Ausspruch „durchaus lebensphilosophische Gedanken [enthält], die nicht nur die Zustimmung Spenglers haben, sondern sich auch bei Klages und Theodor Lessing hätten finden können“.² Lukács dagegen hält den „rein lebensphilosophisch interpretierten“ Goethe für einen „verfälschten Goethe“.³

Die philosophische Inanspruchnahme Goethes durch Spengler findet früh Beachtung,⁴ doch auch immer wieder Widerspruch. So erhebt Mann 1922 Einspruch dagegen, wie Spengler auf Nietzsche und Goethe als auf die Vorläufer seiner morphologischen Geschichtsphilosophie Bezug nimmt. Weder habe Spengler als „hyänenhafter Prophet“ das moralische Recht, sich auf diese großen „Menschen“ zu berufen, noch werde der „Begriff der Morphologie“, den er Goethe entlehnt hat, methodisch korrekt eingesetzt.⁵ Spengler fehle einfach der „echte Adel der Natur“, wie ihn Goethe verkörpert habe. Auch der Philosoph Messer spricht Spengler in seiner kritischen Studie die Berechtigung ab, sich „immer wieder mit Vorliebe auf Goethe“ zu berufen. In Wirklichkeit hätten Bergson, Windelband, Rickert und Platon als seine Vorläufer zu gelten.⁶ Außerdem verweist er auf Vermutung, Spengler habe ebenfalls von Chamberlain gelernt, auch wenn er diesen „überhaupt nicht nennt“.⁷ Nähe und Bekanntschaft Spenglers mit dem Denken zeitgenössischer Lebensphilosophen wie Bergson, Scheler, Spranger oder Klages spricht auch der Biograph Koktanek mehrfach an.⁸ Eine engere persönliche Beziehung gehe er jedoch allein mit dem Philosophen Manfred Schröter ein, der ihm philosophisch nahesteht.⁹ Spengler habe aber sehr bedauert, daß ihm „eine wesentliche philosophische Begegnung“ versagt blieb: „die mit Georg Simmel“.¹⁰

¹ Ebenda, 68 f. Anm. 1. Wörtlich hatte Goethe am 13. Februar 1829 ausgeführt: „Die Gottheit ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenen und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenen, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nutze.“ – J.P. Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, Zweiter Band: 1828-1832, Leipzig 1884, 47.

² K. Albert, Lebensphilosophie, 147.

³ G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, 3. Aufl., Berlin und Weimar 1984, 369.

⁴ H. Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit [1920], Tübingen 1922, 18, 32; L. Blaga, Fenomenul original [1925], in: Ders., Zări și Etape. Studii, aforisme, însemnări, București 1968, 169.

⁵ Th. Mann, Brief aus Deutschland [1922], in: Ders., Essays, Bd. 2, 172, 177.

⁶ A. Messer, Oswald Spengler als Philosoph, Stuttgart 1922, 125, 132.

⁷ Ebenda, 185 f. Anm. 1.

⁸ A. Koktanek, Oswald Spengler in seiner Zeit, 315 ff.

⁹ Schröter, „Herausgeber und Interpret Schellings und Bachofens, Verehrer Goethes, Nietzsches [...], Schüler Liebmanns und Diltheys“, beteiligt sich u.a. mit der Schrift *Der Streit um Spengler* (München 1922) an der Rezeption von Spenglers Hauptwerk. – Ebenda, 313.

¹⁰ Ebenda, 332.

In den späteren Werken Spenglers fehlt der prononcierte Bezug auf Goethe. In *Preußentum und Sozialismus* (1919) findet dieser zwar mehrfach wohlwollende Erwähnung, bleibt aber ohne Bedeutung für die Grundaussage der Schrift.¹ Und in *Der Mensch und die Technik* (1931) ist zwar von Goethes „großem Sinn für alles Wirkliche“ die Rede, es wird auch in abfälligem Ton von den idealistischen Vertretern des „humanistischen Klassizismus der Goethezeit“ gesprochen, und wir lesen mehrfach vom „faustischen Menschen“. Dennoch gilt Goethe hier nicht mehr explizit als großer Vorläufer oder Anreger.² Analoges ist für *Jahre der Entscheidung* (1933) festzuhalten, wo außer in Termini wie „faustische Rasse“, „Wahlverwandtschaften“ oder „Goethezeit“ Goethe selbst oder sein philosophisches Werk keine Rolle mehr spielen.³ Von den vielfachen Goethe gewidmeten Aktionen im Jubiläumsjahr 1932 wendet sich Spengler ab und gibt die Parole aus: „Sich der Unwürdigkeit unserer Zeit bewußt werden, das ist die beste Goethe-Feier!“⁴

Die vorliegende Studie zur Rolle der Anschauung bzw. Anschaulichkeit konzentriert sich deshalb auf das Hauptwerk *Der Untergang des Abendlandes*, dessen Register rund 100 Verweise zu Goethe vermerkt. Spengler erhebt in ihm den Anspruch, Goethes originelle Methoden der Naturerforschung, also den Analogienvergleich, die Formenlehre (Morphologie) und das Symbolverständnis auf das Gebiet der Weltgeschichte übertragen und so das Goethesche Weltbild erst wirklich vollendet zu haben. Auch der Anthroposoph Steiner, einst Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften, reklamiert 1918 das Verdienst, die methodische Grundlage für die moderne Geisteswissenschaft in Goethes Weltanschauung gefunden zu haben, die sich vor allem in dessen Arbeiten zur Erforschung der Natur abzeichnet.⁵

Beide Aspekte, die morphologische Methode Goethes und seine Bedeutung für die moderne Geschichtsphilosophie bzw. Geisteswissenschaft, werden von der Goetheforschung der 20er und 30er Jahre aufgenommen und diskutiert.⁶ Kindermann behauptet sogar, die Entwicklung der Geisteswissenschaft in den 20er und 30er Jahren hätte Spengler darin recht gegeben, „das von Goethe vorgeformte morphologische Ferment“ absichtsvoll in sie hineingetragen zu haben. „Spenglers vielleicht nur allzu umfassender Versuch ist, von der Jahrhundertmitte her gesehen, nur eine erste Stufe dieser Übernahme von Goethes morphologischem Denken in den modernen geistesgeschichtlichen Prozeß“.⁷ Auf jeden Fall könne nicht mehr bezweifelt werden, „daß Spengler als einer der ersten wußte, Goethes morphologische Einsichten seien aufs Geistesgeschichtliche und Weltgeschichtliche anwendbar“.⁸

Eine gewisse, zumindest indirekte Bestätigung findet dies bei Cassirer, wenn er sich 1932, anlässlich der Einhundertjahrfeier von Goethes Todestag, des Themas *Goethe und die geschichtliche Welt* annimmt. Ohne Spengler und seine Analogieschau und Morphologie der

¹ O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus* [1919], München 1922, 74, 80.

² O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Eine Philosophie des Lebens*, München 1931, 2.

³ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung* [1933], München 1934, 41, 136.

⁴ A.M. Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München 1968, 424.

⁵ R. Steiner, *Nachwort zur Neuauflage* [1918] von: *Goethes Weltanschauung* [1897], Dornach 1979, 213.

⁶ H. Kindermann, *Das Goethebild im 20. Jahrhundert*, 211, 213, 228.

⁷ Ebenda, 430.

⁸ Ebenda, 431.

Weltgeschichte zu erwähnen, gibt Cassirer dennoch eine solche Beschreibung von Goethes „historischer Intuition“, die die Spenglersche Deutung mehrfach aufscheinen läßt. Gegenüber einer Historie, die auf die objektive Wahrheit der einzelnen »Tatsachen« hofft, verharrte Goethe „in seiner skeptischen Haltung“, die ihn zu rein negativer Kritik und zum Widerspruch reizt.¹ Er suchte die Lösung vielmehr in der „Anschauung des Ganzen der Weltgeschichte“, in der „Überschau der Schicksale der Menschheit und der Gesetze, die in der geistig-geschichtlichen Welt walten“.² Wenn Cassirer diese „neue Gesamtanschauung und [...] neue Methodik“ Goethes erläutert, kommt die Sprache auch auf die „große historische Intuition“, die der „Intuition der Naturforschers Goethe kaum nachsteht“. Bei ihm wird das Vergangene „nicht erschlossen, sondern [mit dem inneren Auge – C.M.] erschaut“.³ Weil das auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig und zugänglich wird, gehen bei Goethe Poesie und Historie in eins zusammen, sprechen sich in dem „dichterisch-historischen Grundgefühl“ seine „Anschauung der Welt“ und des eigenen Lebens aus.⁴ Wenn Goethe so das eigene „Leben in jedem Augenblicke als eine ungebrochene Ganzheit“ sieht, finden sich unendliches Werden und „bleibende ursprüngliche Gestalt“ vereint. Deshalb fühlt er „das Leben als einen sich ständig erneuernden [...] Kreislauf, der Jugend und Alter in sich aufnimmt“.⁵

Bereits in dem nachgelassenen Manuskript »Zur Metaphysik der symbolischen Formen« hatte Cassirer 1928 den philosophisch-methodischen Bemühungen Spenglers seinen kritischen Respekt nicht versagt. Der neben Hegel als Vertreter einer „organologischen Metaphysik der Geschichte“ behandelte Philosoph bewiese im *Untergang des Abendlandes* nicht nur Mut zur Skepsis, weil er hier einer jeden konkreten Kulturschöpfung nur relativen Wert zugesteht. Mit dem Werk belege er zugleich seine große Bedeutung für eine Klärung des „Problem[s] der symbolischen Formung“. Es ist für Cassirer offensichtlich, daß Spengler dieses Problem „ergriffen“ hat, „denn für ihn ist die gesamte Sprache der Kultur und die Sprache der Geschichte in Symbolen geschrieben“.⁶

Kindermann hält es im Rückblick der Feststellung wert, daß Spengler, von einem „tiefen Kulturpessimismus“ getragen, sein alarmierendes „Werk aus den frühen Schicksalstagen des 20. Jahrhunderts [...] im Namen des neuentdeckten Goethe eröffnete“.⁷ In der aktuellen Rezeptionsgeschichte Goethes findet Spenglers *Untergang des Abendlandes* als ein Buch Erwähnung, das „die Summe“ einer „euphorischen Inbesitznahme der Faustdichtung im Kaiserreich“, des „Nationalgedicht[es] der Deutschen“, zieht.⁸ „Die Inanspruchnahme der Faust-Gestalt als Symbol der abendländischen Kultur“ trage bei Spengler „Züge der Apotheose und der Kritik zugleich“.

¹ E. Cassirer, Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze, Berlin 1932, 5, 24.

² Ebenda, 8 f.

³ Ebenda, 10 f.

⁴ Ebenda, 13.

⁵ Ebenda, 14.

⁶ E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen [1928], ECN 1, 102 f.

⁷ H. Kindermann, Das Goethebild im 20. Jahrhundert, 429.

⁸ K.R. Mandelkow, Goethe in Deutschland, 1. Band, München 1980, 239; Das in dieser Epoche gezeichnete einseitig „optimistische Bild vom »faustischen« Faust“ hatte alles Kritische und Ambivalente verloren und eine „offizielle »faustische« Hochstimmung“ im Wilhelminischen Reich mit seinen Weltereroberungsintentionen gespeist. – Ebenda, 259.

5.2 Vergleichende Morphologie der „lebendigen“ Geschichte

Die Metaphysik Spenglers geht davon aus, daß nur eine Weltsubstanz existiert, an der sich ein organischer oder ein mechanischer „Welteindruck“ vollziehen läßt. Hier liegen „zwei Möglichkeiten der Weltbildung“ durch den Menschen vor: Geschichte und Natur. „Beide Ordnungen umfassen, jede für sich, die ganze Welt. Nur das Auge, in dem und durch das sich diese Welt verwirklicht, ist ein anderes“.¹ Diesem Gedanken, der auf die Formung der jeweiligen Bedeutungsstruktur von »Welt« hinweist, würden wohl auch Goethe, Simmel und Cassirer grundsätzlich zustimmen. Allerdings löst Spengler die „zwei Möglichkeiten der Weltbildung“ aus der Entscheidung des konkreten Menschen heraus und überantwortet sie letztlich der metaphysischen „Seele“ des jeweils kulturtragenden Volkes.² Ihm geht es vor allem darum, einen Blick auf die „Formensprache der Geschichte“ zu werfen. Sein großes Thema ist „die Welt als Geschichte, aus ihrem Gegensatz, der Welt als Natur begriffen, geschaut, gestaltet“.³ Und als einer „erschauten“ Welt haben wir es bei der Geschichte mit Gestalten, Bildern und Symbolen, mit dem Einmalig-Wirklichen zu tun.⁴

Methodologisch und erkenntnistheoretisch verortet sich Spengler in der Diltheyschen Traditionslinie, in der das kausalgesetzliche „Erklären“ der „toten“ Natur vom unmittelbaren „Verstehen“ der „Lebensbezüge“ geschieden wird. Geschichte als lebendig „Werdendes“ muß „erlebt“, „erschaut“ und „gedichtet“, die mechanische Natur als totes „Gewordenes“ „erkannt“ und „gedacht“ werden.⁵ Gleichzeitig sieht er sich in der Tradition von Goethes Kampf für eine ideelle und symbolische „höhere“ Anschauung der „lebendigen“ Natur, gegen eine mechanisch-kausale Erklärung der „toten“ Natur. Damit hat er in Spenglers Augen die methodischen Verfahren und Einsichten bereitgestellt, die eine neue Geschichtsanschauung anstelle der alten »naturwissenschaftlich« betriebenen Geschichtserklärung ermöglichen. So gesehen betreibe Goethe seine Naturforschung mit den Mitteln der Geschichtsanschauung.⁶ Was er „die lebendige Natur genannt hat, ist genau das, was hier [im *Untergang des Abendlandes* – C.M.] Weltgeschichte im weitesten Umfange, die Welt als Geschichte genannt wird“.⁷ „Nachfühlen, Anschauen, Vergleichen, die unmittelbare innere Gewißheit, die exakte sinnliche Phantasie – das waren seine Mittel, dem Geheimnis der bewegten Erscheinung nahe zu kommen. Und das sind die Mittel der Geschichtsforschung überhaupt“. Durch das methodisch ambitionierte Übertragen dieser „Mittel“ auf die Geschichtsdeutung versteht sich Spengler als Vollender des Weltbildes bzw. der Anschauungsphilosophie Goethes.

Er richtet dabei sein Augenmerk auf die ideelle, symbolische Anschauung und auf die ihr verpflichtete vergleichende, Analogien aufsuchende Morphologie (Formenschau) organologischer Gebilde. Analogieschau setzt eine „Technik der Vergleiche“ voraus, die zur Methode auszubilden ist und in eine Morphologie übergeht. Goethe habe eine solche Me-

¹ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 10.

² Ebenda, 16.

³ Ebenda, 7.

⁴ Ebenda, 35.

⁵ Ebenda, 75, 127 f.

⁶ Ebenda, 201.

⁷ Ebenda, 35.

thode gegen die mathematisch-naturwissenschaftlichen Verfahren Newtons gesetzt. In der Polemik mit diesen Verfahren „argumentiert das Schauen gegen den Verstand, das Leben gegen den Tod, die schöpferische Gestalt gegen das ordnende Gesetz“.¹ Wie bereits Chamberlain spricht Spengler der kausalerklärenden Naturwissenschaft keineswegs jegliche Berechtigung ab, „liebt“ er doch sogar „die Tiefe und Feinheit mathematischer und physikalischer Theorien“.² Im Unterschied zu ihm zielt er aber nicht auf eine alternative Erkenntnismethode der Natur, sondern auf eine »nichtexakte« Anschauung des Geschichtlichen. Der Umstand, daß Menschengeschichte „erlebt“, „erschaut“ und „erahnt“ werden muß, hat für Spengler damit zu tun, daß sie von lebenden Individuen – vom Menschen wie von der einzelnen Kultur – vollzogen wird. Deren sichtbare Taten bringen innere „Gefühle“ zum Ausdruck, objektivieren und repräsentieren sie. Das äußerlich Sichtbare verweist so auf ein Inneres (Gefühl, Form), das durch Analogieschau zu erfassen ist. Und als ein solches inneres „Urgefühl“ des Lebens gilt Spengler 1918 die existentialistische „Weltangst“ des Menschen.³

Die „vergleichende historische Morphologie“, die aus der Übertragung der Methode von Goethes spezieller Naturanschauung auf die Geschichte entsteht, deutet Spengler als die verbliebene letzte Aufgabe für die abendländische Philosophie. Die Methode offenbart uns eine Reihe von »Urphänomenen« im Goetheschen Sinne, die, wie z.B. die „Kultur“ oder der „Stil“, nicht weiter hinterfragt oder abgeleitet werden können. Im schauenden Verstehen der von den phänomenalen »Tatsachen« symbolisierten, repräsentierten inneren Formen entdeckt sich uns eine ganz neue Welt. Die Idee einer Morphologie der Weltgeschichte, der Welt als Geschichte faßt „alle Gestalten und Bewegungen der Welt in ihrer tiefsten und letzten Bedeutung noch einmal, aber in einer ganz anderen Ordnung, nicht zum Gesamtbilde alles Erkannten, sondern zu einem Bilde des Lebens, nicht des Gewordenen, sondern des Werdens zusammen“.⁴ Mit anderen Worten, ein und dieselben Phänomene können zwei völlig unterschiedliche Deutungen erfahren. In seiner Studie zur »Philosophie des Lebens« weist Rickert darauf hin, daß „bei dieser »Morphologie«“ „nicht allein Goethe, sondern auch Nietzsche und Bergson [...] Pate gestanden“ haben.⁵

Die vergleichende morphologische Schau der historischen Gegebenheiten führt nach Spengler auf die Idee, daß alle »Kulturen«, die er als lebendige, organische »Individuen« versteht, immer gleiche „Lebens“- bzw. „Schicksalsformen“ wie Geburt, Reife, Tod etc. durchlaufen. Eine bestimmte „Lebensform“ (z.B. die „Geburt“) ziehe analoge Ausdrucksformen oder Stile in Kunst, Religion etc. nach sich. Die analogen Formen bedeuten oder symbolisieren folglich selbst wieder eine bestimmte Lebensphase (z.B. den „Niedergang“) des Kulturindividuums. Kulturen werden als „Lebewesen höchsten Ranges“ verstanden, die gemeinsam mit der Tier- und Pflanzenwelt die „lebendige Natur Goethes“, nicht aber die „tote Natur Newtons“ ausmachen.⁶ Spengler überträgt Kategorien des „vegetabilischen Lebens“ auf die »Kulturgewächse« und ihre Geschichte, was immer wieder angemerkt und

¹ Ebenda, 545.

² Ebenda, 61.

³ Ebenda, 106 f.

⁴ Ebenda, 7.

⁵ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 32.

⁶ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 28 f.

kritisiert wird.¹ Als Organismus mit einem der Wahrnehmung verborgenen Innen und einem sinnlich erscheinendem tatsächlichen Außen ist die „Kultur“ für Spengler *das* „Urphänomen“ der Weltgeschichte.²

Die „tiefe und wenig gewürdigte Idee“ des Urphänomens als demjenigen, „worin die Idee des Werdens rein vor Augen liegt“, von Goethe u.a. als „Urpflanze“ in seinen morphologischen Forschungen zugrundegelegt, soll in der Morphologie der Weltgeschichte „in ihrem genauesten Sinne auf all die vollkommen ausgereiften, in der Blüte erstorbenen, halbentwickelten, im Keime erstickten Bildungen der menschlichen Geschichte angewendet werden“.³ In dem Zusammenhang spricht Spengler von einer „Methode des Erfühlens, nicht des Zerlegens“. Das macht noch einmal deutlich, daß er, in Anlehnung an Goethe, ganz auf das intuitive Vermögen, nicht aber auf den begrifflich erkennenden Verstand setzt. Die per intuitivem Vermögen betriebenen „Studien der morphologischen Verwandtschaft, welche die [organologische – C.M.] Formensprache aller Kulturgebiete innerlich verbindet“, bringen Erkenntnisse hervor, die Spengler mit anderen zeitgenössischen Philosophen wie Simmel oder Cassirer teilt. Das gilt u.a. von der Einsicht, daß zwischen den unterschiedlichsten Kulturgebieten „ein tiefer Zusammenhang der Form“ besteht, weshalb sich z.B. während einer bestimmten Phase der antiken „Kultur“ eine analoge Darstellungsform in Kunst und Wissenschaft offenbart.⁴

Um die immer gleichen „Lebensformen“ auffinden und vergleichen zu können, muß der Schauende also von der sinnlichen Oberfläche in die verborgene Tiefe des kulturellen Organismus vordringen. Dieser „philosophische Blick“, der „das Auge eines Künstlers“ (Goethe) voraussetzt, hat für Spengler „eine umfassende Physiognomie des gesamten Daseins, eine Morphologie des Werdens aller Menschlichkeit“ zu konstituieren.⁵ Die durch diesen Blick vom sichtbaren Äußeren zum schaubaren Inneren vordringende „Physiognomik des Weltgeschehens“ werde zur „letzten faustischen Philosophie“ in der abendländischen Kultur.⁶ Die Physiognomik als Verfahren, das in den einzelnen oberflächlichen Kulturphänomenen Symbolisierte zu erschauen, zu erleben, zu errahnen, stütze sich auf die von Goethe angewandte Methode.⁷ Der „unmittelbar greifbare Vordergrund“ einer kulturellen Wirklichkeit, ihre „historisch-bewegte Oberfläche“ verbirgt eine lebendige „Logik des Werdens“, die sich allein physiognomisch erschließt.⁸ Entscheidend sei, daß die jeweilige tiefere Bedeutung der Oberflächenerscheinung „erlebt“, und nicht „begrifflich erklärt“ wird. Diese Fähigkeit besitzen allerdings auch für Spengler nur wenige „Berufene“.⁹

Goethe hatte seine Methode des physiognomischen Schauens und Deutens zur „Physiognomik“ des verehrten Lavater in Beziehung gesetzt. In den autobiographischen Erinnerungen *Dichtung und Wahrheit* läßt er durchblicken, daß diesem die notwendige

¹ A. Messer, Oswald Spengler als Philosoph, 65.

² O. Spengler, Der Untergang der Abendlandes, 141.

³ Ebenda, 141.

⁴ Ebenda, 8.

⁵ Ebenda, 208.

⁶ Ebenda, 209.

⁷ Ebenda, 127.

⁸ Ebenda, 180 f.

⁹ Ebenda, 182.

„Anlage zur philosophischen Sinnesweise“ leider ganz und gar gefehlt habe, weshalb er ausschließlich in „der gemeinsten Erfahrung umhertappte“.¹ Folglich ruhte Lavaters „Physiognomik“ auf der unzulänglichen „Überzeugung, daß die sinnliche Gegenwart [eines Menschen – C.M.] mit der geistigen durchaus zusammenfalle, ein Zeugnis von ihr ablege, ja sie selbst vorstelle“.² Seiner Methode, „sich auf physiognomischem Wege“ unserer geistigen und sittlichen Eigenschaften zu bemächtigen, steht Goethe jedoch skeptisch gegenüber, da sie sich nicht verallgemeinern, theoretisieren, auf ideelle Zusammenhänge bringen ließ. Denn nur, „wer eine Synthese recht prägnant in sich fühlt, der hat eigentlich das Recht, zu analysieren, weil er am äußeren Einzelnen sein inneres Ganze prüft und legitimiert“.³ Lavater habe es nicht vermocht, das vorgehend Synthetische zu erschauen und auszusprechen.

Die Physiognomik, die Spengler als „die Morphologie des Organischen, der Geschichte, des Lebens“ bezeichnet,⁴ legt dagegen mit dem organischen Formenbau des Kulturindividuums eine allgemeine, zeitlose Struktur frei.⁵ Nur auf die Weise erlaubt es der „physiognomische Takt“, „aus zerstreuten Einzelheiten [...], aus vereinzelt Daten [...] die organischen Grundzüge des Geschichtsbildes ganzer Jahrhunderte wiederzufinden“.⁶ Und das ist für Spengler ein „echt Goethesches, auf Goethes Idee vom Urphänomen zurückzuführendes Verfahren“, das sich „in einem nie geahnten Grade auf den gesamten Bereich der Historie ausdehnen läßt“. Damit erhebt die Schau die Zufälligkeit der an der Oberfläche der Kulturgebilde vorfindlichen tatsächlichen Erscheinungen in eine feste metaphysische Ordnung, ins Schicksalhafte.⁷ So wie Goethe in seinen Studien zur Metamorphose der Pflanzenform nicht ihre Kausalität, sondern das „Schicksal der Natur“ verfolgt hat, gelte dies auch für die „Formensprache der menschlichen Geschichte“. Das „Menschenschicksal“ müsse als dem Tier- und Pflanzenschicksal analoges verstanden werden. Die jeweils verwandten Formenschicksale (Geburt, Blüte, Tod) seien zu vergleichen, auf ihre Analogien hin zu untersuchen.

Als innere Quelle (Prinzip) einer jeden geschichtlichen „Hochkultur“ wirkt nach Spengler eine einzigartige „Kulturseele“. Die in der historischen Ordnung vorwaltende, am einzelnen Phänomen zu vollziehende Form- und Ideenschau dürfe nicht mit bloßem sinnlichen Anschauen von Tatsachen verwechselt werden. Und dennoch erreiche auch die historische Intuition niemals die hypothetische „Urseele“ selbst; sie ist keine »Sache selbst« in phänomenologischem Sinne. Die Intuition muß sich mit der jeweiligen „Kultur“ als dem Urphänomen, als der letzten Wirklichkeit des Geschichtlichen bescheiden. Dahinter sei nicht noch eine Welt an sich zu finden, also auch nicht zu suchen.⁸ Von den nicht erschaubaren, nur hypothetisch anzunehmenden „Kulturseelen“ vermag Spengler aber zu sagen,

¹ J.W. Goethe, Dichtung und Wahrheit, 19. Buch, in: Ders., Werke. Hamburger Ausgabe [HA], München 1998, Bd. 10, 159.

² Ebenda, 158.

³ Ebenda, 155.

⁴ O. Spengler, Der Untergang der Abendlandes, 135.

⁵ Ebenda, 140.

⁶ Ebenda, 152.

⁷ Ebenda, 186.

⁸ Ebenda, 107.

daß sie sich alle in ein und derselben kulturellen Formensprache („Geburt“, „Reife“ etc.) bewegen. Dabei stünden weder sie noch die von ihnen getragenen Kulturen untereinander in irgendeiner ursächlichen Beziehung. „Kulturseelen“ äußern sich allein in geformten Phänomenen der Kultur, sind selbst aber nie unmittelbar faßbar, sind selbst kein „Urphänomen“. Folglich ist die eine konkrete „Kultur“ durch Menschen eines anderen Kulturkreises nicht wirklich zu verstehen, nicht wirklich zu entschlüsseln. Die sich in „Lebenssymbolen“ ausdrückenden „Lebensgefühle“ der individuellen Kulturseelen unterscheiden sich nämlich bis hin zur Unverstehbarkeit.¹ Für Spengler ist es somit sinnlos, von einer einzigen Menschheit als einem historischen Subjekt zu sprechen: „Die Menschheit« ist [...] ein leeres Wort“, eine leere und gegenstandslose Abstraktion, was bereits Goethe festgestellt habe.² Das Relativistische solcher einzigartigen „Seelen“ ist Goethes Naturphilosophie allerdings fremd. Gegen die relativistischen und skeptizistischen Konsequenzen bei Spengler wendet sich auch Husserl, wenn er dessen Morphologie der Weltgeschichte die „neueste Theorie eines schwachherzigen philosophischen Skeptizismus“ nennt, der echte wissenschaftliche Gesinnung erfolgreich entgegenzuarbeiten vermag.³

Darf auch die geheimnisvolle »Kulturseele« nicht als »Urphänomen« mißverstanden werden, so erweise sich der Stil ebenso als ein Urphänomen im Goetheschen Sinne wie die Kultur selbst. Habe Goethe doch für die Kunstgeschichte als erster den „Organismus großer Stilfolgen“ erkannt.⁴ Dieser Organismus des Stils drückt symbolisch die Aufeinanderfolge der großen Lebensformen des Individuums „Kultur“ aus. So repräsentierten bestimmte künstlerische Stilrichtungen symbolisch die Niedergangsphase einer Kultur. Morphologie bzw. Physiognomie kennen wohl solche „universellen Symbole“ (z.B. für den kulturellen Niedergang), jedoch keine allgemeingültigen Wahrheiten. Auch jede große philosophische Frage samt ihrer Antwort hat für Spengler „lediglich die Bedeutung eines Lebenssymbols“, nicht aber die einer ewigen Erkenntniswahrheit. Über den Rang einer philosophischen Lehre entscheide allein die „Notwendigkeit für das Leben“.

So wie aus einer bedeutsamen Philosophie „die Seele der Zeit selbst“ spricht, spreche sich in der Methode der morphologischen Analogieschau die abendländische Kulturseele aus.⁵ Die von dieser Methode aufgedeckte gemeinsame Formensprache helfe uns einerseits, die Weltgeschichte mit abendländischem Blick „morphologisch [zu] betrachten“.⁶ Andererseits erweist sie sich aber als das Resultat dieser geschichtlichen Analogieschau. Dieser methodischen Argumentation hält Cassirer entgegen, daß sich Spengler bei aller Kritik an den Abstraktionen und Allgemeinbegriffen des Verstandes ganz augenscheinlich ihrer bedienen muß, um seine kulturübergreifenden »Lebensformen« herausarbeiten zu können. Neben der morphologischen Methode der Analogieschau formuliert Spengler auch noch

¹ Ebenda, 20.

² Ebenda, 28.

³ E. Husserl, Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes, in: Ders., Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Hua XXVII, Dordrecht/Boston/London, 1989, 122. Siehe dazu C. Möckel, Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler, in: Phänomenologische Forschungen, NF III, (1998) 1. Hb., 34-60.

⁴ O. Spengler, Der Untergang der Abendlandes, 265.

⁵ Ebenda, 63 f.

⁶ Ebenda, 23.

eine Bedeutungs-, Symbol- und Ausdruckstheorie, die sich aus der Verbindung von Formenlehre (Morphologie) der »Kulturorganismen« und Prinzip der Physiognomik ergibt.

Mit Hilfe der Analogieschau erschließt sich uns nach Spengler die kulturelle „Umwelt des Menschen“ nämlich als „ein ungeheurer Inbegriff von Symbolen“, die auf die immer gleichen Lebensformen ihres Organismus verweisen. Hinter einem jeden metaphysischen, künstlerischen, ethischen etc. Menschenbild „kommt das Ursymbol der großen Kulturen zum Vorschein“, und das sind die „Weltgefühle“, mit denen die „Lebensideale“ der jeweiligen Kultur übereinstimmen.¹ Auf der Höhe der Entfaltung einer „Kultur“ finden wir ihre „besten Künstler“ durch das ihr „zugrundeliegende Ursymbol“ zu einer Einheit des Schaffens verknüpft.² Von Spengler werden damit alle Kulturtatsachen als Symbole aufgefaßt und als solche gedeutet. Folglich besitzen auch historische „Tatsachen der Politik“ einen solchen „symbolischen und geradezu metaphysischen Charakter“. Sie bringen nämlich einen bestimmten Entfaltungszustand des jeweiligen „Seelentums“ zum Ausdruck: Die „sichtbare Geschichte [ist] Ausdruck, Zeichen, formgewordenes Seelentum“.³ Konkrete politische Taten entschlüsseln sich z.B. als Symbole einer nach innen gerichteten Politik des Staates („Kultur“) oder einer imperialen, nach außen gerichteten Politik („Zivilisation“). Der intuitive Vergleich der Formensprache einer biographischen Periode in mehreren Hochkulturen, der „aus zeitloser Höhe“ zu geschehen hat, und das Erschauen, Deuten und Vergleichen ihrer Phänomene (Tatsachen) als Symbole eben dieser Formen, ergeben sich dabei auseinander.⁴

Insbesondere Cassirer rechnet es Spengler hoch an, daß er den Symbolcharakter der kulturellen Wirklichkeit erfaßt hat, zumal dies in Verbindung mit einer Ausdrucks- und Bedeutungstheorie geschieht, auch wenn diese die Darstellungs- und Bedeutungsfunktion letztlich auf das Ausdrucksverhalten innerer Zustände der »Kulturseele« beschränke.⁵ Auf die Leistung von Spenglers Durchdringung des Symbol- und Bedeutungsproblems und auf seine diese Leistung beschränkende Reduktion auf die Ausdrucksfunktion innerer seelischer Zustände weist auch Adorno hin.⁶ Und für Fellmann „erreicht Spenglers Bedeutungslehre“ „mit der Theorie des Symbols [...] ihren Höhepunkt“.⁷ Pauschal als irrationalistisch wird die physiognomische Morphologie jedoch durch Lukács abgelehnt.⁸ Rickert hatte seinerzeit die Morphologie Spenglers als eine generalisierende Methode gedeutet, die letztlich alles individuell Historische aus der Geschichte ausschaltete. Und dies, weil für sie jedes individuelle Phänomen nur das Symbol einer Lebensform ist.⁹ Messer wiederum weist den durch Spengler postulierten Gegensatz von Natur- und Geschichtserkenntnis ganz und

¹ Ebenda, 331.

² Ebenda, 361.

³ Ebenda, 8.

⁴ Ebenda, 47.

⁵ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 102 ff., 104.

⁶ Th.W. Adorno, *Spengler nach dem Untergang*, GW 10.1, 58 f., 65 f., 71.

⁷ F. Fellmann, *Lebensphilosophie*, 149 f.

⁸ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 368.

⁹ H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, 32.

gar zurück, ohne jedoch die damit verbundenen Grundprobleme der Philosophie ernsthaft zu diskutieren.¹

5.3 Kritik zeitgenössischer Geschichtswissenschaft

Wenn Geschichte und Natur, Werdendes und Gewordenes zwei unterschiedliche Ordnungen bilden, denen der Mensch gleichzeitig angehört,² dann muß es auch zwei unterschiedliche wissenschaftliche Verfahren geben, diese Ordnungen jeweils angemessen zu erkennen. Die „toten Formen“ der Natur nun werden durch „mathematische Gesetze“ »erkannt«, die kausale, räumliche und gegenständliche Zusammenhänge beschreiben. Dabei wird die Natur beobachtet und vom Verstand zergliedert. Allerdings gehe auch die Mathematik gelegentlich „über Beobachten und Zergliedern hinaus“, so wenn sie „in ihren höchsten Augenblicken visionär, nicht abstrahierend“ verfährt. Dieser Tatbestand sei Goethe nicht entgangen. Abendländische „Mathematik ist also auch eine Kunst“, und nicht bloß eine analytische, exakte Wissenschaft.³ Mathematische Grenzwerte erweisen sich beim visionären Vorgehen als ein Werden, als ein Vorgang der Annäherung, worin sich das abendländische „Seelentum“ als ein „historisches“ offenbare.⁴

Die rein mechanische Naturwissenschaft dagegen gilt Spengler als eine Betrachtung, die die Weltsubstanz als „Natur“, als „totes“ Gewordenes voraussetzt.⁵ Gründet sich die Analogien aufsuchende morphologische Geschichtsanschauung auf das Prinzip der Zeit (Chronologie) und auf die Schicksalsidee, so fußt die mathematische Gesetze aufstellende Naturwissenschaft auf dem Prinzip des Raumes und der Kausalität. Im Gegensatz zur »Physiognomik« haben wir es hier mit der »Systematik« zu tun. Systematik nennt Spengler eine „Wissenschaft, die Naturgesetze und Kausalbeziehungen entdeckt“ und die sich ausschließlich auf das Mechanische und Ausgedehnte richtet.⁶ Sie hat es mit Gesetzen, Formeln und Systemen, dem Beständig-Möglichen, der „zweckmäßig zergliedernden Erfahrung“ und dem Geltungsbereich der mathematischen Zahl zu tun.⁷

Zeit dagegen lasse sich nicht wissenschaftlich abbilden oder mathematisch erfassen, sondern nur anschauen.⁸ Der »Physiognomiker« Goethe habe dies klar gesehen. Newton dagegen, der »Systematiker« der Natur, sei ein „abstrakter Denker“ des Raumes gewesen. Doch auch „der Physiker“ ist nicht immer nur der abstrakte Denker, sondern eben auch ein „ganzer Mensch“. Und als ein solcher steht er als ein geschichtliches Wesen in der le-

¹ Messer will „das sogenannte »intuitive« Erkennen des Historikers von dem wissenschaftlichen des Naturforschers“ nicht schroff geschieden wissen – A. Messer, Oswald Spengler als Philosoph, 125, 127, 130.

² O. Spengler, Der Untergang der Abendlandes, 68.

³ Ebenda, 83.

⁴ Ebenda, 117 f.

⁵ Ebenda, 127 ff.

⁶ Ebenda, 135.

⁷ Ebenda, 7.

⁸ Ebenda, 161, 163.

bendigen Ordnung des Werdens.¹ Die zwei konträren Weisen des abendländischen Weltverhaltens – das Schauen des Lebendigen und das Denken bzw. Erklären des Toten – werden für Spengler exemplarisch durch Goethe und Kant repräsentiert. Der Dichter und Seher war für ihn „kein Rechner“ und „haßte die Mathematik“ der Zahlen. „Hier stand die Welt als Mechanismus der Welt als Organismus, die tote der lebendigen Natur, das Gesetz der Gestalt gegenüber“.² In der Zahlenordnung der Natur trete ihm nicht das poetisch ausdrückbare „tragische Weltgefühl“ entgegen, sondern der „mechanisierende Intellekt“.³

Die von Goethe gegen die mechanische Naturauffassung Newtons vorgebrachte lebendige Naturanschauung zeichne sich u.a. durch eine „erhabene“ und „organische“ Entwicklungsidee aus, die später bei Darwin „flache“ und „mechanische“ Züge annimmt.⁴ Auch das „Urgefühl“ der Kultur wandelt sich bei diesem zum begriffenen „System“ der Natur. Dem Naturbeobachter Goethe bleibt dagegen am Begriff der Weltkraft noch „ein gefühlter und geschauter Rest“, der sich der Definition entzieht. Das gelte in der abendländischen Kultur auch für die „Urworte Wille und Raum“.⁵ Während Goethes lebendige, »architektonische« Naturanschauung auf einen „Tatbegriff“ hinausläuft, zentrierte sich die mechanische Naturwissenschaft um den „Arbeitsbegriff“.⁶ Goethes philosophischer Ansatz sei von den Naturforschern im 19. Jahrhundert auch deshalb nicht verstanden worden, weil sie anstelle des Ideenschauens die begriffliche Erkenntnis favorisierten.

Die zeitgenössische Geschichtswissenschaft nun wendet, so der Vorwurf Spenglers, immer noch die Methoden der mechanischen Naturwissenschaft an. Das laufe auf eine Naturalisierung der Kultur und Geschichte hinaus; eine Konsequenz, auf die ebenfalls der Phänomenologe Husserl in seinem *Logos*-Aufsatz (1911) aufmerksam gemacht hatte.⁷ Kausale, räumliche und gegenständliche Zusammenhänge erklärende bzw. beschreibende „mathematische Gesetze“ passen allein auf „tote Formen“ und haben in der Geschichte nichts zu suchen. Das auf die historischen Phänomene in Anwendung gebrachte naturwissenschaftliche Kausalitätsprinzip erfaßt diese ausschließlich in gegenständlichen Begriffen räumlicher Ausdehnung. Deshalb wird eine derartige Methode der Geschichtserklärung der symbolischen Bedeutung historischer Formen und Tatsachen nicht gerecht.⁸ Die „heutigen Historiker“, so Spengler, tasten lediglich „an den sinnlich greifbaren Ereignissen, dem Gewordenen herum“.⁹ Ihnen sei sowohl deren Symbolcharakter als auch ihr Ausdruckscharakter innerer Lebensformen völlig fremd. Wirkliches historisches Erfassen müsse ideell-intuitiv vorgehen und das den Sinnen verborgene Symbolische deuten. Mit solchen Forde-

¹ Ebenda, 498.

² Ebenda, 35.

³ Ebenda, 207.

⁴ Ebenda, 475.

⁵ Ebenda, 532; Eine kritische Würdigung des Begriffs des Raumes bzw. des Raumgefühls innerhalb der Spenglerschen Morphologie der Kulturen und Kulturstile findet sich bei Blaga. – L. Blaga, Der mioritische Raum, in: Ders., Zum Wesen der rumänischen Volksseele, Bucureşti 1982, 47-49.

⁶ „Im Naturbilde [...] Goethes wirkt sich etwas Göttliches in Taten aus; im Weltbilde der modernen Physik leistet die Natur Arbeit.“ – O. Spengler, Der Untergang der Abendlandes, 537.

⁷ E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft [1911], in: Ders., Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Hua XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, 8 ff.

⁸ O. Spengler, Der Untergang der Abendlandes, 39 f.

⁹ Ebenda, 68.

rungen wendet sich Spengler gegen den Positivismus und den Tatsachenfetischismus in der Geschichtswissenschaft seiner Zeit.

Er wirft der etablierten historischen Wissenschaft also vor, sie werde mit dem symbolischen Wesen von historischen Tatsachen nicht fertig. Es gehe nämlich nicht darum, was diese „sind“, sondern vielmehr darum, „was sie durch ihre Erscheinung bedeuten, andeuten“.¹ Dabei geht er allerdings nicht speziell auf das seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts diskutierte und propagierte Projekt der Geschichtswissenschaft als einer Geisteswissenschaft (Dilthey) bzw. einer Kulturwissenschaft (Windelband, Rickert) ein. Dennoch deckt seine Kritik, die sich mit Goethes Einwänden gegen die mechanische Naturlehre einiger weiß, sehr wohl die symbolische Weise auf, in der uns Kulturmenschen unsere Welt gegeben ist. Auf die ausdrückliche Würdigung dieser Einsicht Spenglers durch Cassirer wurde bereits verwiesen.² Auch Fellmann kommt zu dem Schluß, daß die zur Kritik der positivistischen »Tatsachen«-Geschichte von Spengler entwickelte „Theorie des Symbols“ in der Lage ist, „die Differenzierung der Kulturen als semantisches Phänomen verständlich zu machen“, d.h., als ein sprachliches Phänomen, das eine innere Bedeutung repräsentiert.³

Den kausal erklärenden, auf Resultate und Gewordenes fixierten Geschichtstheorien seit dem 17. Jahrhundert hält Spengler außerdem „ein Wort Goethes“ entgegen, wonach es „»offenbar im Leben aufs Leben und nicht auf ein Resultat desselben an[kommt]«“.⁴ Rickert sieht hieraus eine Schwierigkeit für die logisch und begrifflich erkennende Philosophie resultieren. Ihm scheint, daß Goethe, der sich „in der Tat als Vorläufer der modernen Lebensphilosophie bezeichnen“ lasse, mit diesem Spruch die Beschränkung der intuitionistischen und biologistischen Lebensphilosophie allein auf das „Leben“ rechtfertigt. Obwohl das Leben zu einem „Anderen“ in Beziehung gesetzt werden muß, heiße das für die Begriffsphilosophie aber nicht, daß allein „die vom Leben ablösbaren Resultate Bedeutung haben“.⁵ Die Spenglersche Unterscheidung zwischen »Wahrheiten« für den analytischen Geist und »Tatsachen« in Bezug auf das »Leben« nennt Adorno eine anthropologische Überzeugung.⁶

Auf keinen Fall ist für Spengler die organologisch-morphologische Methode mit Abstraktionen und Allgemeinbegriffen vereinbar. In der „lebendigen Welt“ der Geschichte und ihrer Formensprache gebe es im Unterschied zur „toten Natur Newtons“ „nichts Bleibendes und Allgemeines“. Damit dürfen wir auch nicht von „den Formen des Denkens“ sprechen: „Allgemeingültigkeit ist immer der Fehlschluß von sich auf andere“.⁷ Hier kommt folglich die weit verbreitete philosophische Tendenz zum Tragen, den Verstand geringzuschätzen und den dichterischen Ausdruck zu bewundern. Wir haben es dabei aber in bestimmten Grenzen durchaus mit einer bedenkenswerten Kritik an Allgemeinbegriffen

¹ Ebenda, 8.

² Er hält Spenglers Symbolbegriff allerdings für einseitig, da er „nur *ein* geistiges Grundmoment von ihm zur Geltung“ bringe, wenn er die „Symbolfunktion“ mit der „reinen Ausdrucksfunktion“ identifiziert und weder für dessen Darstellungs- noch für dessen Bedeutungsfunktion Verständnis hat. – E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen [1928], ECN 1, 103.

³ F. Fellmann, Lebensphilosophie, 149, 150, 151.

⁴ O. Spengler, Der Untergang der Abendlandes, 27.

⁵ H. Rickert, Philosophie des Lebens, 138.

⁶ Th.W. Adorno, Spengler nach dem Untergang, 57.

⁷ O. Spengler, Der Untergang der Abendlandes, 32.

und Abstraktionen des Denkens zu tun. So spricht Horkheimer von „einem berechtigten Moment“ in der Kritik des analytischen Denkens durch die Lebensphilosophen, weil „eine Reihe von rationalistischen Systemen [...] dieses Denken wirklich mit der geistigen Aktivität überhaupt verwechselt“ habe.¹ Cassirer wendet allerdings gegen Spengler ein, daß er mit dieser Kritik letztlich in Widerspruch zu seiner eigenen morphologischen Lehre gerate, da sich die analogen „Lebensformen“ der Kulturindividuen nicht ohne Allgemeinbegriffe fassen und darstellen lassen. Auch für Adorno besteht zwischen dem Positivisten Spengler, der sich von allen vorgefaßten Theorien, vom „Denken“ verabschiedet, und dem Metaphysiker Spengler, dessen These vom „Seelentum“ diesen Positivismus der symbolkräftigen Tatsachen durchbricht, ein Widerspruch. Er scheitert letztlich an der „Dialektik von Begriff und Einzelheit“, von Gedanke und Tatsache.²

Die Kritik an Kants allgemeiner, natürlicher Vernunft teilt Spengler jedoch weitgehend mit dem lebensphilosophischen Historismus der Diltheyschule. Dabei spielt er gern auf Goethes Skepsis gegenüber einer abstrakten, logischen Wahrheitslehre an. Schon Schopenhauer habe Kants ideales Abstraktum »der Mensch« überwunden und gezeigt, daß wir es beim „wirklichen Menschen, wie er in historischer Zeit, als primitiver oder als Kulturmensch völkerhaft gruppiert die Erdoberfläche bewohnt“, allein mit episodischen und örtlichen, situativen Werten und Wahrheiten zu tun haben.³ Folglich gebe es „für den echten Menschenkenner [...] keinen absolut richtigen oder falschen Standpunkt“.⁴ Neben dem uneinlösbaren Allgemeinheitsanspruch und der Naturalisierung der Geschichte wirft Spengler der akademischen Geschichtsforschung außerdem ihren methodischen Europa- bzw. Abendlandzentrismus vor. Als markantes Beispiel gilt ihm die idealistische Verklärung von Antike und Moderne, die keine Unterschiede in den „Kulturseelen“ sehen will.⁵ Auch „verspätete Romantiker“ wie Bachofen, Burckhardt und Nietzsche hätten einem „imaginären Bild des »klassischen Altertums«“ angehangen.⁶ Davon sei selbst Goethe nicht ganz frei gewesen. Deshalb habe er während der Italienreise sein »klassisches Altertum« nicht wiedergefunden, sei ihm die reale alte Welt Italiens unverständlich geblieben. Fremden Kulturen dürfen wir eben unsere eigenen Werturteile nicht zuschreiben, was allein die nunmehr zur Verfügung stehende morphologische Methode verhindere.

¹ M. Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie* [1934], GS, 3, Frankfurt/Main 1988, 181.

² Vgl. Th.W. Adorno, *Spengler nach dem Untergang*, 58.

³ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 32.

⁴ Ebenda, 34.

⁵ Ebenda, 42.

⁶ Ebenda, 38.

5.4 Abendländische Kultur und tyrannisches Denken

In dem Vortrag *Der Mensch und die Technik* (1931) entwirft Spengler die unerbittliche, schicksalhafte Dialektik von allmächtiger, rachsüchtiger Natur und sich gegen sie empörender, am Ende unterliegender Kultur des faustischen Menschen. Dafür gibt es bei Goethe keine wirkliche Vorlage, wohl aber für die Betonung der »Tat« in dieser Schrift. Das Motiv der prometheischen Empörung gegen die »Mutter Natur« ist bei Spengler in eine typisch lebensphilosophische Kultur- und Denkkritik eingebettet. Sie richtet sich gegen das vorgeblich tyrannisch gewordene Denken im zivilisatorischen Stadium des Kulturindividuums „Abendland“. Diese Lebens- oder Schicksalsphase sieht er gegen 1800 eintreten. Wenn sie sich gegen 2000 durchgesetzt bzw. vollendet haben wird, werde die „lebendige Kultur“ endgültig zur toten, mechanischen „Zivilisation“ geworden sein. Mit der Gewißheit, daß die „Zivilisation“ das unausweichliche „Schicksal“ einer jeden „Kultur“ ist, erreicht die „historische Morphologie“ ihren Gipfelpunkt. Von dem aus lassen sich ihre „letzten und schwersten Fragen“ lösen.

Cassirer sieht den Schicksalsbegriff bei Spengler als Resultat der „psychologistischen [...] Begründung“ eines historischen Determinismus und Fatalismus, der gegen ein Handeln gerichtet ist, das „sich aus eigener Kraft und aus eigener Verantwortung“ entscheidet, das „weiß, daß von der Art dieser Entscheidung die Richtung und die Zukunft der Kultur abhängen wird“.¹ Auch Husserl weist mehrfach den Schicksalsgedanken Spenglers ab und gibt sich gewiß, daß die Zukunft der abendländischen Kultur vom Willen und vom Streben der sie tragenden Menschen nach echter Philosophie als einer Lebensaufgabe abhängt.²

„Kultur“ und „Zivilisation“ als die beiden Stadien jeder Hochkultur stehen gemäß Spenglers Morphologie in einem „organischen Nacheinander“ von „Werden“ und „Gewordenem“, Leben und Tod, Entwicklung und Starrheit.³ In der „Zivilisation“ sei die lebendige „Seele“ zum kalten, toten und technischen „Intellekt“ geworden. So ist auch jede systematische Philosophie nur „eine Zeitlang [...] lebendig“, dann beginnt sie zu erstarren, ihre Lebendigkeit zu verlieren und zu „sterben“.⁴ Goethe habe in „seinem großen Sinn für alles Wirkliche“ im *Faust II* versucht, in die „tiefsten Tiefen“ der neuen Maschinenteknik einzudringen. Die Maschinenteknik wird als ein Symbol für den bevorstehenden Untergang der abendländischen Kultur gedeutet.⁵ Hier stellt sich die weitreichende Frage, ob gemäß dieser Sicht Goethe auf die heraufziehende „Zivilisation“ der abendländischen Kultur und ihre Begleiterscheinungen gerade deshalb aufmerksam machen konnte, weil der Umschlag von „Kultur“ in „Zivilisation“ schon begonnen hatte. Spengler setzt mit seiner Periodisierung den gesamten liberalen Kapitalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereits mit der umsichgreifenden „Zivilisation“ und den sie begleitenden Erstarrun-

¹ E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* [1939], 242, 261.

² E. Husserl, *Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes*, in: *Hua XXVII*, 122: Husserl an Rádl, 30.VIII. 1934, in: Ders., *Briefwechsel. in Verbindung mit E. Schuhmann von K. Schuhmann*, *Husserliana-Dokumente III* [*HuaDok III*], Dordrecht/Boston/London 1993, Bd. VIII, 94.

³ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 43.

⁴ Ebenda, 57.

⁵ O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München 1931, 2.

gen, Versteinerungen, Entfremdungen etc. gleich.¹ Damit schließt er sich der konservativen Ablehnung des ganzen bürgerlich-liberalen Zeitalters an, wie es bereits die romantische Reaktion auf die Französische Revolution zum Ausdruck gebracht hatte. Von manchen Kulturkritikern werden diese Begleiterscheinungen jedoch erst für den Kapitalismus der maschinellen Groß- und Massenproduktionen und der weltweiten Globalisierungstendenzen beschrieben.

Mit so unterschiedlichen Autoren wie Marx, Klages, Simmel etc. teilt Spengler die Beobachtung, daß die sich vertiefende wirtschaftliche Arbeitsteilung bei den lohnabhängigen Arbeitern „seelische Verödung“ mit sich bringt.² Eine erneute „Kultivierung“ – d.h. Verlebendigung – der starren, entseelten und entanschaulichten „Zivilisation“ kommt für ihn aber nicht in Frage. Wie Weber erklärt er die „Zivilisation“ zur gigantischen Maschine.³ Der hatte 1904, auf den letzten Seiten seiner *Protestantischen Ethik*, für die durch Rationalisierung und rationale Lebensführung hervorgebrachte kapitalistische Erwerbsgesellschaft kraftvolle und bildhafte Ausdrücke gefunden. Weber spricht vom „mächtigen Kosmos der modernen [...] Wirtschaftsordnung“, von dem „Triebwerk“, das „heute den Lebensstil aller einzelnen [...] mit überwältigendem Zwange bestimmt“. Uns umgebe „ein stahlhartes Gehäuse“ des Schicksals und als Zukunft hätten wir allein die von Nietzsche vorhergesagte Alternative des »letzten Menschen«: »Fachmenschen ohne Geist« oder »Genußmenschen ohne Herz« zu werden.⁴ An diese Formulierungen erinnern die Thesen Spenglers, wonach die „gewachsene Kultur“ in ihrer „zivilisatorischen“ Phase endgültig, unwiderruflich zu einer formlosen, atomhaft-massenweisen Welt werde. Er selbst sieht diese bereits umrißhaft in der nationalökonomischen Lehre von A. Smith aufscheinen.⁵ In der sich unaufhaltsam durchsetzenden „Zivilisation“ vermag Spengler allein in der Romantik Nietzsches einen letzten Rest an abendländischer „Kultur“ zu sehen.⁶ Adorno formuliert 1950 seine weitgehende Zustimmung zu Spenglers Beschreibung der Krisiserscheinungen und zu seinen düsteren Prophezeiungen.⁷ Auch Lukács, der für Spengler an und für sich nur Ablehnung und Verachtung äußert, gesteht seiner Kulturkritik einen Realitätsgehalt zu.⁸

Bei all dem favorisiert und idealisiert Spengler, ähnlich wie Klages, das organische Leben der bäuerlichen Provinzmenschen und des „Volkes“ gegenüber dem atomisierten Leben der urbanen „Masse“. Beim Bauern herrsche noch die „Seele“ über das „Gehirn“, er führt

¹ O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, 23.

² O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 74.

³ Ebenda, 79.

⁴ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1904], in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, 203 f.

⁵ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, 63.

⁶ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 62 f.

⁷ Th.W. Adorno, *Spengler nach dem Untergang*, 71.

⁸ „Die zentrale Figur dieser Entwicklungsphase [nach 1918 – C.M.] ist Oswald Spengler. Er faßt alle wesentlichen Motive der deutschen Kulturkritik der letzten Jahrzehnte zu einer prunkhaft-dekorativen, oberflächlich-eklektischen Synthese zusammen, mit der Absicht, gerade die Müdigkeit, Desorientiertheit, die Verzweiflung, die Auswegslosigkeit als Grundstimmungen in der Bourgeoisie dieser Periode in tragende Pfeiler einer Apologetik des Imperialismus umzuwandeln.“ – G. Lukács, *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, Berlin und Weimar 1989, 67.

sein Leben unreflektiert.¹ Existenz und Weltverhalten der praktisch veranlagten „Tatsachenmenschen“, die die Weltstadtzivilisation bewohnen, werden dagegen immer anorganischer, atomisierter. Das gelte von Anfang an für die „Wahrheitsmenschen“, die historische Sachverhalte theoretisch zu erklären suchen.² Der innerlich erstorbene Gehirnmensch der großen Städte, der rein intellektuelle Mensch verliere oder verleugne mit der „Weltangst“ das schöpferischste, ursprünglichste aller „Lebensgefühle“. Daran habe die »wissenschaftliche Weltanschauung« großen Anteil, die der intellektuelle Stadtmensch zwischen sich (das Eigene) und das Fremde (die Welt) schiebt. Es ist zu vermuten, daß das Grundgefühl der „Weltangst“ auch das persönliche Leben Spenglers immer begleitet hat.

Obwohl selbst ein Stadtmensch, spricht er mit abgründiger Verachtung von der großstädtischen Zivilisation und ihren Trägern, den „Untermenschen der Großstädte, [den] Marxisten, Literaten“, „den Menschen der Masse“.³ Die Großstadt gilt ihm als der Ort „des wurzellosen Denkens“, wo wachsende „Künstlichkeit und Durchgeistigung“ als Niedergangssymbole gedeihen.⁴ Sie ist von „toten Körpern, entseelten Menschenmassen, verbrauchtem Stoff“ gekennzeichnet.⁵ Die „wurzellose städtische Intelligenz“ ist bemüht, die historischen Tatsachen zu „erkennen“, anstatt sie zu „erleben“.⁶ Hatte nicht schon Goethe das großstädtische Berlin nicht ertragen? Als weitere Symbole der Zivilisationsperiode in der abendländischen Kultur gelten Spengler neben der liberalen Demokratie⁷ der „Darwinismus mit seinen so ganz ungoethischen Formeln vom Kampf ums Dasein und der Zuchtwahl“,⁸ die positivistische Philosophie und der politische Imperialismus. Auch der Nihilismus, der eine „Entseelung des Menschlichen“ bedeutet, müsse als ein Symbol des Niedergangs entschlüsselt werden.⁹ Die durch Analogieschau erfaßte allgemeine Form des Nihilismus bringe „noch einmal das Ursymbol [des] ganzen Daseins zum Ausdruck“.¹⁰

Als Symptome des Nihilismus, dem in der Tiefe „das innere Fertigsein des Weltstadtmenschen“ entspricht, offenbaren sich die „Maschinenindustrie“ und die „moderne Wissenschaft“. Wie Chamberlain in seinem Goethebuch beklagt auch Spengler, daß in der Großstadt der „Zivilisation“ das Lesen als die „große Kunst der Goethezeit [...] ausgestorben“ sei.¹¹ Den reinen Gehirnmenschen dieser Abstiegsperiode sind allein „extensive Möglichkeiten“ der Verwirklichung geblieben. Diese Überlegungen erfahren bei Fellmann eine ausdrückliche Würdigung.¹² Für Spengler zeigt die imperialistische Politik, daß die „Formensprache der Politik“ ein „unmittelbarer intellektueller Ausdruck einer Art von

¹ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 452.

² Ebenda, 45.

³ O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 51.

Ein vergleichbarer Großstadt-Ekel findet sich auch vielfach in der Dichtung dieser Zeit, so in der expressionistischen Lyrik (Benn, Heym, Trakl), und bei Nietzsche.

⁴ O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 58, 61 f.

⁵ Ebenda, 51.

⁶ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, 6.

⁷ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 452.

⁸ Ebenda, 48.

⁹ Ebenda, 450.

¹⁰ Ebenda, 456.

¹¹ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, 136.

¹² F. Fellmann, *Lebensphilosophie*, 149 ff.

Menschentum“ ist. Die Tatsache, daß diese Art auf „Geist“, „Geistigkeit“, Intellekt und räumliche Ausdehnung setzt, künde von der Einbuße ihrer „Seelenhaftigkeit“. Die „Vogelperspektive des Lebens“, die beim bodenständigen Menschen der lebendigen Kultur vorherrscht, sei durch die „Froschperspektive“ der städtischen „Ethiker“, „Humanisten“ und „Friedenskämpfer“ ersetzt worden.¹

Die „faustische Kultur“ Westeuropas, ein Terminus, auf dessen Bedeutung bei Spengler, wie bereits erwähnt, Mandelkow aufmerksam macht, ist von einem „inneren Gegensatz zwischen umfassender Durchgeistigung und tiefster seelischer Zerrissenheit“ gekennzeichnet. Ihre „Seelenkraft“ ringt dabei gegen „die Übermacht des Denkens“, das sich die Kraft des „Blutes“ unterwerfe. Die aktiven faustischen „Tatsachenmenschen“, für die jede „Theorie“ nur brauchbare oder unbrauchbare „Arbeitshypothese“ ist, stehen in Spenglers Geschichtsmetaphysik unversöhnlich zu den „Wahrheitsmenschen“. Die strebten nämlich „die Tyrannei des reinen Denkens“ an.² Das „faustische Weltgefühl der Tat“ sei in der abendländischen Gesellschaft nach und nach durch die „Philosophie der Arbeit“ verdrängt worden.³ Der Lebensphilosoph Spengler sieht also im analytischen Denken das große Übel, das Werkzeug des schicksalhaften Unterganges. Hier klingen bei ihm durchaus Goethesche Motive an, ohne daß sich diese Thesen Goethe eindeutig zuschreiben ließen. Weil Spengler den Verstand den historischen Erkenntnisgegenstand „töten“, die Anschauung ihn jedoch „beseelen“ lasse, konstatiert Messer bei ihm eine falsche, „einseitige Charakteristik des »Verstandes«“ und eine „törichte Verunglimpfung des Denkens, der »Begriffe« und des »Verstandes«“. Er führt diese Verirrungen auf das Vorbild Bergsons und dessen Intuitionstheorie zurück.⁴

Seinen Argwohn und Haß richtet Spengler gegen den Rationalismus, der die „zivilisatorische“ Phase der abendländischen Kultur Ende des 18. Jahrhunderts repräsentiere. Er wird als eine Weltanschauung verstanden, die sowohl ein „doktrinärer Hang zur Theorie aus Mangel an Erfahrung“, als auch das Entwerfen von Systemen und Utopien kennzeichnet. Und schließlich steht der Rationalismus für die „Wut des Organisierens, die zum abstrakten Selbstzweck wird und Bürokratie zur Folge hat“.⁵ Diese Deutung befindet sich in einem offensichtlichen Gegensatz zu Spenglers Geschichtsphilosophie, gemäß der der Rationalismus eben unserer geistiges Schicksal darstellt. Und eine Schicksalsmacht ist weder gut noch böse, sie ist allein Symptom, nie Ursache der historischen Bewegung. Doch für Spengler beginnt aller Niedergang der abendländischen Kultur im 18. Jahrhundert mit der „rationalistischen Kritik“. Sie wurde von der „Philosophie der Aufklärung“ getragen und führe konsequent in den Kommunismus bzw. Bolschewismus.⁶ „Das erste, aufsteigende Jahrhundert des Rationalismus“ dauerte nach ihm „vom Contract social (1762) bis zum Kommunistischen Manifest (1848)“.⁷ Der philosophischen Weltanschauung des Rationalismus macht er auch den Vorwurf, die theoretische, geistige Haltung gegenüber der prakti-

¹ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 453.

² O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 61 ff.

³ O. Spengler, *Der Untergang der Abendlandes*, 454.

⁴ A. Messer, *Oswald Spengler als Philosoph*, 133, 137.

⁵ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, 5 f.

⁶ Ebenda, 75.

⁷ Ebenda, 97.

schen, bezwingenden Haltung grundsätzlich aufzuwerten. Hier berühren sich erneut die Auffassungen Spenglers mit denen Goethes, der Praxis und Tat ebenfalls leerer Spekulation gegenüberstellt, dabei allerdings auch von tätiger theoretischer Erkenntnis spricht.

Überhaupt eint der Generalverdacht gegenüber einer dem Schauen – bzw. der Erfahrung – vorgreifenden Theorie Spengler und Goethe. Aber in der Frage vertreten eben auch der Positivismus und selbst die Phänomenologie Husserls ähnliche Positionen. Rationalistische Systeme bzw. Konstruktionen entstehen, so die gemeinsame Auffassung, auf dem Papier und sind deshalb meist lebensfremd. Der rationalistische Intellekt bietet im Unterschied zum Instinkt des Lebens bloß „blutleere Schemata“, er ist weltfremd und weltfeindlich.¹ Spengler wirft der abendländischen Philosophie, so wie sie nach den beiden Heroen Kant und Goethe existiert, genau ihre Praxisferne und fehlende Lebensbedeutsamkeit vor.² Gegenüber der rationalen Idee der Gleichheit der Menschen, was für ihn ein anorganisches Prinzip, etwas „seelenlos Mechanisches“ ist, stelle sich die Ungleichheit als etwas „organisch Gewachsenes“ als unmittelbar lebensnah heraus.³ Dem vorgeblich gleichmacherischen Rationalismus hält Spengler außerdem vor, „die Bestie im Menschen“ vergessen oder verleugnet zu haben. Doch die habe „ihr Dasein 1792 wieder nachdrücklich in Erinnerung“ gebracht.⁴

¹ Ebenda, 6 f.

² O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 59.

³ Ebenda, 32, 49; „Die Gesellschaft beruht auf der Ungleichheit der Menschen.“ – Ebenda, 66.

⁴ Ebenda, 97.

IV. ALTERNATIVEN

6 ANSCHAUUNG UND DENKEN ALS THEMA IN DER PHÄNOMENOLOGIE HUSSERLS

6.1 Phänomenologie, Lebensphilosophie und Goethe

Die philosophische Strömung der Phänomenologie wird von Edmund Husserl (1859-1938) in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts als Neubegründung echt wissenschaftlichen Philosophierens initiiert. Die 1900/01 veröffentlichten *Logischen Untersuchungen* I/II (LU I/II) dokumentieren die erste Fassung der neuen Philosophie. Sie verbindet die Methode der beschreibenden Psychologie, die sich auf die Bewußtseinsakte und ihre ideellen Gegenstände richtet, mit der Forderung nach einer strengen Wissenschaft im Sinne der Mathematik. Der Phänomenologe findet in den psychologischen Akten des Erlebens „gegebene“ zeitlose, überhistorische Wesenheiten (Eide), Bedeutungen oder Gegenstände vor, die zu „erschauen“ und zu „beschreiben“ sind. Deshalb stehen die Begriffe des subjektiven Lebens bzw. Erlebens und des Anschauens ebenso im Mittelpunkt dieses neuen Verständnisses von Philosophie wie die der Exaktheit und begrifflichen Adäquatheit. Zunächst bilden sprachliche Ausdrücke, logische Urteile (Prädikationen) die bevorzugten Bewußtseinsleistungen, die es zu beschreiben gilt. Seit 1907/08 vollzieht Husserl die Hinwendung zu einer transzendentalphilosophischen Fassung der Phänomenologie, die sich endgültig in den *Ideen* I (1913) niederschlägt. Nunmehr ersetzen die Wahrnehmungserlebnisse bzw. die Wahrnehmungsurteile weitgehend das logische Urteilen als Untersuchungsfeld.¹

Zwischen der Phänomenologie Husserls und den philosophischen Grundauffassungen Goethes lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten, aber wohl keine direkte Beeinflussung oder Bezugnahme aufzeigen. Ob sich Husserl selbst der dennoch vorhandenen Anklänge und Parallelen bewußt war, läßt sich nicht sicher sagen. Einige seiner Schüler und Anhänger haben sie aber bemerkt. Auf einen ersten Blick lassen sich folgende, für sich selbst sprechende Aspekte einer Beziehung zwischen den Positionen Goethes und Husserls zusammentragen: Zunächst wird der deutsche „Nationaldichter“ Goethe von dem konservativ deutschnational eingestellten Intellektuellen Husserl selbstverständlich beachtet und verehrt, weshalb er in den phänomenologischen Schriften gelegentlich Erwähnung findet. So zitiert Husserl im Vorwort zu den LU I ein „Goetheisches Wort“.² In der 6. Logischen Untersuchung (LU II/2) ist an einer Stelle die Rede davon, daß es „Fälle wortlosen Erkennens“ gebe, obwohl es sich eigentlich um verbales Erkennen handelt. So stellen sich, wenn wir „eine Handschrift als die Goethes“ erkennen, Worte selbst nicht ein, und wir haben es mit einem „wortlosen Erkennen“ zu tun.³ Vor allem aber kehrt in der Husserlschen Lehre von der „originär gebenden Anschauung“ auf gewisse Weise Goethes Vertrauen in die

¹ Siehe u.a. C. Möckel, Einführung in die transzendente Phänomenologie (UTB 2007), München 1998.

² E. Husserl, Logische Untersuchungen, Buch I: Prolegomena zu einer reinen Logik [1900], Hua XVIII, 7.

³ E. Husserl, Logische Untersuchungen, Buch II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis [1901], 2. Teil, Hua XIX/2, 592 f.

Rechtskraft der Sinneserkenntnis wieder, spielt doch auch für den Phänomenologen die sinnliche Erfahrung die „Rolle einer Urerfahrung“ für den Menschen. Sie gewährt ein „Bewußtsein der leibhaftigen Selbstgegenwart eines individuellen Objektes“.¹

Dabei sind weder Goethe noch Husserl bloße Phänomenalisten, die alles Gegebene auf Sinnliches und dieses auf rein Stofflich-Rezeptives (Empfindungen) beschränken. Die phänomenologische Theorie einer „selbst gebenden“ Anschauung des Allgemeinen oder Kategorialen kann sehr wohl mit Goethes Votum für eine „höhere“ Anschauung in Beziehung gesetzt werden, wenngleich diese die „Ideen“ nur symbolisch und nicht selbst erfaßt. Gemeinsam teilen beide Philosophen die Platonische Metaphorik des „Sehens“, die in der Philosophie nicht unumstritten ist und gelegentlich als verschleiende Terminologie desavouiert wird.² Außerdem teilen beide die Affinität zum Begriff des subjektiven Lebens als dem Mittelpunkt jeglichen Erlebens, das den Aktvollzug begleitet. Das vorwissenschaftliche „universale subjektive [...] Leben“ gilt Husserl als in aller Theoretisierung vorausgesetzt. Als Arbeitsfeld der phänomenologischen Forschung, die um „lebendige und zwingende Einsicht“ ringt, fungiert das „mannigfaltig dahinströmende Bewußtseinsleben“.³ Beide Anschauungsphilosophen polemisieren zudem gegen die Annahme sogenannter primärer physikalischer Qualitäten, die sich der Wahrnehmung entziehen. Alles Wirkliche und Wahre wird „erlebt“.

Wenn Husserl feststellt, daß „Anschauen [...] eben nicht Denken“ ist und gedankenloses, ohne kategoriale Formung vollzogenes Anschauen ebenso kein „eigentliches“ Erkenntnisziel darstellt wie begriffliches Erkennen ohne anschauliche „Erfüllung“,⁴ dann drängen sich schon gewisse Parallelen zu Goethes Maxime auf, wonach das Beobachten des Faktischen bereits ein „Theoretisieren“ – also Ideelles der Vernunft – einschließt. In den Schriften Husserls findet sich der an Goethe erinnernde Terminus der „Morphologie“. So bedient er sich in seiner reinlogisch-grammatischen „Formenlehre“ der Wort- und Satzbedeutungen (Verbform, Kopulaform, S-P-Form etc.) bewußt oder unbewußt des durch Goethes naturwissenschaftliche Studien berühmt gewordenen Begriffs der Morphologie.⁵ Die Bezeichnung „morphologisch“ wird ebenfalls in den LU explizit gebraucht.⁶ Und im § 145 der *Ideen I* greift Husserl im Zusammenhang mit seinem Evidenzbegriff den Begriff der Morphologie bzw. des Morphologischen auf und handelt von einer „systematischen bzw. eidetischen Morphologie“ (Formenlehre).⁷

Des weiteren enthält eine Stelle im § 74 der *Ideen I* einen denkbaren Bezug auf Goethesche Positionen. Hier ist nämlich die Rede davon, daß sich der „deskriptive Naturforscher“, der sowohl dem ebenfalls deskriptiv vorgehenden Phänomenologen als auch dem deduktiv ableitenden Mathematiker entgegengesetzt wird, „für die faktischen sinnlich-

¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [1913], Hua III/1, § 39, 81.

² H. Schnädelbach, *Phänomenologie und Sprachanalyse*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 25, (2000) 1, 79-97.

³ E. Husserl, *Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“* [1930], Hua V, 139, 145, 148.

⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen II/1*, Hua XIX/1, 172 f.

⁵ Ebenda, 302.

⁶ Ebenda, 337 f.

⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hua III/1, 336.

anschaulichen Gestalten“ interessiert. Deshalb bilde er „morphologische Begriffe von vagen Gestalt-Typen, die auf Grund der sinnlichen Anschauung direkt erfaßt und vage [...] begrifflich fixiert werden“.¹ Der deskriptive Naturforscher verfolge den legitimen Zweck, „anschaulich gegebene Wesenscharaktere“, die sich als „fließende Charaktere“ geben, zu erfassen und auszudrücken. Dabei nimmt er „die anschaulichen Dinggegebenheiten“ so, „wie sie sich geben“. Seine „typischen“ oder „morphologischen Wesen“ sind notwendig inexakte, unmathematische Begriffe. Sie werden „durch schlichte »Abstraktion«“ gebildet, „in welcher ein abgehobenes »Moment« in die Region der Wesen erhoben wird als ein prinzipiell Vages, als ein Typisches“. Diese Beschreibung „typischer“ oder „morphologischer Wesen“ scheint auch die „Urphänomene“ im Goetheschen Verständnis als Sinnlich-Unsinnliche zu meinen. Dem widerspricht allerdings, daß Goethe die „schlichte »Abstraktion«“ ebenso kritisiert und für bedenklich hält wie Husserl.

Überraschend ist auch, daß der Terminus „Ideiertes“, den Husserl in seiner Terminologie für das in der Wesensschau (Ideation) Selbstgegebene und Erfaßte benutzt, nachdem sie von der sinnlichen Wahrnehmung einer Sache zu ihm „aufgestiegen“ ist, bereits von Goethe verwandt wird, wenn er von der ideellen Schau des »Urphänomens« als eines intuitiven Allgemeinen spricht.² Überhaupt findet Goethes Begriff des »Urphänomens« seinen Eingang auch in das phänomenologische Denken. Haben wir doch die »Phänomene«, wie wir sie in phänomenologischer Einstellung, nach Vollzug der methodischen »Reduktion«, die sich auf die in natürlicher Einstellung „gegebenen“ empirischen Erscheinungen richtet, vorfinden, als unhintergehbare »Urphänomene« aufzufassen.³ Scheler z.B. stellt den Bezug auf Goethes „Urphänomen“ explizit her. So heißt es in seinen nachgelassenen Manuskripten: „Das Wesen selbst wird erfaßt in der Deckung der Idee mit dem anschaulichen Urphänomen einer Idee, die von allen empirischen Begriffen verschieden ist“.⁴

Gemeinsam ist dem Naturbeobachter und dem Phänomenologen auch, daß sie beide eine fundierte und weit in das Verständnis von Mensch und Kultur hineinreichende Wissenschaftskritik formulieren. So ist Husserl davon überzeugt, daß die gegenwärtigen „europäischen Wissenschaften“, im Gegensatz zu denen in der Aufklärungsperiode, den „großen Glauben an sich selbst, an ihre absolute Bedeutung“ verloren haben.⁵ Die Ermöglichung eines „wahrhaft befriedigenden Lebens, eines individuellen und sozialen Lebens aus praktischer Vernunft“ werde ihnen von den Menschen nicht mehr zugetraut. Deshalb sei eine „radikale und universale Besinnung“ notwendig. Während Goethe jedoch den „Relativismus“ des lebensstauglichen, lebensbedeutsamen Wissens geradezu einfordert, sucht Husserl nach letzten Gewißheiten und Grundgesetzen des Denkens. Allerdings treffen sich ihre

¹ Ebenda, 155.

² J.W. Goethe, *Bedenken und Ergebung*, in: Ders., *Werke*, Hamburger Ausgabe [HA], Bd. 13, München 1998, 32.

³ Husserls „Phänomen“ ist mit Goethes „Urphänomen“ jedoch nicht identisch. Da der Phänomenologe die „Phänomene“ grundsätzlich in eidetischer Einstellung schaut, erfaßt er es als ein reines intuitives, identisches Wesen und nicht als ein Typisches, dem bestimmte sinnliche Merkmale der Gattung oder Reihe einwohnen, die sich dem Allgemeinen annähern.

⁴ M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten. Zu »Idealismus-Realismus«*, in: Ders., *Späte Schriften*, GW 9, Bern und München 1976, 246.

⁵ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [1929], Hua XVII, 9 f.

wissenschaftskritischen Auffassungen in der Forderung nach Anschaulichkeit von wahrer, echter Erkenntnis und in der Skepsis gegenüber anschauungslosen mathematischen Idealisierungen. Ähnlich wie Goethe polemisiert auch Husserl gegen jeglichen „frommen Glauben an die Allmacht der induktiven Methode“ und des mittelbaren Schließens.¹ Gehen doch aus solchen Vollzügen nicht nur die schwachen Verallgemeinerungen, sondern auch die anschauungslosen Abstraktionen hervor, „vor de[nen] wir uns fürchten“.²

Neben Scheler haben weitere Phänomenologen auf einzelne Aspekte einer Beziehung oder Berührung zwischen Husserl und Goethe aufmerksam gemacht. So stellt der Husserlschüler Reinach fest, daß die „Aufgabe der reinen Phänomenologie“ darin bestehe, als eine von den Einzelwissenschaften abgesonderte Wissenschaft nicht über die von ihnen vereinfachten und modifizierten Phänomene einer farblosen und geschmacklosen physikalischen Welt hinauszugehen. Vielmehr habe sie diese Phänomene „adäquat und getreu zu erfassen“.³ Die so verstandene Aufgabe der Phänomenologie identifiziert Reinach mit der Aufgabe, „die sich Goethe in seiner Farbenlehre stellt“. Und auch bei Blumenberg findet sich ein Vergleich derjenigen Erfahrung, die Goethe anlässlich der Überfahrt von Sizilien zum italienischen Festland machte und beschrieb, mit dem phänomenologischen Erleben des „Weltbegriffs“ bei der „Horizontenerfahrung“.⁴ Außerdem suggeriert er an anderer Stelle, Goethes Beschreiben der Farbphänomene sei letztlich „Phänomenologie“.⁵

Ohne speziell Bezug auf Husserl zu nehmen macht Breithaupt Ernst mit einer solchen Deutung und erhebt die in Goethes Schriften entwickelte „Phänomenologie“ als eine „Erscheinungslehre“ zum Gegenstand eines aufschlußreichen Buches. Gemäß dieser „Phänomenologie“ stelle sich die künstlerische wie natürliche Wirklichkeit (Gegenständlichkeit) ausschließlich in der und durch die Wahrnehmung als erscheinende her.⁶ Der Autor legt besonderes Augenmerk auf die These, daß sich die die Erscheinungen ermöglichende Wahrnehmung nach Goethe auf vielerlei individuelle Weisen vollzieht, weil es ihm um ein „Offenhalten der Wirklichkeit“ zu tun sei. Das Goethesche »Urphänomen« gilt Breithaupt als ein unbestimmtes »Drittes«, Mittleres, aus dem in der und durch die Wahrnehmung erst die Pole des Allgemeinen und Einzelnen zu gewinnen sind.⁷ Auf Parallelen bei Goethe und Husserl hinsichtlich der gegenüber „dem gewöhnlichen Vorstellungsbewußtsein, welches vorschnell Verbindungen schafft“, erhobenen Forderung nach Reduktion bzw. Askese macht Schieren in seiner Goethestudie aufmerksam. Diese Forderung hänge sowohl mit Husserls Lehre von der Abschattung eines Dinges in der Wahrnehmung als auch mit Goethes Auffassung der sinnlichen Phänomene zusammen.⁸

Von der zeitgenössischen Lebensphilosophie nimmt Husserl etwas mehr Notiz als von Goethes naturphilosophischen Texten, insbesondere gilt dies für das philosophische Werk

¹ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua III/1, § 79, 171.

² J.W. Goethe, Vorwort, Zur Farbenlehre, in: HA 13, 317

³ A. Reinach, William James und der Pragmatismus [1910], in: SW, Bd. 1, 50.

⁴ H. Blumenberg, Goethe zum Beispiel, Frankfurt und Leipzig 1999, 67 f.

⁵ Ebenda, 133.

⁶ F. Breithaupt, Jenseits der Bilder. Goethes Politik der Wahrnehmung, Freiburg 2000, 10, 13, 75, 78, 83.

⁷ Ebenda, 70.

⁸ J. Schieren, Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen, Düsseldorf und Bonn 1998, 91 f.

Diltheys, aber auch die Schriften Mischs sind ihm gut bekannt.¹ Und auch mit Scheler, Simmel und Bergson führt er einen regen Gedankenaustausch. Doch obwohl Husserl mit der Lebensphilosophie eine ganze Reihe von Begriffen (Leben, Intuition), Auffassungsweisen und methodischen Verfahren (Deskription) teilt, steht er dem 1929 durch Misch unternommenen Versuch, die Diltheysche Philosophie des Lebens und seine Phänomenologie einander grundsätzlich anzunähern, skeptisch gegenüber.² Auch erweisen sich die auf den ersten Blick verwandten Motive und Ziele der lebensphilosophisch-phänomenologischen Wissenschafts- bzw. Kulturkritik trotz einer Reihe ähnlich lautender Argumente bei näherem Hinsehen als konträre. Letztlich lehnt Husserl die innerhalb der „deutschen Philosophie [...] um Vorherrschaft ringende Lebensphilosophie“ als philosophische Richtung ebenso ab wie Rickert.³ Während er jedoch zwischen Diltheys Spätphilosophie und seiner transzendentalen Phänomenologie trotz unterschiedlicher Methoden innerste Gemeinsamkeiten zugibt,⁴ führt er gegen Spenglers Geschichtsphilosophie und deren Kultur- und Vernunftkritik eine diskrete, aber entschiedene Polemik.⁵ Die drei nachstehend angeführten Aspekte umschreiben die Beziehung zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie nur höchst unvollständig.

So gilt es bereits für Cassirer als ausgemacht, daß der Phänomenologe Husserl mit den Lebensphilosophen die grundsätzliche Hinwendung zum subjektives Leben (Erleben) teilt, was als eine Antwort auf die Positionen des naturwissenschaftlichen Objektivismus und der Naturalisierung des Geistes zu verstehen ist.⁶ Dies schlägt sich u.a. im Begriff des „Bewußtseinsstromes“ als eines unaufhörlichen, aktuellen Flusses bzw. Vollzuges von „Erlebnissen“ nieder. Außerdem gebraucht Husserl, worauf bereits verwiesen wurde, sehr häufig den Terminus „Leben“ und dies in unterschiedlichsten Bedeutungen bzw. Zusammenhängen. In den *Ideen* I z.B. verbindet er den „Erlebnisstrom“, dessen zeitlich begrenzte Erlebnisse (Akte) wir reflexiv in ihrem überzeitlichen Gehalt erfassen können, mit dem Begriff des „strömenden Lebens“ in seiner wirklichen Gegenwart. Bei dessen Betrachtung faßt sich der Betrachtende „als das reine Subjekt dieses Lebens“ auf. Dieser Auslegung gemäß vollzieht das Ich innerhalb seines Bewußtseinsstromes einen Akt des Erlebens und wird sich in der reflexiven Rückschau folgender Selbsterkenntnis bewußt: „Ich bin, dieses Leben ist, Ich lebe: *cogito*“.⁷

Lebensphilosophischer und phänomenologischer Erkenntnislehre ist außerdem das Streben nach der „eigentlichen“ oder „echten“ Erkenntnis gemeinsam, was sich wiederum

¹ Siehe dazu den 1929 geführten Briefwechsel Husserls mit Misch, in: E. Husserl, Briefwechsel, in Verbindung mit E. Schuhmann hrsg. von K. Schuhmann, Husserliana-Dokumente III [HuaDok III], VI, Dordrecht/Boston/London 1994, 274 ff.

² G. van Kerckhoven, Edmund Husserls Randbemerkungen zu Georg Mischs »Lebensphilosophie und Phänomenologie«, in: Dilthey-Jahrbuch 12 (1999-2000), 145-186.

³ E. Husserl, Nachwort zu meinen „Ideen“ [1930], Hua V, 138.

⁴ Husserl an Misch, 27.VI. 1929, HuaDok III, VI, 275.

⁵ C. Möckel, Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler, in: Phänomenologische Forschungen, NF III (1998) 1. Hb., 34-60.

⁶ E. Cassirer, Über Basisphänomene [1940], in: Ders., Zur Metaphysik der symbolischen Formen (Nachgelassene Manuskripte und Texte, hrsg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Band 1), Hamburg 1995 [ECN 1], 113-198. Siehe dazu auch F. Rodi, Zu diesem Band, in: Dilthey-Jahrbuch 12 (1999-2000), 10.

⁷ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua III/1, 96 f.

im Pathos der Unmittelbarkeit des Gegebenen oder Erlebten äußert. Die „wahre“ Erkenntnismethode wird somit nicht in den diskursiv-vermittelnden Verfahren des Verstandes, sondern in der Anschauung bzw. Intuition gesucht, die den erlebten Sachverhalt unmittelbar „originär“ oder „selbst“ gibt. Außerdem soll das Erlebte genau so, wie es sich gibt, d.h., wie es uns vor Augen steht, erfaßt und beschrieben werden. Keineswegs dürfe es durch vorgängiges Theoretisieren, durch In-Begriffe-Pressen verformt, verändert oder verfälscht werden. In diesem Sinne teilt Husserl die lebensphilosophische Skepsis gegenüber jeglicher vorgefaßter Verstandestheorie.¹ Vielmehr setze jegliches Theoretisieren des Verstandes vorwissenschaftliches „Sein und Leben“ voraus, was allein die Phänomenologie aufzuklären vermag.² Das sich uns in der Anschauung unberührt von jeglichem Theoretisieren anbietende nennt Husserl das „Phänomen“, das es festzustellen und zu beschreiben, nicht aber zu deuten oder gar theoretisch abzuleiten gelte.³ Das intuitiv evident erfaßte und beschriebene Phänomen dient aber letztlich der Bildung strenger wissenschaftlicher Theorien. Den exakten Theorietyp schließt allerdings die Lebensphilosophie für das Geschichtliche, Kulturelle und Geistige kategorisch aus.⁴

Phänomenologen und Lebensphilosophen eint aber auch das Problembewußtsein, wonach unmittelbar Erlebtes nicht restlos in Begriffe und Urteile umgesetzt werden kann. Das gilt selbst dann, wenn es sich nicht nur um singular, zeitlich, subjektiv, einmalig Erlebtes, sondern um erlebtes Eidetisches handelt. Da das Bewußtsein überhaupt „ein nach verschiedenen Dimensionen verlaufendes Fluktuieren“ ist, kann für Husserl z.B. „von einer begrifflich exakten Fixierung irgendwelcher eidetischen Konkreta und aller sie unmittelbar konstituierenden Momente keine Rede sein“.⁵ Sobald man es dennoch versucht, sehe man bald ein, „daß an eine begriffliche [...] Fixierung dieses und jedes solchen fließenden Konkretums nicht zu denken ist“.⁶

¹ Ebenda, § 24, Hua III/1, 51.

² E. Husserl, Nachwort zu meinen „Ideen“ [1930], Hua V, 139.

³ „Man muß [...] den Mut haben, das im Phänomen wirklich zu Erschauende, statt es umzudeuten, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt, und es ehrlich zu beschreiben. Alle Theorien haben sich darnach zu richten.“ – E. Husserl, Logische Untersuchungen II/1, Hua XIX/1, 221.

⁴ So ist es auch für Misch eine schwere, noch unbeantwortete Frage, wie die phänomenologische „Konstitutionsanalyse der »Bedingungen der Möglichkeit« mit der [bei Dilthey – C.M.] hermeneutisch gesehenen »Nachträglichkeit« der Idee zusammengeht.“ – G. Misch an E. Husserl, 9. VIII. 1929, in: HuaDok III, VI, 279.

⁵ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua III/1, 156.

⁶ Ebenda, 157.

6.2 Primat der Anschauung in der Phänomenologie

6.2.1 Ideierend-intuitive Abstraktion versus empirisch-entanschaulichende Abstraktion

Das Ringen um das Wesen des begrifflich Allgemeinen und um die angemessene Methode, sich seiner zu versichern, macht einen entscheidendes Motiv der Phänomenologie aus. Deshalb stellt sie ganz grundsätzlich die Frage nach dem Wesen des Abstraktionsvorganges. Ist er wirklich, wie Mauthner 1910 formuliert,¹ als ein Vorgang des Entfernens, „Raubens“, „Fortschleppens“ von anschaulichen und individuellen Momenten aus dem Singularen zu deuten, so daß mit dem logischen Allgemeinen allein abstrakte, unanschauliche, unlebendige Momente stehenbleiben? Oder ist der Abstraktionsprozeß doch in Anschluß an Platon als Ideenschau, als Schau urbildlicher, und keineswegs abstrakt-unanschaulicher Gehalte bzw. Gestalten zu vergegenwärtigen? In den *Logischen Untersuchungen* kommt Husserl wiederholt auf das Problem des Allgemeinen, auf seinen logischen Status und auf seine Erkenntnis durch die schauende „Abstraktion“ zurück. Die Frage nach dem Wesen des Allgemeinen stellt sich ihm zudem als Problem einer »echten« Wahrheit dar, der jegliche empirische und anthropologische Komponente abzusprechen ist. Das »wahre« Allgemeine wird in Evidenz als „selbstgegebenes“, absolut gewisses „ideelles Sein“, als logische Bedeutung oder idealer Gegenstand „erlebt“, erschaut.² In dem Zusammenhang setzt er sich ausführlich mit den in der zeitgenössischen Logik vorherrschenden Abstraktionstheorien bzw. Auffassungen vom Allgemeinen (Sigwart, Erdmann) auseinander, die er zumeist abweist, da sie auf eine empirische, psychologische oder anthropologische Begründung des Logischen bzw. Allgemeinen abzielen. Die endliche menschliche Erfahrung hat bei Husserl, ganz im Unterschied zu Goethe, keinen nachhaltigen Begründungswert, wenn es um »strenges«, sicheres und unbedingtes Wissen geht.

Das Besondere an der phänomenologischen Antwort auf die Frage nach dem Allgemeinen und der Rolle der Abstraktion besteht darin, daß bei ihr das nicht- oder übersinnliche Allgemeine, das durch die »ideierende« Abstraktion vollziehende Wesensschau gewonnen wird, seinen anschaulich-lebendigen Charakter nicht verliert. Erschaut es der Phänomenologe doch analog dem sinnlichen Einzelnen, wobei er es als intuitiv „Selbstgegebenes“ erfährt. Das wahre, echte Erkennen von Allgemeinem ist für Husserl sogar ausschließlich durch unmittelbare Anschauung möglich, denn „Erkenntnis ist Anschauung“, und dies schließt die Intuition des unsinnlichen Allgemeinen ein.³ Damit positioniert er sich inmitten derjenigen breiten philosophischen Strömung, die – von Goethe ausgehend – von Lebensphilosophen wie Bergson, Dilthey und Chamberlain vertreten und mitgeprägt wird. Eine weitere Besonderheit an Husserls Lösung des Problems kann darin gesehen werden, daß er, wie übrigens auch der »Neukantianer« Cassirer, dem wahren Allgemeinen idealen Charakter zuweist, da jegliches Sichbescheiden mit Erfahrungs- oder realer Tatsachenerkenntnis der Skepsis, dem Relativismus und der Beliebigkeit Tür und Tor öffne. Und diese Haltungen befördern in der Endkonsequenz den Niedergang von Wissenschaft und Kultur.

¹ F. Mauthner, Abstraktion, in: Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache [1910], I. Bd., Zürich 1980, 9-11.

² E. Husserl, Logische Untersuchungen I, Hua XVIII, 109, 134 f.

³ H.-G. Gadamer, Die phänomenologische Bewegung [1963], in: GW 3, Tübingen 1987 [1999], 106 f.

Deshalb thematisiert Husserl den Gegensatz von empirischer (induktiver) und ideierender Methoden der auf Verallgemeinerung zielenden Abstraktion. Folgerichtig unterscheidet er zwei Weisen bzw. zwei Arten des Allgemeinen. Dabei erweist sich die stets betonte Gegensätzlichkeit des Allgemeinen, wie es in der realen Tatsachenerkenntnis und in der idealen Wesensaufklärung zu Tage tritt, als konstitutiv. Gleichzeitig wird das „endgültige Aufgeben der empiristischen Abstraktionstheorie, welche, gegenwärtig vorherrschend, das Verständnis alles Logischen“ als Idealem verbaue, gefordert.¹ Auf die singulare, natürliche Tatsachenwirklichkeit bezogen, vollzieht das wissenschaftliche Denken eine bloß „uneigentliche“ Verallgemeinerung und diese über den Weg empirischer, induktiver Abstraktion. Es gelangt so zur Formulierung von Allgemeinbegriffen, die die Naturgesetze als Gesetze des realen Seins ausdrücken. Die in dem Verfahren gewonnenen „uneigentlichen“ Allgemeinbegriffe, Gesetze, Wahrheiten (z.B. die Aussage: „alle Körper sind schwer“) setzen die Tatsachenerfahrung, die mögliche Erfahrung des singularen Realen in unserer wirklichen Welt voraus. Sie beruhen nach Inhalt und konstanten Funktionsgesetzen der Erzeugung ihres Inhaltes lediglich auf Allgemeingleichheit. Dies bedeutet für Husserl eine empirische Übereinstimmung, die er als universelle, tatsächliche, zufällige Allgemeinheit bezeichnet. Der Geltungswert solcher Allgemeinbegriffe bleibt den anthropologischen Besonderheiten endlicher menschlicher Erkenntnis und ihrem beschränkten Erfahrungsraum verhaftet. Er ist also weder im strengen Wortsinne unbedingt noch absolut.

Dagegen beschreitet eine Abstraktion oder Verallgemeinerung, die ideale Sachverhalte, Wesen, Bedeutungen als ihre Gegenstände in den Blick nimmt, einen grundsätzlich anderen Weg. Auch wahrhaft ideale Bedeutungen oder „allgemeine Gegenstände“, ideale Gegenstände, Spezies erwachsen sehr wohl „durch Abstraktion; aber freilich nicht durch Abstraktion in jenem uneigentlichen Sinn, der die empiristische Psychologie und Erkenntnistheorie beherrscht und der das Spezifische gar nicht zu fassen vermag“.² Diese Abstraktionsmethode im „eigentlichen“ Sinne nennt Husserl die „ideierende oder generalisierende Abstraktion“, die ihren Ausgang sehr wohl von einer singularen Wahrnehmung nehmen kann.³ Wir vollziehen dann, ausgehend von der singularen Tatsache eines Wahrnehmungserlebnisses („rote Rose“), in mehreren, sich akkumulierenden Akten die „Ideation“, d.h. Verwesentlichung, Wesensschau.⁴ Die Wesensschau besteht also nicht „in einem rein rezeptiven geistigen Erblicken eidetischer Sachverhalte“, sondern beruht auf einer spontanen Tätigkeit – auf „der eidetischen Variation“.⁵ So gelangen wir zunächst zur Schau des Wesens der Tatsache („das Rot der Rose“) und schließlich zur Schau ihres Gattungsbegriffes („die Röte“). Auf die Weise erfassen wir nicht Naturgesetze, sondern allgemeine logische Gesetze, die ideale Geltung beanspruchen dürfen.

¹ E. Husserl, Logische Untersuchungen I, Hua XVIII, 181.

² E. Husserl, Logische Untersuchungen II/1, Hua XIX/1, 112.

³ Ebenda, 226.

⁴ Sehr treffend bezeichnet es Gadamer als den „schlichten, deskriptiven Sinn der berühmten »Wesensschau«, daß ein Kategoriales, Allgemeines „begegnet als [anschauliche – C.M.] Erfüllung der Intuition des Meinens.“ – H.-G. Gadamer, Die phänomenologische Bewegung, GW 3, 106 f.

⁵ K. Held, Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt, in: H. Vetter (Hrsg.), Krise der Wissenschaft – Wissenschaft der Krisis? Frankfurt/Main u.a. 1998, 18.

Bei solchen Vollzügen nutzen wir, so Husserl, die eigentümliche „Fähigkeit, ideierend im Einzelnen das Allgemeine, in der empirischen Vorstellung den Begriff schauend zu erfassen und uns im wiederholten Vorstellen der Identität der begrifflichen Intention zu versichern“. Diese Fähigkeit, die bereits in Goethes Auffassung vom Wechselspiel sinnlicher und ideeller Anschauung anklingt,¹ bildet in seinem Verständnis letztlich die ausschlaggebende „Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis“.² Für ihn machen die geschauten idealen Wesenheiten gegenüber der empirischen Realität aber keine ontologisch eigenständige Seinswelt aus, sondern bilden ein Reich idealer Geltungen. Sie sind die idealen Bedeutungen der Begriffe und „Sätze“, die sich uns allein in Bewußtseinserlebnissen „geben“. Diese Begriffe besitzen echte, logische *Allgemeingültigkeit*, die auf Idealität und Identität beruht und die als generelle, ideale Allgemeinheit bezeichnet wird. Der logische Begriff, bei Husserl oft die allgemeine „Spezies“, wird dabei als ein ideales Identisches sowohl gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Einzelfälle, als auch gegenüber den begrifflichen Vorstellungen, deren „Inhalt“ (ideale Bedeutung) er ist, aufgefaßt. An anderer Stelle spricht er von „ideal-gesetzlichen Allgemeinheiten“ in den Idealwissenschaften, „welche mit offensichtlicher Gewißheit in echten generellen Begriffen gründen“, und von „realgesetzlichen Allgemeinheiten“ in den Realwissenschaften, die nur Wahrscheinlichkeiten in der Sphäre der Tatsachen feststellen.³ Die beiden Wege der Abstraktion bilden zwei grundverschiedene Typen von Erlebnissen und werden entweder der natürlichen oder der eidetischen Einstellung des Abstrahierenden zugeordnet. Als unterschiedliche Weisen des Vorstellens bzw. Schauens erweisen sich am Ende auch kategoriale (formale und allgemeine) und sinnliche Anschauung der sich gebenden – idealen oder realen – Sachverhalte, wie dies in der berühmten 6. Logischen Untersuchung (Zweiter Abschnitt über „Sinnlichkeit und Verstand“) ausgeführt wird.⁴

Immer wieder betont Husserl den radikalen Unterschied zwischen strenger, spezifischer („eigentlicher“) Identität der Spezies und zufälliger („uneigentlicher“) Gleichheit von einzelnen „abstrakten“ Momenten in den erscheinenden Dingen. Außerdem besteht er darauf, daß die Gleichheit ein eigentümlicher Abglanz der Identität sei, sie also voraussetzt.⁵ Mit einer ganz ähnlich klingenden Formulierung hatte Goethe davon gesprochen, daß in den einzelnen sinnlichen Erscheinungen der „Abglanz“ des ideellen Ganzen aufscheine.⁶ Er wollte damit allerdings zum Ausdruck bringen, daß das ideelle Ganze nie selbst zu fassen sei. Die empiristischen Abstraktionsverfahren werden von Husserl für logische oder wissenschaftstheoretische Zwecke klar abgewiesen, weil in ihnen die psychologische Erklärung der Erlebnisse mit der logischen Aufklärung ihres gedanklichen Inhaltes oder Sinns vermischt wird. Außerdem setzt für den Phänomenologen die Erkenntnis eigentlicher Identität keinerlei induktiv gewonnene uneigentliche Gleichheit voraus. „In der Natur genereller Wesenserfassung, Analyse, Beschreibung liegt es [...] offenbar, daß keine derartige Depen-

¹ „Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen: das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend.“ – J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in: HA 12, Maxime 491.

² E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II/1, Hua XIX/1, 109.

³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* I, Hua XVIII, 181.

⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II/2, Hua XIX/2, 656 ff.

⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* I, Hua XIX/1, 117.

⁶ J.W. Goethe, *Versuch einer Witterungslehre*, in: HA 13, 305.

denz der Leistungen in höheren Stufen von denen in den niederen statthat, daß etwa ein systematisches induktives Verfahren methodisch gefordert wäre, ein schrittweises Emporsteigen auf der Stufenleiter der Allgemeinheit“.¹

Wenn Husserl das »identische« vom »gleichen« Allgemeinen unterscheidet, dann wendet er sich auch entschieden gegen eine metaphysische Hypostasierung des idealen Allgemeinen zu einer realen Existenz von Spezies außerhalb des Denkens, bedeute dies doch einen realistisch gedeuteten Platonismus.² Ebenso wird eine psychologische Hypostasierung des Allgemeinen zu einer im Denken des Menschen real existierenden „psychischen“ Spezies (Locke) abgewehrt.³ Die in den LU und weiteren Schriften entwickelte Kritik der Lockeschen Abstraktionstheorie kann hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Zusammengefaßt läuft sie darauf hinaus, daß dieser Abstraktionstheorie folgende drei Verstehensaspekte grundsätzlich fehlen: Das Verständnis der Problematik der Intentionalität, d.h. des Meinens der Gegenstände, das Verständnis der Seinsweise allgemeiner Gegenstände, d.h. der „leibhaften“ Selbstgegebenheit allgemeiner Wesenheiten, und das Verständnis der nichtsinnlichen Anschauung.⁴ Diese Defizite in der Erkenntnislehre des von Husserl durchaus geschätzten Autors führt er vor allem darauf zurück, daß Locke die Anschaulichkeit des Allgemeinen mit seiner nicht gegebenen Sinnlichkeit bzw. Bildlichkeit verwechselt.⁵

6.2.2 Sinnliche Wahrnehmung und kategoriale Intuition

Deskriptive Ideation und deduktive Idealisierung

Den Husserlschen Überlegungen sowohl zu den Verfahren, wie allgemeine Begriffe gebildet werden, als auch zum Wesen des in ihnen ausgedrückten Allgemeinen liegt ein origineller Begriff von Anschauung zu Grunde. Bereits für die echte Erkenntnis von einzelner Realen gilt ihm das an Goethe und Chamberlain erinnernde Prinzip, wonach „jede originär gebende Anschauung – Wahrnehmung und Phantasie – eine Rechtsquelle der Wissenschaft“ ist und „alles, was sich uns in der »Intuition« originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen [ist], als was es sich gibt“.⁶ Den Schlußteil würde Goethe so wohl nicht unterschreiben: In seinem Verständnis symbolisiert, repräsentiert das in der schlichten Wahrnehmung Gegebene einen ideellen Gesamtzusammenhang und ist somit mehr als es erscheint.

Im weiteren unterscheidet Husserl die „äußere“ Wahrnehmung von der „inneren“. Innere Wahrnehmung, die sich auf immanente Gegenstände des Bewußtseins (Gefühle, Er-

¹ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua III/1, 140.

² C. Möckel, Platon als »Gewährsmann« Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk, in: *Recherches Husserliennes*, Bruxelles, 12 (1999), 77-111.

³ E. Husserl, Logische Untersuchungen I, Hua XIX/1, 128.

⁴ E. Husserl, Erste Philosophie [1923], Hua VII, 128 f.

⁵ Demnach würde die allgemeine Idee vom Dreieck ein sinnlich-anschauliches Bild von einem Dreieck voraussetzen, das die Gattungsmerkmale des „Dreiecks“ von seinen spezifischen Differenzen („rechtwinklig“, „spitzwinklig“) lostrennt, was laut Husserl einfach absurd wäre.

⁶ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua III/1, § 24, 51.

lebnisse) richtet, vermag diese adäquat, vollständig und evident als „Sachen selbst“ zu „geben“. In der äußeren Wahrnehmung sind uns die zeit-räumlichen Dinge zwar ebenfalls leibhaft-originär und evident „gegeben“, dies aber nur auf „abgeschattete“ Weise, d.h., nicht adäquat mit allen ihren möglichen Dimensionen und Perspektiven. Die auf Rezeptivität angewiesene Wahrnehmung „gibt“ uns die in bezug auf die immanenten Bewußtseinserlebnisse transzendenten Gegenstände in inadäquater Anschauung. Sie existieren zwar nicht transzendent im Sinne von »an sich«, wohl aber als abgeschattete, die mehr sind, als uns die Anschauung ihres unmittelbaren Daseins eröffnet. Nur in der „Idee“ bzw. ihrer „Idee“ nach vermögen wir diese Inadäquatheit zu überschreiten.

Nun hatte Husserl in der 6. Logischen Untersuchung (LU II/2) die These aufgestellt, daß sich sowohl allgemeine kategoriale Formen wie „ist“, „und“, „nicht“ etc. als auch allgemeine Wesen wie „Vielheit“, „Gattung“ usw. in der Anschauung wirklich adäquat und evident geben. Sie können aber nicht in der „schlichten“ oder „sinnlichen“ Wahrnehmung ihre Quelle, ihren Ursprung haben. Hier „bleibt ein *Überschuß* in der Bedeutung, eine [kategoriale – C.M.] Form, die in der [sinnlichen – C.M.] Erscheinung selbst nichts findet, sich daran zu bestätigen“.¹ Hinsichtlich dieser kategorialen und allgemeinen Gegenstände wird ein bloß symbolisch-repräsentierendes Erfassen ebenso ausgeschlossen wie für die originär gegebenen Wahrnehmungsgegenstände. Es erweise sich zwar, daß „die Erfüllungsleistung der schlichten Wahrnehmung [...] an solche Formen offenbar nicht heranreichen“ kann. Dennoch zeige sich, daß sich „gewisse neue [intuitive – C.M.] Akte“ aufbauen, „welche sich auf den erscheinenden Gegenstand in ganz anderer Weise beziehen“.² Denn Sehen, Schauen ist für den Phänomenologen eben mehr als nur Wahrnehmen von Realem, es ist auch „das Erfassen ganzer Sachverhalte“ und das »Einsehen« von apriorischen Gesetzen.³ Dies letztere Schauen behandelt Husserl als eine eigenständige Weise der Anschauung, die ihre Sachverhalte spontan „selbst gibt“. Wir vollziehen sie als „kategoriale Anschauung“, auf kategoriale Formen gerichtet, und als allgemeine Intuition, auf allgemeine Gegenstände zielend.⁴ Damit haben für Husserl auch die abstrakten logischen Begriffe als irreal, ideale Gebilde „ihren Ursprung in der Anschauung“.⁵

Die anschauliche „Ideation“ (Verwesentlichung), wie sie der Phänomenologe vollzieht, wird von der in der Mathematik geübten unanschaulichen deduktiven Idealisierung grundsätzlich unterschieden. Der Phänomenologe „beschreibt“ dabei das ihm in der Anschauung unmittelbar gegebene Eidetische, der deduktiv vorgehende Mathematiker leitet es mittelbar ab.⁶ Gehört doch die deskriptive Phänomenologie zu „den konkret-eidetischen Disziplinen“. Ihren Umfang bilden regionale Erlebniswesen (z.B. die Region „Natur“), „das sind nicht Abstrakta, sondern Konkreta“.⁷ Die Mathematik (Geometrie/Algebra) dagegen gilt Husserl nunmehr als eine „abstrakt-eidetische“ Wissenschaft, die es mit abstrakten Gattungsbegriffen (Raum-, Zeit- und Bewegungsgestalten) zu tun hat. Zudem gehe sie nicht

¹ E. Husserl, Logische Untersuchungen II/2, Hua XIX/2, 660.

² Ebenda, 663.

³ Ebenda, 666 f.

⁴ E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1970, 108.

⁵ E. Husserl, Logische Untersuchungen II/1, Hua XIX/1, 10.

⁶ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua III/1, § 71, 148 f.

⁷ Ebenda, § 73, 153.

„beschreibend“ vor, sondern „fixiert“ bestimmte Axiome, um aus ihnen deduktiv alle ideal möglichen Gestalten abzuleiten. Wobei für Husserl, wie übrigens auch für Cassirer, abgeleitete Gehalte durch Mittelbarkeit und Unanschaulichkeit charakterisiert sind. Die diesem Verfahren entspringenden „exakt bestimmenden Begriffe“ der abstrakt-eidetischen Mathematik stehen folglich für Wesen, die „unserer Intuition [...] fremd bleiben“, da sie ihren Ursprung nicht in der Anschauung haben.¹ Die idealen „Wesensgestaltungen“ der Mathematik werden vielmehr aus »Grundgebilden« (Axiomen) „konstruierend, d.i. deduktiv“ hergeleitet. Zum Wesen eines solchen Herleitens aber gehöre es, „ein mittelbares logisches Bestimmen zu sein, dessen Ergebnisse [...] prinzipiell nicht in unmittelbarer Intuition erfaßt werden können“.² Weil, so Husserl, der Mathematiker „die mittelbare deduktive Erkenntnis [...] gegenüber der alle Deduktionen begründenden unmittelbaren“ anschaulichen prävaliert,³ vermag es die exakte Mathematik nicht, die Anschaulichkeit und folglich die unbedingte Evidenz und Gewißheit von wissenschaftlicher Erkenntnis zu sichern. Erfolgreiche kulturelle Sinnstiftung habe sich deshalb der phänomenologischen Intuition und Deskription zu bedienen.

Die „beschreibenden“ Wissenschaften wiederum werden von Husserl nach der Weise der in ihnen zum Tragen kommenden Anschauung unterschieden. Sie umfassen nämlich sowohl eidetische (Phänomenologie) als auch tatsachenorientierte (Naturwissenschaft) Disziplinen. Letztere übt z.B. der bereits erwähnte „deskriptive Naturforscher“ aus, der sich in Goethescher Manier „für die faktischen sinnlich-anschaulichen Gestalten“ interessiert, anhand derer er „morphologische Begriffe von vagen Gestalt-Typen“ bildet, die „auf Grund der sinnlichen Anschauung direkt erfaßt“ und vage begrifflich fixiert werden.⁴ Die durch die Geometrie ausgebildeten unanschaulichen „Idealbegriffe“ bieten diesem deskriptiven Naturforscher bei seiner Weise der Begriffsbildung keine Hilfe, da seine morphologischen Typen ganz „wesentlich und nicht zufällig inexakt und daher auch unmathematisch“ sind.

Wenn Husserl so die Allgemeinbegriffe der eidetischen, aber deduktiv vorgehenden exakten Disziplin gegenüber denen der inexakten, „beschreibenden“ Tatsachenwissenschaft abgrenzt, kommt erneut das intuitive Merkmal ins Spiel: „Die geometrischen Begriffe sind »Ideal«begriffe, sie drücken etwas aus, was man nicht »sehen« kann; ihr »Ursprung« und damit auch ihr Inhalt ist ein wesentlich anderer als derjenige der Beschreibungsbegriffe als Begriffe, die unmittelbar der schlichten Anschauung entnommene Wesen und keine »Idea- le« zum Ausdruck bringen. Exakte [geometrische – C.M.] Begriffe haben ihre Korrelate in Wesen, die den Charakter von »Ideen« im Kantschen Sinne haben.“ Diesen Ideen oder Idealwesen stehen die morphologischen Wesen gegenüber, die in der beschreibenden Tatsachenforschung als Korrelate der deskriptiven Begriffe fungieren. Während sich also in der Mathematik (Geometrie) „diejenige Ideation [betätigt], welche die Idealwesen ergibt als ideale »Grenzen«, die prinzipiell in keiner sinnlichen Anschauung vorfindlich sind“, ⁵ werde in der beschreibenden Tatsachenforschung die „Wesenserfassung durch schlichte »Abstraktion«“ vollzogen, bei der ein „abgehobenes »Moment«“ zum Wesen als ein Typisches

¹ Ebenda, 151.

² Ebenda, 153.

³ E. Husserl, Nachwort zu meinen „Ideen“ [1930], Hua V, 142 f.

⁴ Ebenda, § 74, 155.

⁵ Ebenda, 155.

erhoben wird. Hier hebe „eine abstraktive Wahrnehmung“ bestimmte „sinnliche Verknüpfungen“ als reale Momente des realen Gegenstandes aus ihm heraus.¹ Dieses Verfahren, morphologische oder vage anschauliche Typenbegriffe zu bilden, die Wesenssachverhalte ausdrücken, deutet Husserl als den deskriptiven Tatsachenwissenschaften angemessen. Neben dieses Verfahren, morphologische Wesen in sinnlicher Anschauung zu bilden, tritt die phänomenologische, deskriptiv vorgehende Ideation (Wesensschau), die im Unterschied zur Mathematik keine „idealisierte Disziplin“ sondern eine deskriptive Wissenschaft ist und somit „ihr Recht in sich“ selbst hat.² Die phänomenal „reduzierten“, beschriebenen „Erlebnisse“ der kategorialen oder allgemeinen Anschauung (und deren korrelative Gegenstände) sind „für sie eine große Quelle von absoluten Erkenntnissen“.

Mit der Gegenüberstellung von deduktiven und deskriptiven Idealwissenschaften (Mathematik und Phänomenologie) widerspricht Husserl in einem wichtigen Punkt energisch der Wissenschaftsauffassung Cassirers, mit der er sonst eine Reihe von Gemeinsamkeiten teilt.³ Die Wissenschaft, so Husserl, „will und darf nicht das Feld eines architektonischen Spiels sein. Die Systematik, die der Wissenschaft eignet, [...] erfinden wir nicht, sondern sie liegt in den Sachen, wo wir sie einfach vorfinden, entdecken“.⁴ Die uns in der Anschauung gegebenen Sachen selbst aber haben den Quell ihrer Geltung, ihres Seinssinns in der „leistenden Intentionalität“ der transzendentalen Subjektivität, des transzendentalen *ego*.⁵ Das führt auf zwei Vermutungen: Husserl nähert sich offenbar nach seiner Wendung zur transzendentalen Subjektivität der Überzeugung Goethes an, wonach eine Übereinstimmung unserer inneren Natur und der Natur der Dinge existiert. Damit ließe sich formulieren, daß wir dasjenige, was wir in den „Sachen selbst“ vorfinden, auch in „uns selbst“ suchen sollen. Außerdem erfassen wir das Wesen der „Sachen selbst“, wie das Wesen unserer Subjektivität, immer unmittelbar als anschaulich Gegebenes, nie als vermittelt Abgeleitetes, Deduziertes, Konstruiertes.

In der Phänomenologie haben folglich „deduktive Theoretisierungen“ der Mathematik, also „mittelbare Schlüsse“, „unanschauliche Verfahrensweisen jeder Art“, auf die Cassirer in seiner Erkenntnistheorie gerade setzt, nur eine methodische Hilfsfunktion. Ihnen kommt „die methodische Bedeutung [zu], uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende direkte Wesenserschauung zur Gegebenheit zu bringen hat“.⁶ Trotzdem erweisen sich auch in der phänomenologisch geleiteten Forschung nur wenige Sachverhalte unmittelbar, d.h. in der Anschauung als evident. Die meisten wissenschaftlichen Sachverhalte müssen vermittelt, zurückgeführt und damit »begründet« werden. Die letzten Sachverhalte der Logik bzw. Wissenschaftslehre sind für den Phänomenologen jedoch intuitive Gegebenheiten. Demgegenüber lassen sich Tatsachengesetze der Naturwissenschaft, ganz im Gegensatz zu idealen Gesetzen der Logik, grundsätzlich nicht unmittelbar einsehen, son-

¹ E. Husserl, Logische Untersuchungen II/2, Hua XIX/2, 684.

² E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua III/1, § 75, 156.

³ C. Möckel, Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine Kontroverse zwischen Edmund Husserl und Ernst Cassirer, in: Phänomenologische Forschungen, (2001) 1-2, 233 f., 249 ff.

⁴ E. Husserl, Logische Untersuchungen I, Hua XVIII, 30/31.

⁵ E. Husserl, Formale und transzendente Logik, Hua XVII, 241.

⁶ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua III/1, 157 f.

dern nur „durch Induktion aus einzelnen Erfahrungen“ begründen“.¹ Und hier hat die beim Erfassen idealer logischer bzw. wissenschaftstheoretischer Gesetze fehlgehende induktive Methode ihren legitimen Platz. Auch Husserls Einwände gegen die Induktion richten sich letztlich gegen ihre grenzüberschreitende Anwendung.

6.2.3 Wider die unanschauliche symbolische Erkenntnis

Das Setzen der Phänomenologen auf die unmittelbare Gegebenheit sowohl des Singularen wie des Allgemeinen (Kategorialen) in den anschauenden Akten zieht ein kritisches Verhältnis zu derjenigen Erkenntnistheorie nach sich, die die „echte“ Erkenntnis – bzw. das Bilden „echter“ Allgemeinbegriffe – als einen grundsätzlich symbolischen oder repräsentativen Vorgang auffaßt. Impliziert eine solche Auffassung doch einen bloß mittelbaren »Zugriff« auf das zu Erkennende, auch wenn, wie bei Cassirer, der ideale Charakter allgemeiner Sachverhalte zugestanden wird. Die Polemik gegen diese symbolische Deutung der realen wie idealen „Sachen“ und ihres Erfassens führt Husserl seit den LU II (1900) immer wieder aufs Neue.² So formuliert er 1920 unmißverständlich seine Position: „Selbstverständlich besagt [...] die Unmittelbarkeit der Schau allgemeiner Wesen, von der in den *Ideen* die Rede ist, ganz wie diejenige einer sonstigen kategorialen Anschauung, den Gegensatz zur Mittelbarkeit eines unanschaulichen, etwa eines symbolisch-leeren Denkens“.³ Husserl leugnet aber keineswegs, daß es in unserem Weltverhalten nicht auch rein symbolische oder repräsentierende Denk- und Erkenntnisvollzüge gibt, ebensowenig wie seine Kritik an der Abbildauffassung „echter“ Erkenntnis darauf hinaus läuft, das Abbildbewußtsein als solches zu bestreiten.⁴ Vielmehr behauptet er lediglich, daß symbolische Akte „echte“ Erkenntnisse im Sinne der strengen Wissenschaft nicht zu liefern bzw. zu rechtfertigen vermögen, weil sie mittelbar, distanziert zum Erkenntnisgegenstand bleiben, ihn nicht als originär oder selbst gegebenen anschaulich erfüllen. Denn die „Erkenntnis als solche“ wird durch „die Gesamtsphäre der Akte“ geleistet, „in denen sich das vorlogische Objektivieren und das logische Denken vollzieht“. Die Rede von der Gesamtsphäre der Akte bezieht sich dabei „auf ein Verhältnis zwischen Denkkakt und erfüllender Anschauung“.⁵

Was heißt das im einzelnen? Die „eigentliche“ Erkenntnis vollziehe sich, so Husserl, als die anschauliche „Erfüllung“ und damit als Rechtfertigung, einer gedachten, gemeinten gegenständlichen Bedeutung bzw. Signifikation.⁶ Und dies gilt für das Reale, Tatsächliche wie für das Ideale, Wesenhafte. Damit stehen Anschaulichkeit und Gedachtes trotz ihrer

¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen I*, Hua XVIII, 86.

² E. Husserl, *Logische Untersuchungen II/1*, Hua XIX/1, 5. LU, § 21; Ders., *Logische Untersuchungen II/2*, Hua XIX/2, 6. LU, §§ 14, 23; Ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hua III/1, §§ 40, 43, 52.

³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen II/2*, Vorwort zur 2. Auflage [1920], Hua XIX/2, 534.

⁴ Das „Abbild“ eines „Urbildes“ wird von Husserl als sein Repräsentant, als mittelbarer Verweis auf das Abgebildete verstanden, welches sich selbst dem Erfassen entzieht.

⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen II/2*, Hua XIX/2, 735.

⁶ Der in den LU häufig gebrauchte Terminus „Signifikation“ ist für Husserl „die bloße Übersetzung von Bedeutung“. – Ebenda, 567 Anm.

unterschiedlichen Erkenntnisfunktion nicht in einem Widerspruch zueinander, „echte“ Erkenntnis bzw. Wahrheit setze beides in einem Deckungsverhältnis voraus. Das unanschaulich Gedachte, rein bedeutungsmäßig Gemeinte ist demnach zwar schon Erkenntnis, allerdings „uneigentliche“. Denken gilt dem Phänomenologen als „uneigentliches Vorstellen“, Anschauen des Gedachten als „eigentliches Vorstellen“ einer Sache.¹ „Signifikative“ („signitive“) Akte sind also zunächst unanschauliche Akte der Bedeutungsintention, des Bedeutens.² Bloß symbolischen Akten bzw. dem bloß symbolisch Erfassten fehlt der anschauliche und damit „eigentliche“ Erkenntnis rechtfertigende Charakter. Es handelt sich hier um ein mittelbares Erkennen bzw. Erfassen ohne unmittelbare Gegebenheit. Husserl moniert allerdings die im zeitgenössischen Sprachgebrauch verbreitete Identifizierung von „bedeutungsmäßig“ und „symbolisch“. Die lediglich symbolische Erkenntnis werde zwar immer nur als signifikative vollzogen, aber ein bedeutungsmäßiges Meinen stehe darüber hinaus anschaulicher Erfüllung grundsätzlich offen: „Ein Synonym für signitiv ist symbolisch, sofern in neuerer Zeit der schon von Kant gerügte Mißbrauch um sich gegriffen hat, das Wort Symbol, entgegen seinem ursprünglichen und auch jetzt noch unentbehrlichen Sinne, als Äquivalent für Zeichen zu verwenden“.³

Dennoch bringt der Terminus „symbolisch“ die vakante Anschaulichkeit zum Ausdruck. Weil aber eine ideale Bedeutung (Signifikation) auch erfüllt werden und somit „unmittelbar gegeben sein“ kann, habe man „den erkenntnistheoretisch fundamentalen Unterschied zwischen den symbolisch-leeren Bedeutungen und den intuitiv erfüllten fest[zustellen]“.⁴ Mit dieser Formulierung erinnert Husserl daran, daß bei einer symbolisch-signitiven Intention nicht die „Sache selbst“, und folglich ein intuitiver, erfüllter Tatbestand erfaßt wird, sondern nur ein Zeichen für die „Sache selbst“, ein indirektes, repräsentatives Verhältnis gesetzt ist. Denn ein „symbolisch-leeres Denken“ zielt nicht auf die anschaulich zu gebende „Sache selbst“ ab, sondern begnügt sich mit Symbolen, Zeichen für die Sache. Und diese stehen mit ihr in keinen Verhältnis anschaulicher Ähnlichkeit oder Gemeinsamkeit. Folglich kann beim symbolischen Erkennen das Gemeinte weder adäquat noch evident, d.h. aus eigenem Recht geben werden, was „echte“ Erkenntnis aber erfordert.

Eine notwendige Voraussetzung, die bei der Husserlschen Argumentation immer im Raume steht, ist die Überzeugung, daß geltungsmäßig überhaupt „Sachen selbst“ sind, so daß wir uns ihrer intuitiv versichern können. Genau gegen diese Voraussetzung der auf Anschauung gegründeten beschreibenden Methode aber erheben Anhänger eines symbolischen Schauens wie Goethe oder Cassirer Einspruch. Für sie ist der Vorgang der Annäherung bzw. der Bildung des Gegebenen die „Sache“ und nicht ein Selbst-Seiendes.

Allgemeine Zeichen, Symbole oder Anschauungsbilder können für Husserl den Defekt fehlender Unmittelbarkeit nicht ausgleichen. Deshalb sieht er in der „altbeliebten Rede von der repräsentativen Funktion der allgemeinen Zeichen und Anschauungsbilder“ grundsätzlich keinen Beitrag zur echten Erkenntnis.⁵ Außerdem unterscheidet er die für eine „eigent-

¹ E. Husserl, Logische Untersuchungen II/1, Hua XIX/1, 178.

² Deshalb formuliert Husserl: „Signitiv gibt auch einen passenden [...] Gegensatz zu intuitiv“. – E. Husserl, Logische Untersuchungen II/2, Hua XIX/2, 567.

³ Ebenda, 567.

⁴ E. Husserl, Logische Untersuchungen II/1, Hua, XIX/1, 187.

⁵ Ebenda, 178.

liche“ Erkenntnis erforderliche „Veranschaulichung“ des Allgemeinen oder Idealen grundsätzlich von seiner „Versinnlichung“ oder „Verbildlichung“. Trägt doch auch das Bildbewußtsein repräsentative Züge, vollzieht es kein unmittelbares „Geben“ des Dargestellten, der gemeinten „Sache selbst“. Im Bildbewußtsein wird vielmehr das Bild einer Sache geschaut, die „Sache selbst“ aber gemeint. Dabei können Bild und vergegenwärtigte Sache durchaus erfüllend zur Deckung kommen. Dann liegt zwar eine bildhafte, aber immer noch durch einen anderen Akt fundierte Auffassungsweise vor, und keine schlichte, unmittelbare Wahrnehmung. Die Beziehung auf die intendierte Gegenständlichkeit bleibt auch in diesem Falle eine indirekte, mittelbare „Beziehung auf eine »transzendente« Sache“. Die Beziehung auf die Sache ist für Husserl immer dann „eine »direkte«, wenn es sich um ein schlichtes, eine mittelbare, wenn es sich um ein fundiertes, etwa um ein abbildendes Vorstellen handelt“. Diese Ausführung übertrage sich „*mutatis mutandis* auf die Repräsentationstheorie im weiteren Sinne der Zeichentheorie“.¹

Die eigentlichen, anschaulich erfüllten Erkenntnisvollzüge sind komplexer Art und durchlaufen für singulare, reale Gegenstände folgende drei Stufen der Veranschaulichung von Intendiertem, d.h., Gemeintem, Signifikativem: Die unterste Stufe der Erfüllung „bilden die signitiven Akte; sie haben überhaupt keine Fülle“. Die intuitiv-bildhaften Akte „haben Fülle, doch in graduellen Unterschieden des Mehr und Minder“. Sie geben nicht „den Gegenstand selbst“, sondern „nur sein Bild“. Die Sache selbst „verdanken wir der Wahrnehmung“, auch wenn sie den Gegenstand bloß in Graden der Abschattung unmittelbar anschaulich gibt.² Hinzuzufügen bleibt, daß für die Phänomenologie auch die kategoriale oder allgemeine Anschauung die „Sache selbst“, als ideale Gegenstände oder Formen, unmittelbar „selbst gibt“, dabei ohne jegliche Abschattung. Allerdings bleibt auch die volle Adäquation einer Vorstellung des Allgemeinen eine Aufgabe.³ Das anschaulich erfüllende Geben ist weder „bildliches Vergegenwärtigen“ noch „rein signifikatives Denken“.⁴ In jedem Fall ist „echte“, „wahre“ Erkenntnis an einen intuitiven Vorgang gebunden, doch nicht in jedem Fall ist der intuitive Erkenntnisvollzug ein sinnlicher. Allerdings könne sich das wissenschaftliche und kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft, einer Epoche dieser grundsätzlichen Einsicht verschließen und meinen, im unanschaulichen Denken die Rechtsgrundlage alles Wissens zu finden. Setzt sich diese Haltung durch, dann gerate die Sinnstiftungsfunktion dieses Wissens in eine nachhaltige Krise.

¹ Ebenda, 437 f.

² E. Husserl, Logische Untersuchungen II/2, Hua, XIX/2, 646.

³ In der „inadäquaten Vorstellung denken wir uns“ das Gegebene bloß als so und so, in „der adäquaten erschauen wir die Sachlage selbst und schauen sie in ihre vollen Selbstheit erst an.“ – Ebenda, 731.

⁴ Ebenda, 672.

6.3 Krisisanalyse, Lebenswelt, Anschaulichkeit

Die Lebensphilosophen sehen die von ihnen konstatierte Sinnkrise des modernen Lebens durch wachsenden Anschauungsverlust und zunehmende Abstraktheit wissenschaftlicher Theorien und anderer kultureller Äußerungsweisen mitbewirkt, oder zumindest angekündigt. Gerade weil sie dabei in der Regel den Verlust der sinnlichen Anschaulichkeit gegenüber abstrakten Begriffen und Theorien im Auge haben, stellt sich nahezu zwangsläufig ein Zusammenhang mit Goethes Thematisierung dieser Entwicklung her. Darüber hinaus erweist sich der Blick auf Husserls späte Krisisanalyse und Lebenswelttheorie als vielversprechend. Denn mit der natürlichen, konkreten „Lebenswelt“ des Menschen wendet sich der Phänomenologe nun einer subjektiven und relativen (situativen) Erfahrungsanschaulichkeit zu, die das letzte Sinnfundament für die idealisierten mathematischen Gebilde abgeben soll.

Auf die sich damit stellende Frage, inwieweit die im Spätwerk thematisierte lebensweltliche Anschaulichkeit auch die früher (LU, *Ideen* I) herausgestellten intuitiven Merkmale des eidetisch-konkreten Allgemeinen, der intuitiven idealen Sachverhalte berührt, soll die Antwort hier offen gelassen werden: Die in Frage stehenden Überlegungen zur Rolle der lebensweltlichen Erfahrung beziehen sich auf alle Fälle auf die eidetisch-abstrakten mathematischen »Idealbegriffe« und auf die auf ihnen aufbauenden wissenschaftlichen Theorien (Siehe Abschnitt 6.2.2). Außerdem verknüpft Husserl, genau wie die Lebensphilosophen, das scheinbar rein erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Thema der Intuitivität „wahrer“ Erkenntnis mit dem Anspruch, nihilistische, kulturgefährdende Tendenzen und Gefahren zu bannen, oder wenigstens zu benennen. Seine grundsätzliche Entscheidung für die Anschauung als letzter Rechtsquelle für evidente „echte“ Erkenntnis erhält im Kontext der lebensphilosophischen Thematisierung der Anschauung einen umfassenderen Sinn und verliert so einen Teil ihrer sperrigen Exklusivität und Eigentümlichkeit.

Das Motiv, die erkenntnistheoretische Skepsis bzw. den Skeptizismus in Wissenschaft und Philosophie bekämpfen zu müssen, zieht sich bei Husserl durch das gesamte Werk. Für diesen Kampf hält er allein das „unmittelbare Wissen“, das sich in „gebender Anschauung“ begründet, für erfolgversprechend. „Hier wie überall verliert die Skepsis ihre Kraft durch Rückgang von den verbalen Argumentationen auf die Wesensintuition“ bzw. „auf die originär gebende Anschauung und ihr ureigenes Recht“.¹ Die beiden Weisen der Anschauung ermöglichen evidentes Wissen und widerlegen so jegliche Skepsis. Das Erlebnis der Evidenz verliere dabei alles Mystische, so daß wir uns „mit Skeptizismen nicht mehr auseinanderzusetzen“ brauchen.² Ein sich Abwenden von der unmittelbaren Wesens- bzw. Ideenschau befördert jedoch die Skepsis, wobei die „Ideenblindheit“ „eine Art Seelenblindheit“ ist.³ In Wahrheit würden alle erkennenden Menschen „sozusagen immerfort »Ideen«, »Wesen« [sehen], sie operieren mit ihnen im Denken [...] – nur daß sie dieselben von ihren erkenntnistheoretischen »Standpunkten« wegdeuten“. Und dieses „Wegdeuten“ führt sie in die Skepsis als eine Haltung, die alle Kultur bedroht.

Skeptizismus, aber auch Relativismus und Naturalisierung des Geistes haben für Husserl viel mit der Fehldeutung idealer Gehalte als empirischer Tatsachen zu tun. Die Folgen hat-

¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hua III/1, 175.

² Ebenda, § 145, 334.

³ Ebenda, 48.

te er bereits 1911 in quasi existentialistischen Begriffen beschrieben: „Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden.“ Es ist „die radikale Lebensnot, an der wir leiden, eine Not, die an keinem Punkte unseres Lebens halt macht“.¹ Die „Lebensnot“ manifestiere sich dadurch, daß das moderne Leben, als ein wesensmäßig permanentes Stellungnehmen, die orientierenden Normen von absoluter Geltung verloren hat. Ein sinnbestimmtes Stellungnehmen müsse aber unter solchen absoluten Normen stehen, um die Sinnstiftung im Leben, die auf wertende Stellungnahmen zurückgeht, fundieren zu können. In bezug auf die Wissenschaften beklagt Husserl, daß sie ihre „prinzipielle Verwurzelung“ in reinen Wesensnormen vergessen haben, wodurch ihnen die „Einsicht in die *ratio* der vollzogenen Leistung“ der Vernunft abhanden gekommen ist. In der Folge seien sie zu bloßen Techniken geworden.²

Die zunächst für diesen Zustand verantwortlich gemachten philosophischen Richtungen des Naturalismus (Psychologismus) und Historismus (Dilthey) hätten die unverzichtbaren absoluten Wesensnormen bestritten und ihrer idealen Geltung beraubt. In der Folge nenne man „unsere Zeit eine Zeit der *décadence*“, wie in ihr alles und jedes strittig ist, jede Stellungnahme „Sache der individuellen Überzeugung, der Schulauffassung, des »Standpunktes«“ ist.³ Den Ausweg sieht Husserl in einer Phänomenologie als Wesen erschauender Wissenschaft, die als „ein Titel für absolute, zeitlose Werte“ zu entwickeln sei.⁴ Eine solche Wissenschaft ermögliche wieder klar und sicher begründetes Stellungnehmen und damit echte Sinnstiftung. Die Intuitivität des Idealen und Allgemeinen soll also absolutes, evidentes und adäquates Wissen und in der Konsequenz Sinnstiftung in unserem Leben begründen.

Nachdem in den 20er Jahren Lebensphilosophie, philosophische Anthropologie und Existentialismus den Ton in der Philosophie angeben, erhalten Husserls Hinweisungen auf die tiefe und folgenreiche „Tragik der modernen wissenschaftlichen Kultur“ und die deshalb gebotenen, in phänomenologischer Einstellung zu vollziehende „radikale und universale Besinnung“ einen immer dringlicheren Ton. Diese Besinnung habe vor allem in der leistenden Vernunft die Quelle aller Wesensnormen der Wissenschaft freizulegen. Ohne eine solche phänomenologische Aufklärung der Wissenschaft als der „Selbstobjektivierung der menschlichen Vernunft“ hält er kein „wahrhaft lebenswertes Leben“, kein „Leben in radikaler Selbstverantwortung“, was „echtes Menschentum“ ausmache, mehr für möglich.⁵ Der hier zum Ausdruck gelangende idealistische „Wille zur absoluten Wahrheit“ fand und findet in der zeitgenössischen Philosophie keine ungeteilte Zustimmung.⁶

In den Arbeiten Mitte der 30er Jahre setzt Husserl die Akzente neu: Nunmehr wird die Entwicklung des ganzen neuzeitlichen Rationalismus, insbesondere seit Galilei, als ein Irr-

¹ E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft [1911], in: Ders., Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Dordrecht, Boston, London 1987, Hua XXV, 56.

² E. Husserl, Formale und transzendente Logik, Hua XVII, 7.

³ E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Hua XXV, 5, 60.

⁴ Ebenda, 52.

⁵ E. Husserl, Formale und transzendente Logik, Hua XVII, 7, 9 f.

⁶ „Der Anspruch auf absolute Wahrheit führt nämlich zu Überforderungen der Vernunft, die ihrerseits in Dogmatismus umschlagen.“ – F. Fellmann, Sechzig Jahre danach – Was ist geblieben? – In: H. Vetter (Hrsg.), Krise der Wissenschaft – Wissenschaft der Krisis?, 77.

weg gedeutet, der von der ursprünglichen Orientierung auf die anschauliche, empirische Umwelt zur exakten Naturwissenschaft mit ihren mathematischen, deduzierten Idealbegriffen und zur technischen Naturbeherrschung geführt hat. Die intuitiven und geltungsmäßigen Defizite dieser Idealisierungen waren in den *Ideen I* herausgestellt worden. Nunmehr steht aber nicht ihre »Minderwertigkeit« gegenüber den unmittelbar erschauten Wesensbegriffen im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern ihr ureigener Geltungswert als mathematische Idealbegriffe in Bezug auf den Lebenssinn menschlicher Existenz.

Ganz im Gegensatz zu Husserls Galilei-Studien hatte Cassirer in seiner Geschichte des *Erkenntnisproblems I* (1906) gerade diese Schritte Galileis als Durchbruch zur neuen, modernen Denkart gewürdigt, weil sie die Substanzbegriffe durch Funktionsbegriffe ablösten.¹ Doch im philosophischen und kulturellen Kontext der 30er Jahre hält Husserl wegen der von den Lebensphilosophen vorgebrachten Analysen und Kritiken der abendländischen Verstandesphilosophie eine „Ehrenrettung des Rationalismus, der Aufklärerei, des in weltfremder Theorie sich verlierenden Intellektualismus“ für „wenig angebracht“.² Außerdem haben seine eigenen Untersuchungen ihn inzwischen von der fatalen Konsequenz des rationalistischen Denkens der Neuzeit überzeugt: „Auch ich bin dessen gewiß, daß die europäische Krisis in einem sich verirrenden Rationalismus wurzelt.“ Deshalb gebe er gerne zu, „daß die Entwicklungsgestalt der ratio als Rationalismus der Aufklärungsperiode eine Verirrung“ war.

Doch richtet sich seine Wissenschaftskritik nicht einfach gegen die abendländische *ratio* bzw. Vernunft, handle es sich doch lediglich um das „scheinbare Scheitern des Rationalismus“.³ Nur eine besondere, die naturalistische oder objektivistische Gestalt bzw. Handhabung der *ratio* mußte scheitern und in die Skepsis und den Sinnverlust wissenschaftlicher Erkenntnis führen.⁴ Ein „Heroismus“ der Vernunft, d.h. ein erneuerter, nunmehr phänomenologisch geläuterter Rationalismus könne sehr wohl aus dieser Krisis herausführen. Das lebensphilosophische Bekenntnis zur Irrationalität der Vernunft vermag dies in Husserls Augen nicht. Unmittelbar gebende Anschauung, als Voraussetzung absoluten Wissens, und Vernünftigkeit schließen sich nicht nur nicht aus, sondern bedingen sogar einander. Dem Nachweis dieser 1935 in Wien vorgetragenen Thesen widmet Husserl sein letztes großes Werk, die *Krisis der europäischen Wissenschaften*, das zu seinem philosophischen Vermächtnis wird.

In ihm beschreibt er zunächst erneut diejenigen Symptome, an Hand derer er eine Lebenskrisis konstatiert, die von den Naturwissenschaften ihren Ausgang nehme. Husserl sieht die Wissenschaften von Geisteshaltungen bedroht, die er seit langem bekämpft hat: von Skepsis, Irrationalismus und Mystizismus. Diese Haltungen würden dadurch genährt, daß Philosophen und Wissenschaftler gleichermaßen eine „rätselhafte“ Unverständlichkeit gegenüber den Ergebnissen der exakten Wissenschaften verspüren. Diese Unverständlich-

¹ E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band I [1906], in: Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe 2 [ECW 2], 333, 335 f., 343.

² E. Husserl, E. Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (Wiener Vortrag, Mai 1935), in: Hua VI, 337.

³ Ebenda, 347.

⁴ B. Waldenfels, Zwischen Fundamentalismus und Funktionalismus, in: H. Vetter (Hrsg.), Krise der Wissenschaft – Wissenschaft der Krisis?, 101.

keit des Sinns und des Wertes der exakten Begriffe und Theorien resultiere aus dem „Rätsel der Subjektivität“, in welcher der Ursprung jeglicher Sinngebung verborgen liegt.¹ Weil die exakten wissenschaftlichen Resultate, insbesondere die mathematischen Idealisierungen, ihre „Lebensbedeutsamkeit“ (Goethe) verloren haben, bietet die moderne Wissenschaft keine Antwort mehr auf die „Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“.

Die Renaissancephilosophie habe es noch vermocht, beim Wissenserwerb gleichzeitig eine „metaphysische“ Sinnstiftungsfunktion zu vollziehen. Diese Funktion habe die moderne Wissenschaft aber aus dem Blick verloren, so daß sie aus ihr ganz verschwinden konnte. Dieses Auseinanderfallen der beiden ursprünglich in einer universalen Philosophie vereinten Ansätze in getrennte, isolierte Richtungen sei letztlich für die moderne Sinnkrise verantwortlich, nicht das konstruktive Bilden mathematischer Idealbegriffe. Gründe für die Verdrängung der Sinnstiftungsfunktion aus der Naturwissenschaft werden von Husserl sowohl in ihrer zunehmenden Tatsachen- und Erfahrungsorientierung als auch in der stetig wachsenden Abkopplung ihrer mathematischen Begriffe und Formeln von der realen Anschauungs- und Erlebenswirklichkeit gesucht.

Die intentionalen Motive für diese „Abirrung“ des neuzeitlichen Rationalismus und die dadurch ausgelöste Sinnkrise des europäischen Menschentums werden im II. Teil der *Krisis* detaillierter und grundsätzlicher analysiert. Die ursprünglich aus der sinnlichen Anschauung der realen Dinge (Feldmeßkunst) gewonnenen geometrischen Idealisierungen haben sich mit Galilei in der modernen Wissenschaft verselbständigt. In ihr sind sie zum „wahren Sein der Natur selbst“ erhoben und als objektives Ansich, dem die sinnlich-anschauliche Lebenswelt als uneigentliche Welt gegenübersteht, hypostasiert worden.² In der Konsequenz wurde das anschauliche Empirische nun auf die abstrakten mathematischen Idealisierungen bezogen, die als seine Rechtfertigung gelten. Dabei geriet die natürliche „Lebenswelt“ als der tragende „Boden“ der Weltkonstitution in Vergessenheit.³

Die so bewirkte Absonderung der abstrakt-eidetische Idealbegriffe konstruktiv erzeugenden Vernunft von der Welt als ihrem natürlichen Erfahrungsboden führte zu einer Verabsolutierung des Denkens und zur Bildung einer Wissenschaft, die in die bloße Logik der Widerspruchsfreiheit ihre Autonomie von der natürlichen Lebenswelt besiegelte.⁴ Am Ende gab die von den Mathematikern geschaffene abstrakte, idealisierte Welt der „vorwissenschaftlich in der alltäglichen sinnlichen Erfahrung subjektiv-relativ gegebenen“ Welt sogar noch die Gesetze vor, ordnete, strukturierte und erklärte sie.⁵ Auf diese Weise vollzog sich die Mathematisierung der Welt als „methodische Objektivierung der anschaulichen Welt“.⁶ Das mathematisch-naturwissenschaftliche Denken büßte mit dem endgültigen Vergessen

¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die phänomenologische Philosophie* [1936], Hua VI, 1, 3.

² Ebenda, 23, 43.

³ Ebenda, 50 f.

⁴ Auf Husserls Weg hin zur Theorie von der fundierenden Funktion der subjektiven Lebenswelt bildete die in der *Logik* (1929) begründete Rückführung der idealen Urteilssinne und Evidenzerlebnisse auf die empirischen Individualurteile und weiter auf die nichtprädikative Erfahrung einen wichtigen Schritt. – E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, §§ 84, 86.

⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 20.

⁶ Ebenda, 40.

des lebensweltlichen Sinnbodens auch die Quelle seiner Intuitivität ein. Es ging eine Verwandlung des „in höchster Genialität gestaltenden Denkens in ein Denken mit »symbolischen« Begriffen“ vor sich, die mit der Anschaulichkeit des eigentlichen Denkens ihren ursprünglichen Sinn verloren haben.¹ So messe Galileis mathematische Naturwissenschaft den sinnlich-anschaulichen Gestalten der Lebenswelt durch die zwischen ihnen konstruktiv ermittelten Zahlen- und Formelverhältnisse „ein wohlpassendes Ideenklein“, ein „Kleid der Symbole“ an, das sich „objektivwissenschaftliche Wahrheit“ nennt, und das sie „vertritt, sie verkleidet“.² Damit entstand eine verhängnisvolle Verkehrung: „Das Ideenkleid macht es, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist“.³ Mehr noch, der „eigentliche Sinn der Methode, der Formeln“ bleibt auf diese Weise unverständlich. Die mathematischen Idealbegriffe täuschen uns nämlich über dasjenige Verhältnis, in welchem sie zu „der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt“, also der Lebenswelt, stehen.⁴

Für den sowohl möglichen wie dringend gebotenen Ausweg aus dieser Krisis gelte es, sich das Fundiertsein der abstrakten Welt mathematischer Idealisierungen (Flächen, Räume, Linien) in der subjektiven, anschaulichen Lebenswelt erneut bewußt zu machen. Keinesfalls aber sollen die Idealbegriffe wieder „versinnlicht“ werden. Der Wissenschaftler müsse die Fähigkeit ausbilden, „nach dem historischen Urstiftungssinn“ seiner idealen Gebilde und Methoden zurückzufragen. Selbst für die allgemeinste philosophische Disziplin, die reine Logik, muß die anschauliche, subjektiv-relative Erfahrung der Lebenswelt als letztes Sinnfundament aufgewiesen werden. Diesen Gedanken hatte Husserl bereits 1929 mit der Forderung nach einer notwendigen phänomenologisch-transzendentalen Ergänzung der objektiv gerichteten formalen Logik vorweggenommen. Diese ergänzende Untersuchung geht nämlich von ihren objektiven theoretischen Gebilden aus und „versetzt sie zurück in die lebendige Intention der Logiker, aus der sie als Sinngebilde entsprangen“.⁵

Die von Husserl nunmehr in den Mittelpunkt gerückte lebensweltliche Erfahrung ist jedoch nicht mit der schlichten Wahrnehmung identisch, sondern fundiert sie, geht ihr vorher. Denn das ursprüngliche naive „selbstvergessene Leben“ ist in der „natürlichen“, vorthoretischen Einstellung (Alltagsbewußtsein), in der wir Wahrnehmungen bzw. Wahrnehmungsurteile vollziehen, bereits überschritten. Deshalb muß die „Lebenswelt“ grundsätzlich ursprünglicher sein als die schlichte „Wahrnehmungswelt“. Dennoch scheint Husserl beide Welten gelegentlich zu identifizieren.⁶ Allerdings erweist sich für ein Ich auch die subjektive, anschauliche, relative Lebenswelt nicht als ein bloß sinnlich Gegebenes, ohne Sinnstruktur, sondern als eine schon strukturierte, mit trans- oder intersubjektiven Sinnen und Bedeutungen angefüllte Erfahrung. Diesen Tatbestand hat der Phänomenologe Patočka im Auge, wenn er feststellt, daß für den Autor der *Krisis* die Lebenswelt „keineswegs

¹ Ebenda, 48.

² Ebenda, 51 f.

³ Ebenda, 52; Der Terminus „Ideenkleid“ ist nicht mit den phänomenologischen Ideen oder Wesen zu verwechseln, die uns in der Ideen- oder Wesensschau gegeben sind. Vielmehr hat Husserl die mathematischen „Idealbegriffe“ im Auge, von denen er u.a. in den *Ideen I* handelte.

⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua VI, 51.

⁵ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, 14.

⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua VI, 27.

die gegebene oder sinnliche Welt im Gegensatz zur gedanklich konstruierten Welt“ ist. Sie sei vielmehr selbst „kraft aktiven Denkens »konstituiert«, wenn nicht konstruiert”.¹ Folglich ist sie trotz ihres fließenden Charakters nicht als ein rein unmittelbares, vorrationales Beisichsein, nicht als ein bloßes Erleben im Sinne der Lebensphilosophie zu deuten.

Die von Husserl eingeforderte reflexive Besinnung auf die lebensweltliche Erfahrung ist, wie bereits angeführt, als ein „Rückfragen nach der letzten Quelle aller Erkenntnisleistungen” gemeint. Und diese sucht und findet er nicht in der empirischen, sondern in der transzendentalen Subjektivität.² Stößt die rückfragende Selbstbesinnung aber bis zur lebensweltlichen Erfahrung des Ich vor, dann geht diesem auf, daß die „»bloß« subjektive und relative [Umwelt], in ihrem nie stillhaltenden Fluß der Seinsgeltungen, deren Verwandlungen und Korrekturen – so paradox das scheinen mag – der Boden [ist], auf dem die objektiven Wissenschaften ihre Gebilde »endgültiger«, »ewiger Wahrheiten« der ein für allemal und für jedermann absolut gültigen Urteile“ aufbauen.³ Vom Denkenden ist also gefordert, sich dieser Verwurzelung der wissenschaftlichen Idealisierungen und symbolischen Begriffe im anschaulichen Sinnboden der alltäglichen Lebenswelt immer wieder reflexiv zu vergewissern. Auf diese Weise vermag er das „Vergessen“ der Verwurzelung aller theoretischen Idealisierungen im anschaulichen, unmittelbar gelebten Boden der Lebenswelt rückgängig zu machen und den ursprünglichen „Sinn“ dieser Begriffe erneut zu beleben. Ein dermaßen erneuertes Wissen wirke dann sinnstiftend und offenbare den wahren „Sinn“ der exakten Theorien.

Am III. und letzten Teil der *Krisis*, der 1936 nicht veröffentlicht wurde, hat Husserl bis zu seinem Tode im Jahr 1938 weiter gearbeitet. Mit ihm wurde der Übergang vom Problem der mathematischen Idealisierungen und ihrer Verwurzelung in der subjektiv-relativen Lebenswelt zu dem der Wesensstruktur der Lebenswelterfahrung als Träger einer universalen Sphäre idealer Normen und reiner Geltung vollzogen. Hierbei wird die Relativität und Subjektivität lebensweltlicher Erfahrung hin zu der Unbedingtheit überschritten, die die Phänomenologie als strenge Wissenschaft fordert. In einem ersten Schritt, so Husserl, dürfe die sinn- und geltungstiftende Lebenswelt selbst nicht unbefragt einfach als seiende Welt vorausgesetzt werden. Beim Rückgang auf sie setzen wir nämlich, ohne uns dessen bewußt zu sein, bestimmte Gegebenheiten wie unsere faktisch vorgefundene Seinsweise als Wissenschaftler, die Seinsweise der Lebenswelt und das Mitfungieren anderer Wissenschaftler als selbstverständlich voraus. Erst wenn uns diese gewöhnlich unreflektierten Setzungen bewußt werden, eröffne sich uns ein Reich ständig verfügbarer, aber nie befragter Seinsgeltungen, die als Voraussetzungen des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens fungieren.

Mit anderen Worten, auch die naiven geistigen Betätigungen des Menschen setzen bereits ein universales Seins- und Geltungssinnstiften voraus. Die für uns im strömenden Wandel der Gegebenheitsweisen beständig daseiende Welt erweist sich so als ein universa-

¹ J. Patočka, *Phänomenologische Schriften II*, Stuttgart 1991, 320.

² „Transzendental“ meint bei Husserl ein Motiv des Rückfragens, des Sichbesinnens eines Philosophen „auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zweckmäßig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind”. – E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua VI, 100.

³ Ebenda, Beilagen, 465.

ler geistiger Erwerb, als das Sinngebilde einer universalen „letztfungierenden“ Subjektivität. Und diese ist kein rein erleidendes „Erleben“, kein formloses „Leben“, wie sich die Lebensphilosophen den fiktiven Anfang des geistigen Lebens denken. Die Methode des systematischen Rückfragens habe als anschauliches Erschließen zu geschehen und dabei die originale Selbstdarstellung in der Seinssphäre der universalen Subjektivität zu leisten. Diese seltsame lebendige Subjektivität steht mit dem altvertrauten alltäglichen Lebensfeld in Beziehung. Ja, sie verbürgt erst den eigenen „Seinssinn“ der subjektiv-relativen Lebenswelterfahrung für die in ihr lebenden und erlebenden Menschen. Damit stößt Husserl in der subjektiv-relativen, lebensweltlichen Anschauung auf etwas seiner Meinung nach evident Gegebenes, das anschauend zu beschreiben, festzuhalten ist. Diese lebensweltlichen Evidenzen besitzen das „Urrecht“, die höchste Dignität, in der erst die Evidenz objektiv-logischer Leistungen (Wissenschaft) gründet, sich fundiert. Nur hätten die Philosophen und Naturwissenschaftler diesen Zusammenhang „vergessen“, von dem nicht ganz klar wird, inwieweit er auch die identischen Wesenheiten der Phänomenologie betrifft.

Um die lebensweltlichen Evidenzen aufklären zu können, muß ein methodischer Zugang zur Seinsweise und zum Geltungsgrund der konkreten Lebenswelt gefunden werden. Dann lasse sich aus der Lebenswelt ein abstrakter „Weltkern“ – die Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen – herauspräparieren. Husserl benennt zwei Voraussetzungen für eine solche Aufklärung. In einem ersten Schritt ist die *epoché* (Ausschaltung) aller in Wissenschaft und Theorie naiv vorausgesetzten Seinsgeltung zu vollziehen, was die lebensweltliche Erfahrung selbst noch nicht unmittelbar berührt. Eine nach dieser Ausschaltung mögliche rein deskriptive Wissenschaft *von* der Lebenswelt habe es mit einem speziellen Apriori, mit einer invarianten Struktur der Lebenswelt zu tun. Sie offenbart sich uns „hinter“ aller Subjektivität, Relativität, Sinnlichkeit.

Diese der Lebenswelt, als der „raumzeitlichen Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren“, einwohnende „allgemeine Struktur“ ist gelegentlich kritisiert worden. Husserl habe damit das Problem einer allgemeinen wissenschaftlichen Objektivität nur in die Lebenswelt verschoben, die ihrerseits den „Boden“ dieser Objektivität abgeben soll. Gewinnt doch hier die deskriptiv erfaßte lebensweltliche Erfahrung eine Dignität, die sie der wissenschaftlichen Erkenntnis gleichwertig macht. Auch die Behauptung Husserls, diese invariante Struktur verbinde alle Menschen miteinander, lasse sie als Teilhaber und Träger einer einheitlichen Geistigkeit erscheinen, ruft mannigfachen Zweifel hervor. Selbst unter Phänomenologen ist es umstritten, ob sich durch Wesensschau eine solche, die ganze Menschheit einende singulare lebensweltliche Grundstruktur evidenter Urleistungen des Geistes aufweisen läßt. Waldenfels z.B. vermutet hier eine nachträgliche Abstraktion anstelle einer intuitiv unmittelbar gegebenen „Sache selbst“.¹

Um die letzte „Quelle“ dieser Grundstruktur aufzudecken, setzt Husserl in einer zweiten *epoché* die im Vollzug der anschaulichen Lebenswelterfahrung selbst unbewußt vorausgesetzten Geltungsannahmen außer Kraft. In der phänomenologischen Korrelation von universal leistendem Bewußtseinsleben (Akte) und sinnbesetzter Welt (Gegenständlichkeit) wird damit der noch immer unthematisierte Welthorizont zum Thema der Aufmerksamkeit: Nunmehr erregt das „Vorgegebensein“ der Welt unser philosophisches Interesse.

¹ B. Waldenfels, Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem, in: C. Jamme/O. Pöggeler, Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, Frankfurt/Main 1989, 113.

Mit der „vorgegebenen“ Welt, die das lebensweltlich erfahrende Ich bereits vorfindet, eröffne sich uns Forschenden das sie erst konstituierende „Universum des Subjektiven“. Diese, am Boden der vorgegebenen Welt „letztendlich fungierend-leistende Subjektivität“ bleibe dem natürlichen Erleben von Welt grundsätzlich verborgen. Damit meint Husserl in einer „letzten“ transzendentalen Subjektivität menschlichen Lebens die „Quelle“ für die invariante Struktur aller lebensweltlichen Erfahrung gefunden zu haben. Dieser „Quelle“, einschließlich der in ihr bereits fungierenden Sinn- und Geltungsstiftung, haben wir uns ohne theoretisches Vorurteil zu nähern. Dafür müsse unsere natürliche Einstellung, in der die Welt subjektiv, relativ, anschaulich „erlebt“ wird, außer Geltung gesetzt werden, der *epoché* verfallen. Es ist Husserl wichtig zu betonen, daß die leistende Ursubjektivität weder durch ein mythisches Ursprungsdenken noch durch argumentatives Konstruieren auf Grund allgemeinsten Prinzipien thematisch gemacht werden kann, sondern allein mittels anschauendem Auslegen in Evidenz zu Tage zu fördern ist.

In reflexiver, durch die verschiedenen Schritte der *epoché* geläuterter phänomenologischer Einstellung „erschauen“ wir jetzt, wie die natürlichen Geltungen einer jeden lebensweltlichen Erfahrung funktionieren, wie sie aus „letzter“ Subjektivität zustande kommen. Die „letzte“ Subjektivität kann als „Urphänomen“ der Lebenswelterfahrung angesehen werden.¹ Diesem „Urphänomen“ geht jegliche Willkür oder irrationale Richtungsänderung ab. Das „Schauen“ eröffnet uns vielmehr typische, apriorische oder wesenhafte Korrelationen von Ich-Erlebnissen und erlebten Dingen. Sie erlauben es, die natürliche Einheit der Lebenswelt zu rekonstruieren. Die transzendentalphilosophische Konstruktion der Husserlschen Phänomenologie kommt folglich am Ende nicht ohne das rein methodologisch zu verstehende „letzte“ Ich aus. Es ist als jegliche Konstitutionsleistung des Sinns erst ermöglichend zu denken. Seine Geltung, seine Evidenzsphäre ist allerdings nicht weiter hinterfragbar, es ist ein „Urphänomen“.² Obwohl sich alle impliziten Geltungen der Lebenswelt auf dieses letzte „Ur-Ich“ zurückfragen lassen müssen, können aus ihm keinerlei objektive Erkenntnisse deduziert werden. Diese ganze Begründung Husserls steht und fällt mit dem Sinn oder Unsinn einer „letzten“ transzendentalen Subjektivität, die eine durch *epoché* „gereinigte“ und auf ihre letzte, leistende Quelle von Geltung und Wahrheit zurückfragende egologische Subjektivität sein soll und als solche philosophische „Letztbegründung“ allen Geltungssinns leistet.³

¹ M. Ruggenini, Die Paradoxie der Lebenswelt – Krisis der Subjektivität und Verlust der Welt, in: H. Vetter (Hrsg.), Krise der Wissenschaft – Wissenschaft der Krisis?, 49.

² E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua VI, 190.

³ F. Fellmann, Sechzig Jahre danach – Was ist geblieben? In: H. Vetter (Hrsg.), Krise der Wissenschaft – Wissenschaft der Krisis?, 77 ff.

7 ANSCHAUUNG UND DENKEN BEI CASSIRER: PHILOSOPHIE DER SYMBOLISCHEN FORMEN UND SCHAU DER »URPHÄNOMENE«

7.1 Primat des anschauungslosen Denkens und Goethebezug im Werk Cassirers

7.1.1 Gebende Anschauung oder konstruierendes Denken – eine zentrale Fragestellung

Die Beschäftigung mit der von Goethe und Lebensphilosophen erhobenen Kritik an den begrifflichen Abstraktionen bzw. mit der Forderung, bei der Absicherung der Erkenntnis vor allem auf die Anschauung zu setzen, wirft grundsätzliche Fragen nach den erkenntnistheoretischen Konzepten der Allgemeinbegriffe und allgemeinen Sachverhalte sowie nach den entsprechenden Verallgemeinerungs- und Abstraktionstheorien auf. Diese Fragen bilden sozusagen die positive, die konstruktive Seite des Themas einer Kritik abstrakter Wissensformen. Für die letzten beiden Kapitel der vorliegenden Studie machen sie gegenüber den möglichen Implikationen, die aus der zunehmenden Unanschaulichkeit wissenschaftlicher Theorien und Erklärungen für die kulturelle Sinnstiftung resultieren, und gegenüber dem Goethebezug der jeweiligen Thematisierung einen eigenständigen Aspekt der Untersuchung aus: den möglichen theoretischen Alternativen. Die Philosophien Cassirers und Husserls, die in einem engen ideen- und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang stehen, verstehen sich auf exemplarische und kontroverse Weise als alternative Lösungen des aufgeworfenen Problems.

Erkenntnistheoretisch verbindet sie dabei das grundsätzliche Bestreben, Bilden und Erfassen von Allgemeinbegriffen argumentativ abzusichern und einsichtig zu machen. Dies wird von beiden Philosophen als notwendige Voraussetzung dafür begriffen, daß sich die Wissenschaft als wichtige Kulturform sinnstiftend auf die Emanzipation des Menschen auswirken kann. Während Husserl dafür, wie dargestellt, auf unmittelbare Intuition bzw. „selbstgebende“ eidetische Anschauung setzt, die das Kategoriale und das ideale Allgemeine anschaulich-unmittelbar ergreifen läßt, favorisiert Cassirer demgegenüber zunächst die aus letzten Voraussetzungen des Denkens erzeugende mathematische Konstruktion, die dann zu einer allgemeinen Theorie vermittelnder Repräsentation und Symbolisierung weiterentwickelt wird. Mit seiner „Phänomenologie der Wahrnehmung“ und der auf ihr gründenden Theorie der Ur- oder Basisphänomene geistiger Leistungen wirft er Ende der 20er Jahre das Problem anschaulicher Unmittelbarkeit auf neue Weise auf.

Der dem Marburger Neukantianismus entstammende Ernst Cassirer (1874-1945),¹ der sich gleichsam als wichtiger Verbündeter und Widersacher der Husserlschen Phänomenologie erweist, polemisiert in den frühen Schriften, ähnlich wie Husserl in den *Prolegomena zur reinen Logik* (LU I), gegen die in Wissenschaft und Erkenntnistheorie weit verbreiteten „traditionellen“ Verfahren der Begriffsbildung. Dabei wendet er sich insbesondere gegen die

¹ H. Paetzhold, Ernst Cassirer – von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie, Darmstadt 1995, 4 ff.

durch Induktion und empirische Abstraktion gewonnenen Gattungsbegriffe, die zudem als Dingbegriffe mißgedeutet würden. Cassirer setzt ihnen das „moderne“ Verständnis entgegen, wonach echte Allgemeinbegriffe mathematisch „erzeugt“, „konstruiert“ werden und als ideelle Inbegriffe, Reihenbegriffe und Funktionsbegriffe zu verstehen sind. Bei seiner Kritik an den traditionellen Methoden des Bildens von Allgemein- bzw. Gattungsbegriffen weiß er sich partiell mit Husserl und mit Goethe in Einklang.

Zugleich attackiert er den vom Sensualismus (Berkeley), der Lebensphilosophie (Dilthey) und dem Intuitionismus (Bergson) propagierten Rückgriff auf das subjektive, unmittelbare Erleben (Empfindung, Intuition) als einer sicheren, absoluten Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis. Cassirer sucht vor allem in den frühen erkenntnistheoretischen Schriften die Rolle einer gebenden Anschauung ganz im Sinne seiner Marburger Lehrer Cohen und Natorp auszuschalten bzw. als Vorurteil zu diskreditieren.¹ So setzt er im *Erkenntnisproblem* I/II (1906/07) und in der Begriffsschrift (1910) völlig auf das Verfahren eines nach mathematischem Vorbild „erzeugenden“ reinen Denkens. In der danach konzipierten »Philosophie der symbolischen Formen« betont er den Primat der strukturierenden theoretischen, d.h. geistigen Formungsprinzipien, die allein den Wahrheitswert jeglicher unmittelbaren Wahrnehmung oder Erfahrung verbürgen.

Im Zusammenhang mit dem Abweisen unmittelbar erlebter Sinnlichkeit als einer aller Formung vorgreifenden Erkenntnis entwickelt er die Auslegung des in der Lebensphilosophie grundlegenden Begriffs der Intuition als eines intellektuellen, mittelbar-erzeugenden, „bildenden“ Vorganges, was sich implizit auch gegen Husserls Begriff einer unmittelbaren Wesensschau richtet. Später, nach Ausarbeitung der Philosophie der symbolischen Formen, die die wissenschaftliche Erkenntnis in ein Ganzes aller historisch und systematisch aufweisbaren geistigen Objektivationsweisen stellt, legt Cassirer die Intuition als Ideation und diese als symbolischen Vorgang aus. Im Alterswerk, in dem gegen 1940 entstandenen Manuskript »Über Basisphänomene«, werden die Termini Intuition und Kontemplation noch einmal auf eine ganz neue Weise bestimmt, die den Intentionen Bergsons und Husserls eher gerecht wird, da sie nun für die Philosophie der symbolischen Formen den Begriff platonischer Ideen-Kontemplation beansprucht.²

Obwohl für Cassirer wie für Husserl die „Grenzen der Einsicht“ nicht mit den „Grenzen der Sinnlichkeit“ zusammenfallen,³ stehen sich bei beiden hinsichtlich der der Anschauung in der Wissenschaft zugeschriebenen Rolle zwei konträre Ansätze gegenüber. Das betrifft sowohl dasjenige, was unter nichtsinnlicher Anschauung bzw. dem ideell „geschauten“ Allgemeinen verstanden wird, als auch das Recht (Geltungswert) der sinnlichen Anschauung im Erkenntnisprozeß. Nicht zuletzt deshalb, weil sich Cassirer vieler Termini und methodischer Verfahren der Phänomenologie bedient und von seiner Wertschätzung für Husserl keinen Hehl macht, erweist sich das Spannungsverhältnis zwischen phänomenologischer und »neukantianischer« Auffassung der Anschauung als so spannend und in-

¹ M. Ferrari, Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura, Firenze 1996, 13-43.

² C. Möckel, La teoria dei fenomeni di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp, in: St. Besoli/M. Ferrari/L. Guidetti (a cura di), Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologica, cultura e teoria della conoscenza, Quaderni di Discipline Filosofiche (2002), 149-172.

³ E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen [1902], Gesammelte Werke Hamburg Ausgabe [ECW] 1, Hamburg 1998, 177.

terpretationsbedürftig.¹ Allerdings sieht Cassirer auch in Hegels *Phänomenologie des Geistes* ein methodisches Vorbild für die eigene Philosophie der Wissens- und Kulturformen, weshalb er den Terminus „phänomenologisch“ dementsprechend doppeldeutig gebraucht.²

Der Phänomenologe und der Philosoph der symbolischen Formen stehen außerdem in einem kritisch-produktiven Verhältnis zur modernen Lebensphilosophie. So verhält sich Husserl, obwohl er auf die unmittelbare Intuition, subjektives Erleben, endlosen Bewußtseinsstrom und den Lebensbegriff setzt, dennoch reserviert gegenüber der eigentlichen lebensphilosophischen Strömung (siehe 6.1). Ganz ähnlich stellt sich diese Sachlage bei Cassirer dar. Er arbeitet schon in den frühen Schriften exzessiv mit dem Lebensbegriff,³ wobei er sich von den philosophischen Konzepten Diltheys und Simmels bis in die Begrifflichkeit hinein anregen läßt.⁴ Den Terminus der „Lebensordnung“, der für sein kulturphilosophisches Konzept, das der Thematisierung des Erkenntnisproblems in Philosophie und Wissenschaft zugrunde liegt, eminent wichtig ist, hat er z.B. ganz offensichtlich bei Dilthey vorgefunden.⁵ Der ganze „historisch-systematische“ Abriss über die langwierige Abkehr der modernen Erkenntnisauffassung vom alten metaphysischen Denken liest sich überhaupt wie ein alternativer Entwurf zu Diltheys Studie über Herrschaft und Verfall „der Metaphysik der substantiellen Form“, die das Zweite Buch der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) ausfüllt.⁶ Dennoch steht er den durch die Lebensphilosophen offerierten erkenntnistheoretischen Problemlösungen ablehnend gegenüber, auch wenn er die von ihnen aufgeworfenen Probleme als Grundprobleme der modernen Philosophie anerkennt.⁷ Dies zeigt sich beispielsweise an seiner Würdigung der Spenglerschen Ausdrucks- und Symboltheorie.

Beginnend mit der Schrift *Freiheit und Form* (1916) setzt Cassirer seine Deutungen bis ins Alterswerk hinein gezielt in Bezug zu den Positionen Goethes und entwickelt sogar die eigenen Begriffe und Konzepte in Anschluß an die Goetheschen weiter.⁸ Hierbei wird er einerseits mit Goethes Vorliebe für die sinnliche Anschauung samt Absage an den urteilen-

¹ E.W. Orth, Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, in: E. Rudolph/H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, in: DIALEKTIK. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaft (1995) 1, 47-60.

² J. M. Krois, Editorische Hinweise, in: E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (Nachgelassene Manuskripte und Texte, hrsg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Band 1), Hamburg 1995, [ECN 1,] 299 f.

³ C. Möckel, Die Unmittelbarkeit des Erlebens und der Begriff der Lebensordnung in der rationalistischen Philosophie des frühen Ernst Cassirer, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 253, (2001) 3/4, 277-296.

⁴ E.W. Orth, Cassirers Philosophie der Lebensordnungen, in: E. Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zur Lebensordnung von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Hrsg. von E.W. Orth, Leipzig 1993, 9 ff.

⁵ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Erster Band [1906], GW HA 2, 60, 95; W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Erstes Buch [1883], *Gesammelte Schriften* Bd. I, Leipzig und Berlin 1922, 354, 355.

⁶ V. Gerhardt/R. Mehring/J. Rindert, *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie*, Berlin 2000, 207.

⁷ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 8 ff. Siehe dazu C. Möckel, »Leben« als Quell symbolischer Formen. Eine Auseinandersetzung Cassirers mit Simmel und Scheler, in: *Logos*, NF 5 (1998) 4, 355-386.

⁸ J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, in: E. Rudolph/B.-O. Küppers (Hrsg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer* (Cassirer-Forschungen 1), Hamburg 1995, 297 ff.

den Verstand konfrontiert, andererseits zieht ihn Goethes Begriff einer geistigen, »höheren« Anschauung an, die alles sinnliche Schauen belebt und ihr als ein „Theoretisieren“ erst Sinn verleiht. Auch Goethes Formbegriff, wie er in der Metamorphosenlehre entwickelt wurde, und dessen Verständnis des Symbolischen und Repräsentativen in aller sinnlichen Präsenz hinterlassen bei Cassirer Wirkung. Außerdem deutet er das „Urphänomen des Lebens“, von Goethe ebenso wie von den Lebensphilosophen bemüht, im Alterswerk als „Basisphänomen“ geistigen Weltaufbaus bzw. jeglicher elementaren Wirklichkeitsgegebenheit.¹ Damit hat er eine Modifikation seiner philosophischen Grundpositionen vollzogen: Die letzten Basen der formenden Funktionen des Aufbaus und Gebens von konkreter Wirklichkeit, nun nicht mehr als mathematisch erzeugende, entziehen sich begrifflicher, diskursiver, reflexiver Bestimmung bzw. Erklärung und lassen sich als „Urphänomene“ nur unmittelbar schauend fassen.

Die bislang bei Goethe und den Lebensphilosophen verfolgte verstandes- bzw. vernunftkritische Tendenz, die sich u.a. in einer Kritik am mechanischen Wissenschaftsideal und seinen Verfahren niederschlägt, kommt in veränderter Gestalt auch im Werk Cassirers zum Tragen. Zum einen stimmt er mehrfach Goethes Kritik grundsätzlich zu und greift dessen Argumente auf. Zum anderen richtet sich seine Polemik bereits in den früheren Schriften gegen die mit großen Gefahren verbunden gesehenen Verfahren der Hypostasierung, Verdinglichung und Substantialisierung sowohl von Anschauungsgehalten als auch von reinen Denkvoraussetzungen (Prinzipien) und anschaulichen Begriffen (Modellen, Bildern). Ein damit zusammenhängendes Grundmotiv, das Cassirers Untersuchungen bereits 1902 leitet, bildet die erstrebte „Verteidigung der Vernunft gegen die pessimistische Skepsis“.² Dafür haben sich die Objektivität und Notwendigkeit des Wissens speziell zu bewähren, gerade weil sie in subjektiven Denkprinzipien und nicht in einem – realen oder idealen – Ansichsein gründen.³

Die Überzeugung, wonach keinerlei philosophische Grundprobleme einen erkenntnistheoretischen oder kulturphilosophischen „Skeptizismus“ rechtfertigten, führt auf Cassirers Position in der Sinnfrage von Kultur und Leben. Der Aspekt einer notwendigen Sinnstiftung des „echten“ Wissens, die durch konkrete methodische Entscheidungen und Verfahren entweder befördert oder behindert wird, steht in seiner Erkenntnisphilosophie zwar immer im Raum, wird aber nie zu einem zentralen Thema wie bei den Lebensphilosophen oder den Phänomenologen. Der Philosoph Cassirer ist eben kein Kulturkritiker, er versteht den Fortschritt der Wissenschaft und ihrer Methoden als einen Emanzipations- und Freiheitsfortschritt des modernen Menschen, nicht aber als Gefährdung oder Verfall des modernen Menschentums.

Dennoch wendet er gegen Ende der 20er Jahre seine Aufmerksamkeit stärker als je in den frühen Arbeiten den kulturellen Konsequenzen des durch die Lebensphilosophen thematisierten Bruches oder Grabens zwischen subjektiver, erlebter, anschaulicher Unmittelbarkeit (naive Weltanschauung) und begrifflicher Vermitteltheit (theoretische Weltan-

¹ O. Schwemmer, Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, (1992) 2, 226-249.

² E. Cassirer, Leibniz' System, ECW 1, 431.

³ „Die skeptische *epoché*“ hinsichtlich der Erkenntnis gilt Cassirer grundsätzlich als inakzeptable Zumutung für das Denken. – Ebenda, 71.

schauung) zu. Die Thematik selbst ist allerdings seit *Leibniz' System* (1902) im philosophischen Werk Cassirers präsent, wird aber nicht in einen kulturkritischen Rahmen gestellt. Der Grundtenor, der die Überlegungen prägt, die hierzu in den späten Schriften angestellt werden, stimmt auch nicht mit dem lebensphilosophischen Bemühen überein, in die verlorene anschauliche Unmittelbarkeit per Intuition wieder zurückkehren zu können. Cassirer sucht vielmehr nach einem korrekten theoretischen Umgang mit diesem unabänderlichen Verlust. Er sieht die Lebensphilosophie am falschen Ziel einer solchen in Aussicht gestellten romantischen Rückkehr ins „Paradies der Unmittelbarkeit“, nicht an der Benennung des Problems letztlich scheitern.

7.1.2 Der Philosoph Goethe als Thema

Rezeption und Deutung von Goethes philosophischen Positionen bilden in der in den letzten Jahren in Gang gekommenen Cassirerforschung¹ ein Thema von wachsendem Interesse, das sich nicht nur auf die Frage »Anschauung versus abstraktes Denken« beschränkt. Das historisch-systematisch aufzuarbeitende Cassirersche Gesamtwerk schließt eine langjährige Goetherezeption ein,² die nun verstärkt als eine mögliche Quelle seines Denken begriffen wird. Hatte man früher diese Quelle vor allem in Kant und den neukantianischen Lehrern gesehen, so richtet sich die Aufmerksamkeit jetzt auch auf die Renaissancephilosophie,³ von der bekanntlich auch Goethe beeinflusst war, und auf die lebensphilosophische Tradition Diltheys und Simmels, die wiederum Goethe als eine ihrer eigenen Quellen deutet und behandelt.⁴

Goethes philosophische Einsichten gewinnen für Cassirer nach 1910 als eine Quelle für das eigene philosophische Voranschreiten beständig an Gewicht. An Hand der in seinem gesamten Werk vorzufindenden Goetheschen »Urworte«, „die das Ganze beleben, aber als Termini kaum [...] diskutiert werden“, hat Krois nachgewiesen, daß sich Cassirer als ein Fortsetzer Goethes versteht, der, ohne historische Treue anzustreben, dessen Werk als Medium für die eigene Arbeit nutzt.⁵ Unter den „Goetheschen Elementen“, die auf modifizierte Weise Eingang in Cassirers Philosophie finden, sind an erster Stelle die »Urworte«

¹ M. Plümacher, Wiedererinnerung an Ernst Cassirer. Ein Forschungsbericht zur deutschsprachigen Cassirer-Rezeption, in: *Information Philosophie* 27, (Juni 1999) 3, 20-29; R. Breil, Zur Aktualität der Philosophie Ernst Cassirers. Systematische Untersuchungen und die „Hamburger Ausgabe“ (Teil I), in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 54, (2001) 1, 159-177.

² B. Naumann, Cassirer und Goethe. Philosophie und Poetik des Symbols, München 1998, 71 ff.

³ E. Rudolph, Ernst Cassirers Rezeption des Renaissancehumanismus, in: D. Frede/R. Schmücker (Hrsg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Darmstadt 1997, 105-121; O. Schwemmer, Cassirers Bild der Renaissance, in: E. Rudolph/B.-O. Küppers (Hrsg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburg 1995, 255-280; St. Poggi, Die Renaissance Cassirers und das Mittelalter Heideggers, in: E. Rudolph (Hrsg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik* (Cassirer-Forschungen 5), Hamburg 1999, 93-112.

⁴ So hat Cassirer „den Kant-Arbeiten Simmels [...] in seinen Notizheften zu Goethe sowohl Exzerptpassagen als auch eine kritische Einschätzung“ gewidmet. – B. Naumann, *Cassirer und Goethe*, 80.

⁵ J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, 297, 300.

Urphänomen, Form, Symbol, Leben und Befreiung zu nennen.¹ In dem Zusammenhang erweist sich auch die Goetherezeption der modernen Lebensphilosophie (Dilthey, Simmel, Spengler), die Cassirer ebenfalls im Blickfeld hat, als mögliche Vermittlerin für die Aufnahme des Lebensbegriffs in sein gesamtes Philosophieren. Da Cassirer nachweislich seine zunächst am Marburger Kantverständnis orientierte rationalistische Fassung der Termini Anschauung und Intuition unter Berufung auf Goethe und dessen Philosophie der Anschauung modifiziert, liegt hier ein echter Bezug zu unserem Thema vor. So erweist sich heute die Cassirerforschung als eines der wenigen philosophischen Arbeitsgebiete, in denen Goethes Philosophie als Arbeitsgegenstand eine ernsthafte Rolle spielt.² Besteht doch „die zentrale Idee der Philosophie der symbolischen Formen [...] in der Weiterführung des Goetheschen Symbolbegriffs“, ohne daß deshalb beide Symbolbegriffe gleichgesetzt werden dürften.³

Der philosophisch tiefblickende Dichter, Naturbeobachter und Lebensgestalter Goethe begleitet Cassirer durch das ganze Leben. Er hat diesen nicht nur „sein Leben lang mit Begeisterung gelesen und wiedergelesen“,⁴ sondern auch „immer wieder aus Goethes Werken exzerpiert und die Sammlungen über lange Zeiträume hin ergänzt“. ⁵ Daß Cassirer von Jugend an mit dem dichterischen und prosaischen Werk Goethes vertraut war, hat er zunächst seinem Bildungsweg zu verdanken. Bald darauf, während der Berliner und Marburger Studienzeit (80er und 90er Jahre), werden die naturwissenschaftlichen Schriften Goethes durch Steiner ediert. In *Leibniz' System* (1902) zitiert Cassirer bereits aus Goethes *Maximen und Reflexionen*, und im *Erkenntnisproblem* (1906/07) findet neben den literarischen Werken auch die *Farbenlehre* mehrfach Erwähnung. 1905 besuchen er und seine Frau Toni Weimar und das Goethe-Haus.

Die erste umfassende und tiefgründige Deutung Goethes als eines wichtigen philosophischen Geistes in der Kultur des deutschen Idealismus von Leibniz bis Hegel findet sich in der Studie *Freiheit und Form* (1916), deren „Entwürfe und Vorstudien [...] viele Jahre zurück[liegen]“. ⁶ Die Studie macht deutlich, daß Cassirer an „der Entwicklung der Goetheschen theoretischen Naturanschauung“ neben einem persönlichen ein echt philosophisches Interesse hegt. Hinsichtlich des von ihm verfolgten „Gegensatzes zwischen »Freiheitsprinzip« und »Formprinzip«“ werde hier nämlich „im Besonderen ein Allgemeines deutlich und sichtbar“. ⁷ Weil sich dieser Zusammenhang, diese Deckung von individuellen und typischen Zügen „in jeder Richtung von Goethes Schaffen bewährt“, sei ihm, Cassirer, „die Analyse von Goethes Weltansicht zum ideellen Mittelpunkt“ der ganzen Studie geworden. Aus diesem Bekenntnis zieht Naumann den Schluß, man könne „das Bild Goe-

¹ Cassirer, der bis zum Ende seines Lebens 22 Arbeiten über Goethe verfaßt, zitiert am häufigsten das Gedicht »Urworte. Orphisch«. In ihm umschreibt Goethe mit Hilfe der orphischen »Urworte« Dämon (Schicksal), Zufall, Liebe (Leidenschaft), Nötigung und Hoffnung die Grenzen und Spielräume selbstbestimmten menschlichen Lebens. – J.W. Goethe, Urworte. Orphisch, in: Ders., Werke Hamburger Ausgabe, Bd. 1: Gedichte und Epen I [HA 1], 359 f., 403 ff.

² H. Olles, Zu Goethes Weltsicht, in: Philosophischer Literaturanzeiger 54, (Januar-März 2001) 1, 73-99.

³ J.M. Krois, Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret, 307 f.

⁴ B. Naumann, Cassirer und Goethe, 72.

⁵ Ebenda, 141, Anm. 1.

⁶ E. Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte [1916], Darmstadt 1961, XI.

⁷ Ebenda, XII, XIV.

thes“, das Cassirer hier zeichnet, „mit gleichem Recht als Kommentar wie als bewußte Selbstreflexion und Selbstdarstellung des Autors“ lesen.¹ Auf alle Fälle gibt die Schrift *Freiheit und Form* zum ersten Mal den Blick auf die Tatsache frei, daß Cassirer sich in hohem Maße Goethe verpflichtet weiß.

Er nimmt diesen auch als Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretiker ernst, wenn er z.B. eine große Nähe zwischen der „modernen“ Auffassung in der Begriffsbildung und Goethes antimechanistischen Positionen konstatiert. Deshalb vermag Cassirer in der Freiheitsschrift gewisse „Möglichkeiten einer Annäherung der im 19. Jahrhundert polemisch verhärteten Fronten zwischen Goethe und den etablierten Naturwissenschaften“ zu antizipieren.² Das etwa zur gleichen Zeit fertiggestellte Buch *Kants Leben und Lehre* (1918) stellt ebenfalls einen engen Bezug zum Naturphilosophen Goethe heraus und sieht beider Leben und Werk einheitlich von einer inneren Form geprägt. Insbesondere bei der Darstellung von Kants *Kritik der Urteilskraft* (VI. Kapitel) spielt Goethes teleologisches Interesse an der Metamorphose der Naturphänomene für Cassirer sogar die Rolle eines Lese- und Verständnisfilters.³ Zahlreiche Hinweise im Text belegen, daß er bei der Besprechung von Kants Werk die philosophischen Einsichten Goethes im Hinterkopf hat, wobei das VI. Kapitel die meisten expliziten Verweise auf Goethe enthält.⁴ Zu der Zeit, als Cassirer das Manuskript des Kantbuches abschließt, liest er mit Interesse die Goethedarstellung Gundolfs (1916) und führt daraufhin einen Briefwechsel mit dem Autor.⁵ Er schätzt an Gundolf, daß er „im Gebiet der modernen Literaturwissenschaft das Diltheysche Programm am reinsten und vollkommensten durchgeführt hat“. ⁶ Die dabei popularisierte Entgegensetzung von Goethe und der „Kantischen Denk- und Fühlweise“ teilt er allerdings nicht.⁷ Das *Goethe*-Buch seines alten Lehrers Simmels nimmt Cassirer ebenfalls zur Kenntnis, wobei er insbesondere die Passagen „über Goethes »Wahrheitsbegriff““ für lesenswert hält.⁸

In den folgenden Jahren entstehen immer wieder kleinere Arbeiten über Goethes philosophische Weltanschauung. So enthält die 1921 veröffentlichte Sammlung von Studien zum Thema *Idee und Gestalt* im deutschen Idealismus (Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist, Kant) den Aufsatz »Goethe und die mathematische Physik« (1920). In ihm entwirft er am Modell des Gegensatzes zwischen der Naturbeobachtung Goethes und der Physik Newtons die Grundzüge unterschiedlicher, aus je eigenem Strukturprinzip resultierender welt-aufbauender „Energien“. ⁹ Die exakte Verfahrensweise der Erkenntnisgewinnung, für die Newtons Physik steht, habe ihr altes Monopol inzwischen verloren und gelte nur noch als einer neben anderen legitimen Erkenntniswegen.

¹ B. Naumann, Cassirer und Goethe, 74.

² R.K. Mandelkow, Goethe in Deutschland, Bd. II: 1919-1982, München 1989, 40.

³ R.A. Makkreel, Cassirer zwischen Kant und Dilthey, in: D. Frede/R. Schmücker, Ernst Cassirers Werk und Wirkung, 149 f.

⁴ E. Cassirer, Kants Leben und Lehre [1918], Darmstadt 1994, 291, 302, 353, 379.

⁵ Erinnerungen an Ernst Cassirer. Raymond Klibansky im Gespräch mit Thomas Göller, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, (1999) 2, 277.

⁶ E. Cassirer, Über Basisphänomene [1940], in: Ders., Zur Metaphysik der symbolischen Formen, ECN 1, 161.

⁷ F. Gundolf, Goethe [1916], München 1920, 264.

⁸ E. Cassirer, Freiheit und Form, 249 Anm. 110.

⁹ E. Cassirer, Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Fünf Aufsätze, Berlin 1921.

Das 1924 entstandene Manuskript »Kant und Goethe«, das 1944 als »Goethe und die Kantische Philosophie« noch einmal erweitert wird,¹ diskutiert das Verhältnis beider für Cassirers Philosophieverständnis wichtiger Denker „als Verweis historischer und historisch notwendiger Positionen aufeinander“.² Im Unterschied zu Simmels vergleichender Gegenüberstellung setzt er hier Goethe in ein perspektivisches Verhältnis zu Kant.³ Ihn interessiert weniger die Philosophie Goethes als solche als vielmehr deren Nähe oder Ferne zur kritischen Philosophie Kants, die ihm ja lange Zeit als exemplarischer Ausdruck der „neuen“ Wissenschaftslogik gegolten hatte. Aufmerksam konstatiert Cassirer, wie bei Goethe der ursprüngliche Gedanke einer Metamorphose der Pflanzenwelt immer mehr zu einer Form der Naturbetrachtung überhaupt wird, die als ideelle Maxime z.B. „die substantielle Vorstellungsart“ in der Biologie überwinde. Der alte Goethe habe die Freiheit des ideellen „genetischen Blicks“ für die Welt der Naturformen besessen.⁴

Im Goethe-Jubiläumsjahr 1932 will auch Cassirer Goethe als Anreger für die moderne Geschichtsphilosophie verstanden wissen.⁵ Im selben Jahr erscheint zudem der Aufsatz »Goethes Idee der Bildung und Erziehung«, in welchem Cassirer den seit 1906 mehrfach verwendeten Terminus einer „Lebensordnung“, der nunmehr den Begriff der symbolischen Form variiert, noch einmal aufgreift.⁶ Es ist sehr aufschlußreich, daß er diesen Begriff und damit den der symbolischen Form bereits in Goethes Lehre von der Metamorphose vorfindet. Während der Emigration in Göteborg (Schweden) hält er literaturgeschichtliche Vorlesungen über den jungen Goethe und dessen geistige Leistung. In seinem Todesjahr 1945 verfaßt Cassirer noch einen rezensierenden Beitrag über »Thomas Manns Goethe-Bild«.⁷ Außerdem bezieht er sich in vielen Abhandlungen auf Goethe, ohne daß dies im Titel angezeigt wird. Trotz dieser breiten Zuwendung zu Goethes philosophischem Schaffen gibt Cassirer bis in die späten Werke und Manuskripte hinein immer noch Bekenntnisse zu Kant bzw. dem kritischen Idealismus als derjenigen Philosophie ab, der er sich verbunden und verpflichtet weiß. Sie habe in vielen Fragen an diejenigen Antworten herangeführt, die die »Philosophie der symbolischen Formen« aufnehmen und konsequent zu Ende führen konnte.⁸

¹ E. Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, Hamburg 1991.

² B. Naumann, Cassirer und Goethe, 84.

³ Siehe dazu auch Abschnitt 5.1.1 der vorliegenden Abhandlung, 107 ff.

⁴ E. Cassirer, Goethe und Kant, in: Ders., Rousseau, Kant, Goethe, 103-105.

⁵ E. Cassirer, Goethe und die geschichtliche Welt, Berlin 1932.

⁶ E. Cassirer, Goethes Idee der Bildung und Erziehung, in: Ders., Geist und Leben, 94-122. Siehe dazu C. Möckel, Der Begriff der „Lebensordnung“ und die Philosophie der symbolischen Formen, in: DIALEKTIK, (2001) 2, 163-179.

⁷ E. Cassirer, Thomas Manns Goethe-Bild [1945], in: Ders., Geist und Leben, 123-167.

⁸ E. Cassirer, Über Basisphänomene, ECN 1, 193 ff.

7.2 Methoden und Verfahren der Bildung allgemeiner Begriffe

7.2.1 Kritik der traditionellen Abstraktions- und Induktionsverfahren

In den frühen „historisch-systematischen“ Werken *Leibniz' System* (1902) und *Das Erkenntnisproblem* (I/II 1906/1907) befaßt sich Cassirer sowohl mit den Abstraktions- bzw. Verallgemeinerungstheorien als auch mit der wahren Natur der Allgemeinbegriffe. Die Schrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) nimmt diese Untersuchungen wieder auf und gibt zudem eine systematische Zusammenfassung der historischen Darstellungen. Der Naturphilosoph Cassirer stützt sich dabei ausdrücklich auf die *Logischen Untersuchungen* Husserls (1900/01), insbesondere aber auf die in ihnen geführte Kritik an der traditionellen empiristischen Abstraktionstheorie (Locke, Berkeley, Hume). In dieser Frage decken sich die Positionen Cassirers und Husserls weitgehend.¹ Außerdem wird ihm bewußt, daß sich wichtige Ansätze einer solchen Kritik bereits in den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Überlegungen Goethes finden. Dessen Kritik an der exakten mechanischen Naturwissenschaft wird allerdings nur für diejenigen Vertreter (Bacon, La Mettrie, Holbach) anerkannt, die einer „dogmatisch-materialistischen Welterklärung“ anhängen. Ein mechanisches Wissenschaftsverständnis ohne „mechanistische Weltansicht“ (Galilei) impliziert für Cassirer diese Defizite dagegen nicht.² Was ihn jedoch vor allem sowohl vom Lebens- und Anschauungsphilosophen Goethe als auch vom Phänomenologen Husserl unterscheidet, das ist seine abwertende Haltung gegenüber der Erkenntnisfunktion sinnlicher Anschauung.

Wie bei Goethe und den in der vorliegenden Studie behandelten Philosophen des Lebens treffen wir bei Cassirer ebenfalls auf das Entgegensetzen zweier grundsätzlicher Weisen, wissenschaftliche Erkenntnis zu betreiben: die eine entspringt der „alten Denkart“, die andere der „modernen“. Spezielle Würdigung finden u.a. Goethes Aussagen über den förderlichen Einfluß der Naturphilosophen der Renaissance „auf die Erneuerung der Wissenschaft“. Dieser Einfluß, der von den naturphilosophischen Denkern ausgeht, wurzelt nicht nur in ihren Naturbeobachtungen, sondern auch „in ihrer persönlichen Denk- und Lehrart“.³ Aufmerksamkeit widmet Cassirer auch Goethes Kampf gegen „die dogmatische Naturwissenschaft seiner Zeit“. Insbesondere sein Übertragen der Erkenntnismethoden aus der Biologie auf die „Darstellung und Erklärung der physikalischen Phänomene“ habe sich vom „Standpunkt der [modernen – C.M.] reinen mathematischen und physikalischen Erkenntnis“ bestätigt.⁴ Ganz in diesem Sinne versteht sich Cassirer als Vertreter einer „modernen wissenschaftlich-mathematischen Denkart“, die sich sowohl in der Naturwissenschaft als auch in der Philosophie einer vormodernen Denkart zu erwehren hat.⁵ Auf dieser „alten Denkart“ beruhen die sensualistische Abstraktionstheorie, die psychologistischen Theorien des Allgemeinen und die induktive Methode, Allgemeinbegriffe zu bilden. Genau

¹ C. Möckel, Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine Kontroverse zwischen Edmund Husserl und Ernst Cassirer, in: Phänomenologische Forschungen, (2001) 1/2, 250 ff.

² E. Cassirer, Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Studie [1920], in: Ders., Idee und Gestalt, 38, 47, 49.

³ E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem I, ECW 2, 170.

⁴ E. Cassirer, Freiheit und Form, 236.

⁵ E. Cassirer, Leibniz' System, ECW 1, 3.

diese Theorien werden auch bei Goethe und Husserl einer philosophischen Kritik unterzogen. Das Denken in diesem vormodernen Verständnis genüge allein dem „traditionellen Sinn des »Abstraktionsverfahrens« [...], in dem die Gattungsbegriffe entstehen“.¹

Cassirer liefert nun in den frühen Werken (1902-1910) eine ganze Reihe von Argumenten gegen die „alten“ Begriffsbildungsverfahren, die auf Induktion und empirischer Abstraktion fußen. Genau wie Goethe lehnt er eine Induktion auf Grund „äußerlicher sinnlicher Übereinstimmung“ ab.² Denn die „bloße Verallgemeinerung vereinzelter Beobachtungen“, wie dies bei den induktiven Verfahren geschieht, vermag grundsätzlich keine echten Allgemeinbegriffe zu bilden.³ Und die „Abstraktion an einer schon vorhandenen [sinnlichen – C.M.] Wirklichkeit“ muß dasjenige voraussetzen, was sie zu beweisen vorgibt.⁴ Das sensualistische oder psychologische Abstraktionsverfahren komme zudem nicht über leere Gattungsbegriffe, „leere allgemeine Begriffsumfänge“ hinaus.⁵ Ein in diesen Begriffen gefaßtes Allgemeines bezeichnet lediglich „die Übereinstimmung in einem abstrakten Gattungs- oder Artmerkmal“.⁶ Zudem versagt, wie Goethe völlig zu Recht erkannt habe, das „gewöhnliche Verfahren unserer Begriffsbildung“ als ein „Verfahren der Vergleichung und der abstrahierenden Verallgemeinerung“ vor der Eigentümlichkeit der organischen und geistigen Werdens.⁷ Eine sich über ihren Rechtsgrund und ihre Geltungsansprüche Rechenschaft ablegende Erkenntnis könne folglich nicht einfach per Induktion und empirischer Abstraktion vom anschaulichen Einzelnen zum intellektuellen Allgemeinen fortschreiten. Zum einen, weil sie auf die Weise letzteres nur durch eine Selbsttäuschung erreicht, zum anderen, weil ein so gewonnener Allgemeinbegriff kein echtes Geltungsrecht besitzt.

Komme doch die Induktionsmethode selbst dann, wenn sie in der empirischen Wissenschaft auf legitimer Weise als Verfahren der Bildung von Allgemeinbegriffen angewandt wird, ohne apriorische Denkprinzipien nicht aus. Und diese überschreiten grundsätzlich das empirische Einzelne, das anschauliche Individuelle. Der wirkliche Erkenntnis leistende „induktive Schluß“ bedarf also grundsätzlich „neben dem Tatsachenstoff [...] zugleich des gedanklichen Hinausgehens über dieses bloße Material“.⁸ Dieses gedankliche, nichtsinnliche „Hinausgehen“ ist für Cassirer unter keinen Umständen ein unmittelbar gebendes Schauen. Die Kritik an den sensualistischen Abstraktions- und Begriffsbildungstheorien findet sich in seinem gesamten philosophischen Werk. So polemisiert er in der *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929) mit Blick auf die „Erklärung der Raumwahrnehmung“ bzw. der Theorie des Raumes gegen jene „allgemeine Begriffstheorie“, die die „Leistung der »Abstraktionstheorie«, in welcher der Begriff entspringen sollte“, als eine psychologische

¹ Ebenda, 146.

² E. Cassirer, Goethe und die mathematische Physik, 38.

³ E. Cassirer, Leibniz' System, ECW 1, 493.

⁴ Ebenda, 63.

⁵ Ebenda, 248.

⁶ Ebenda, 117.

⁷ E. Cassirer, Goethes Idee der Bildung und Erziehung, 99.

⁸ E. Cassirer, Leibniz' System, ECW 1, 356.

Leistung der Aufmerksamkeit deutet.¹ Hier liege ein Zirkelschluß vor, da die Aufmerksamkeit einer geistigen Richtungsbestimmung bedarf.

Auch als Philosoph der symbolischen Formen besteht Cassirer weiter auf dem logischen Primat geistiger, ideeller Setzungen. So beruhe die „Kritik der Abstraktionstheorie“, die er durchzuführen versucht hat, auf der Einsicht, daß die Begriffsfunktion keinen Bruch in das Ganze der Erkenntnis bringt, sondern nur die logische, ideelle Grundtendenz der Repräsentation weiterführt, die sich bereits in der sinnlichen Erkenntnis als wirksam erweist.² Und dies gelte nicht allein für die Begriffe der Mathematik, sondern auch für die vorwissenschaftlichen Begriffe im »natürlichen« Weltbild. Damit ersetzt er die traditionelle Abstraktionstheorie, die auf psychologische Leistungen rekurriert, durch seine Theorie der Repräsentation, die den „symbolischen Gehalt einer Vorstellung“ oder Wahrnehmung nicht mehr als „einen reellen unterscheidbaren Teil von ihr“ auffaßt. Vielmehr gilt ihr dieser Gehalt als Ergebnis eines „geistigen Grundaktes“ des Meinens.³ Und dieser Grundakt der Repräsentation schließe das von Goethe beschriebene „echte Ineinander“ zweier gegensätzlicher Akte – die Identifizierung und die Unterscheidung – in sich.⁴

Eine weitere Richtung der Cassirerschen Wissenschaftskritik deutet die „alten“, „unechten“ Allgemeinbegriffe als Substanz- und Dingbegriffe, die im modernen Denken unbedingt durch bloße Funktions- und Erzeugungsbegriffe abzulösen sind. Die „alte Denkart“ deutet begriffliche Bilder (Modelle), Allgemeinbegriffe und das von ihnen Bezeichnete grundsätzlich als transzendentes Ansichsein fehl.⁵ Diese Hypostasierungen, Verdinglichungen und Substantialisierungen werden von einem Bewußtsein vollzogen, das etwas unmittelbar Gegebenes als ein Ansichsein vorzufinden meint, das es abzubilden gelte. Die als unabdinglich angesehene Abwehr aller möglichen „Verdinglichungen“ von Denkfunktionen, Begriffen etc. bildet ein zentrales, immer wiederkehrendes Motiv in Cassirers Philosophie.⁶ Ein ähnliches Motiv treibt bekanntlich auch Chamberlain um. Dabei ist es durchaus denkbar, daß Cassirer den Begriff der „Verdinglichung“ („Vergegenständlichung“) aus Simmels *Philosophie des Geldes* (1900) her kennt.⁷ Ein verdinglichend bzw. versachlichend fungierendes Bewußtsein wird von ihm als große Gefahr für die Sinnhaftigkeit kultureller geistiger Produktion angesehen, weil es ein wirklichkeitsfremdes Weltverhalten befördere. Jegliches verdinglicht-transzendente Denken behalte zudem als ein „Ursprungsdenken“ immer einen mythischen Charakter.⁸ Husserl macht ein solches Denken in den späten *Krisis*-Arbeiten für die Naturalisierung und Entsubjektivierung des Geistes verantwortlich, was bedrohliche Krisisphänomene in der modernen wissenschaftlichen Kultur nachsichziehe.

Der immer wieder kritisch herausgestellte Zug in der vormodernen „Denkart“, sowohl die apriorischen Einheitsformen des Denkens als auch das „sinnliche Material“ als fertige,

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III. Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Darmstadt 1964, [PsF III], 187.

² Ebenda, 359.

³ Ebenda, 363.

⁴ Ebenda, 366.

⁵ E. Cassirer, *Leibniz' System*, ECW 1, 124.

⁶ Ebenda, 484.

⁷ G. Simmel, *Philosophie des Geldes* [1900], GW 1, Berlin 1958, XIV, 509.

⁸ E. Cassirer, *Leibniz' System*, ECW 1, 59 f.

fixe, ein für allemal feststehende Formen anzunehmen, ist laut Cassirer durch ein rein funktionales Prozeßdenken abzulösen, das auf dem „Begriff der Funktion“ beruht.¹ Goethes Protest „gegen die »starre Vorstellungsart«, die er in der Philosophie und in der Biologie seiner Zeit vorfand“, dient ihm dabei immer wieder als ein wichtiger Beleg für seine Auffassung.² Bemerkenswert ist auch, daß Cassirer gelegentlich – unter Verweis auf Goethe – Zweifel an den rein quantifizierenden Methoden der mechanischen Naturwissenschaft (Newton) anklingen läßt. Sah Goethe doch „in der begrifflichen Analyse, die die Natur auf Zahlen und Größen, auf Gesetze und Prinzipien zurückführt“, letztlich deren Zerstörung. Aus dem Grunde hat er gegen diese Methoden „sein ganzes Leben lang mit Erbitterung, mit wachsender Leidenschaft gekämpft“.³ Cassirer selbst deutet die unanschaulichen mathematischen Begriffe und Verfahren allerdings als die höchste Stufe wissenschaftlicher Erkenntnis, wenn auch nicht als die einzig mögliche bzw. einzig sinnvolle Weise der Weltgestaltung.⁴

7.2.2 Primat des reinen Denkens und Ausschluß der Sinnlichkeit als Quelle der Erkenntnis

Die positive Antwort auf die Probleme, die durch die Kritik an den empirischen Abstraktions- und Verallgemeinerungsverfahren der „alten Denkart“, aber auch an den Positionen, die auf die unmittelbar „gebende“ Kraft der Anschauung setzen, aufgeworfen sind, erfolgt beim frühen Cassirer im Rahmen einer an den zeitgenössischen Verfahren der Mathematik orientierten Erkenntnistheorie. Diese ersetzt bzw. modifiziert er durch eine sich stark an Goethe orientierende originelle Symbol-, Zeichen- und Repräsentationstheorie. Seine Erkenntnistheorie soll das substantielle und dinghafte Denken überwinden und alles scheinbar an sich Gegebene in intellektuellen Funktionen des Erzeugens bzw. Konstruierens auflösen. Auf diese Weise glaubt Cassirer, letzte Schranken für die geistige und kulturelle Emanzipation des modernen Menschen niederreißen zu können.

Die frühen Stellungnahmen (1902-1910) zur Problematik von Anschauung und Denken verfaßt er weitgehend im Geiste des Marburger Verständnisses von Philosophie als »idealistischer« Erkenntnistheorie.⁵ Allerdings finden sich auch hier schon viele Termini und Problembeschreibungen der zukünftigen »Philosophie der symbolischen Formen«. Der vormodernen „Denkart“ und ihren Abstraktions- und Verallgemeinerungsmethoden setzt Cassirer eine „neue Logik“ der wissenschaftlichen Begriffsbildung entgegen, die er in der zeitgenössischen Logik, Mathematik und Naturwissenschaft an der Wende zum 20. Jahrhundert bereits ausgearbeitet oder wenigstens umrissen sieht. Ihre Anfänge führten aber bis in die Naturphilosophie und den Humanismus der Renaissance zurück. Sie löse zwangsläufig die „traditionelle“ Logik und ihre Regeln der Bildung von abstrakten Gattungs- und Artbegriffen ab. Der „neue Begriff der Vernunft“ als ein „Inbegriff der Erkenntnisprinzipi-

¹ Ebenda, 61, 64.

² E. Cassirer, Goethe und die Kantische Philosophie [1944], in: Ders., Rousseau, Kant, Goethe, 72.

³ E. Cassirer, Kant und Goethe [1924], in: Ebenda, 103.

⁴ E. Cassirer, Goethe und die mathematische Physik, 75 f.

⁵ E. Cassirer, Leibniz' System, ECW 1, 51 f.

en der mathematischen Naturwissenschaft“¹ scheidet das „moderne Denken von der Tradition“.²

Folglich läßt sich die wissenschaftstheoretische »Frontstellung« Cassirers durchaus mit derjenigen Goethes und der Lebensphilosophen vergleichen: Alle suchen nach einer Alternative zum vorherrschenden Wissenschaftsmodell. Eine eigentümliche Stoßrichtung seiner Argumentation zielt gegen die Bindung der „alten“ Verfahren an die sinnliche Erfahrung und gegen die Haltung, der „äußeren“ Anschauung und dem psychischen „inneren Erleben“ eines Gegebenen einen unabhängigen Erkenntniswert zuzugestehen. Die unmittelbare Anschauung dürfe nämlich nicht als ursprüngliche Wissensform gelten, aus der die Begriffe des Denkens erst zu gewinnen sind.³ Anschauung und Empirie fungierten allein als Probe aufs Exempel, als Bewährung der aus dem Denken selbst abzuleitenden allgemeinen Begriffe und Gesetze.⁴ Für den Rationalisten Cassirer liegt das „empirisch Wirkliche“ nicht den Prinzipien und Gesetzen „als Materie voraus“, sondern gestaltet sich erst unmittelbar aus diesen.⁵

Daraus resultiert die erkenntnistheoretische Herausforderung, die in mathematischen Formen ausgedrückte intellektuelle Erkenntnis bzw. Konstruktion des Allgemeinen so weit zu konkretisieren, daß sie zur empirischen Wirklichkeit der sinnlichen Einzelphänomene – der »Existenz« – „gelangt“ und sie ordnet bzw. erklärt. Vermag doch das Allgemeine für sich allein „nicht bis zur Beherrschung des Wirklichen vorzudringen: Denn die Wirklichkeit bedeutet die konkrete Bestimmtheit als Individuum“.⁶ Und die Individualität eines erzeugten, konstruierten Erkenntnisgegenstandes stellt sich nur dann her, wenn mit Hilfe des Begriffs des Zufälligen „ein irrationales Moment in das System der Erkenntnis“ eingeführt ist.⁷ Damit hält es Cassirer für möglich, „die Abstraktionen der Mathematik schrittweise durch immer genauere Bestimmungen den Forderungen der »Wirklichkeit« anzunähern“. Allerdings bleibt das zur individuellen »Existenz« Gelangen unendliche Aufgabe, unendlicher Prozeß.⁸

Der auf diese Weise formulierte „neue“ Erfahrungsbegriff gründet nicht in bloßer verstandesmäßiger Verallgemeinerung vereinzelter Beobachtungen, sondern in viel ursprünglicheren Operationen des Denkens. Für Cassirer ist nämlich „das Denken [...] das Urbild und Original des Seins; es bedeutet [keinerlei – C.M.] Verfahren der Abstraktion an einer schon vorhandenen Wirklichkeit“.⁹ Wahre wissenschaftliche Erkenntnis hat sich vom Allgemeinen des Denkens zum konkreten Einzelnen der Anschauung hin zu bewegen. „Denken und Erfahrung“ werden in den frühen Schriften „wie Ausgangspunkt und Zielpunkt“ der

¹ Ebenda, 295.

² Ebenda, 298.

³ Bei seiner Polemik gegen die unmittelbare Anschauung als Methode und Form des Wissens sieht sich Cassirer durch Hegels *Phänomenologie des Geistes* bestätigt. – E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Dritter Band [1919], Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe Bd. 4 [ECW 4], 290 f.

⁴ E. Cassirer, *Leibniz' System*, ECW 1, 66.

⁵ Ebenda, 288.

⁶ Ebenda, 343.

⁷ Ebenda, 345.

⁸ Ebenda, 37 f.

⁹ Ebenda, 63.

Erkenntnis behandelt.¹ Die „Konstruktion“ der wissenschaftlichen Objekte und ihrer allgemeinen gesetzmäßigen Beziehungen erfolgt auf Grund von letzten Denkprinzipien und mit Hilfe des „gedanklichen Hinausgehens“ über das beobachtete Tatsachenmaterial.²

Anstelle der abstrakten Gattungsbegriffe und der induktiv aus der Erfahrung (sinnliches Material) gewonnenen Verallgemeinerungen, so wie sie die alte, traditionelle Logik vollzieht, setzt Cassirer seine rein ideellen Relations-, In- und Funktionsbegriffe, die er vor allem in der modernen Mathematik vorfindet. Diese „echten“ Allgemeinbegriffe würden in einem alternativen, „neuen“ wissenschaftlichen Verfahren gebildet. Und das könne nur ein intellektuelles, ein Denkverfahren sein, niemals aber ein gebendes Schauen. Solcherart „eigene Akte des Denkens“ lassen sich nicht, und hier weiß er sich mit Husserl einig, auf bloße psychologistische Abstraktionsakte zurückführen. Ist doch das „echte“ Allgemeine als ein Ideelles nicht aus der sinnlichen Anschauung des Singularen bzw. Endlichen zu gewinnen. Die „moderne“ Einsicht sehe eine „allgemeine Bedingung der Begriffsbildung“ darin, daß Begriffe die konstruktiven Regeln der Entstehung ihrer Gegenstände beinhalten müssen.

Hatten der alten, vormodernen Auffassung „die Begriffe [...] als Abstraktionen vorhandener Wirklichkeiten“ gegolten,³ so nimmt die „moderne Denkart“ ein Verfahren im Bewußtsein an, das sich auf reine Denkfunktionen gründet. Diese vollziehen die Setzung jener Bedingungen, aus denen der Gegenstand der Erkenntnis erst entsteht bzw. konstruiert wird. Die Allgemeinbegriffe der „modernen Denkart“ haben für Cassirer völlig zu Recht den Zusammenhang mit dem sinnlich Anschaulichen verloren, drücken sie doch keine einzelnen, abstrakten Seiten vieler Einzelner aus. Bei seiner Feststellung, daß das qualitative Gleichartigkeit und Vergleichbarkeit garantierende »echte«, funktionale Allgemeine „die Einheit in der logischen Erzeugung“ der Erkenntnisgegenstände verlangt,⁴ glaubt er sich auf das „Goethesche Wort“ berufen zu können, wonach „alles Faktische schon Theorie ist“.⁵

Für ihn endet deshalb „die echte und wissenschaftliche Abstraktion nicht in leeren allgemeinen Begriffsumfängen“, sondern leitet vielmehr zu den Prinzipien hin, „die den Inhalt des Begriffs erst konstituieren“.⁶ Somit ersetzt „die eigentlich positive Leistung der Abstraktion“ die scheinbar festen Eigenschaften und konstanten Merkmale durch allgemeine Regeln, „die uns eine Gesamtreihe möglicher Bestimmungen mit einem Blick überschauen lassen“.⁷ Diese „neuen“ oder „echten“ Allgemeinbegriffe sind somit „Inbegriffe von Relationen“, von Dimensionen und Mannigfaltigkeiten, unter denen z.B. der Anschauungsraum nur einen Spezialfall bildet.⁸ Die logische Relation, die der „echte“ Allgemeinbegriff ausdrückt, ist laut Cassirer „somit nur ein anderer Ausdruck des Funktionsgedan-

¹ Ebenda, 70.

² Ebenda, 356.

³ Ebenda, 109.

⁴ Ebenda, 117.

⁵ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnis [1910], Darmstadt [1994], 322.

⁶ E. Cassirer, Leibniz' System, ECW 1, 248.

⁷ E. Cassirer, Symbolbegriff und Funktionsbegriff, 29.

⁸ E. Cassirer, Leibniz' System, ECW 1, 120.

kens“.¹ Bestehe doch die „eigentümliche Funktion“ des Denkens darin, die anschauliche „Ausdehnung nicht vorauszusetzen, sondern gedanklich zu erzeugen“.²

Mit dieser Theorie glaubt er zudem, den immanenten Charakter der Begriffe und des von ihnen Bezeichneten an Stelle falscher Transzendenz bewähren zu können. Die Allgemeinbegriffe seien aus jeglicher Verdinglichung „zu lösen und rein in den Ausdruck von Prinzipien [des Denkens – C.M.] umzugestalten“.³ Wissenschaftliche Erkenntnis leiste nämlich keine Abbildung einer bereits „vorhandenen Wirklichkeit“ im erkennenden Denken. Vielmehr muß sie mit Hilfe der Gesetze des Denkens das »Gegebene« als den objektiven Erkenntnisgegenstand erst „erzeugen“, „konstruieren“, „bilden“.⁴ Und für diese Konstruktion aus Relationen biete die unmittelbar sinnliche Auffassung keinerlei Anhalt, weil sie das qualitativ unvergleichliche Gegebene einfach nebeneinander stehen läßt. Allein „ein höherer begrifflicher Gesichtspunkt“, d.h. ein allgemeiner Gesichtspunkt vermag qualitative Gleichheit und Vergleichbarkeit des der Erkenntnis Gegebenen zu gewährleisten. Eine „gemeinsame anschauliche Grundlage“ hält Cassirer dafür nicht für notwendig, ihre „abstrakte Einheit“ reiche völlig aus.⁵

Das damit formulierte rein funktionale Prozeßdenken favorisiert zudem den Gedanken, wonach das sinnliche Einzelne (Räumliche, Zeitliche) den „Gesamtprozeß“ repräsentiert, weil es als ein Sonderfall des Gesetzes gilt.⁶ Gleichzeitig drückt der Begriff die sinnliche Mannigfaltigkeit aus, enthält er alle ihre Beziehungen, ohne ihr unmittelbar ähnlich zu sein.⁷ Die Erkenntnistheorie hat den „tieferen Sinn“ auch dieser „Repräsentation des Mannigfaltigen“ aufzudecken, ist doch „im Prinzip der »Repräsentation« [...] die Grundlage für den Begriff des Symbols geschaffen“. Symbole sind für Cassirer Repräsentationen der allgemeinen Relationszusammenhänge, die sie im Denken aufbauen, und stehen stets in einem bestimmten Systemzusammenhang bzw. ideellen Kontext.⁸

Die sich auf diese Überlegungen stützende Forderung Cassirers, daß eine moderne philosophische Erkenntnistheorie an einer „allgemeinen Symbolik“ arbeiten müsse, „die zwischen den Einzelgebieten und Richtungen des Denkens vermitteln und sie gegenseitig durcheinander darstellbar machen soll“,⁹ formuliert bereits Ansätze der zukünftigen Philosophie der symbolischen Formen. Mit der vollzieht Cassirer in einem gewissen Sinne die Rehabilitierung der Anschaulichkeit, indem er „die »Symbolfunktion« [...] bereits auf der Ebene der Anschauung“ lokalisiert.¹⁰ Wahrnehmungsinhalte und Anschauungen werden

¹ Ebenda, 128 f.

² Ebenda, 132.

³ Ebenda, 46.

⁴ Ebenda, 11.

⁵ Ebenda, 272 f.

⁶ Ebenda, 263, 269.

⁷ „Zwischen dem Ausdruck eines Gegenstandes und diesem selbst [wird] nicht unmittelbar sinnliche Ähnlichkeit, sondern nur bestimmte analogische Entsprechung in den logischen Grundverhältnissen erfordert.“ – Ebenda, 417.

⁸ M. Plümacher, Repräsentation und die Philosophie der symbolischen Formen, in: H.J. Sandkühler (Hg.), Repräsentation, Denken und Selbstbewußtsein, (Zentrum Philosophische Grundlagen der Wissenschaften, Schriftenreihe Bd. 20), Bremen 1998, 47.

⁹ E. Cassirer, Leibniz' System, ECW 1, 418.

¹⁰ D. Kaegi, Jenseits der symbolischen Formen. Zum Verhältnis von Anschauung und künstlicher Symbolik

hier als sinnliche Zeichen gedeutet, die für bestimmte begriffliche ideelle Bedeutungsgehalte stehen, sie repräsentieren.¹ Obwohl dabei die symbolischen Formen als Handlungen verstanden werden, welche Begriffe (ideelle Regeln) mit Anschauungen verbinden, legt Cassirer das Schwergewicht auf den Zeichencharakter der Anschauungen und Wahrnehmungen. Deren symbolische, zeichenhafte Funktion sieht er darin, daß sie diese ideellen Regeln lediglich exemplifizieren.

Dieser »natürliche« Symbolismus der Anschauung könne nicht durch Formgebung oder sinnverleihende Akte des Bewußtseins eingeholt werden, er ist – als „Grundfunktion des Bedeutens“ eines Zeichens – „selbst schon vor der Setzung des einzelnen [künstlichen – C.M.] Zeichens vorhanden und wirksam“.² Die »natürliche Symbolik« bildet so die Wurzel aller »künstlichen Symbolik«, welche folglich die Grundfunktion des Bedeutens am mittelbaren und künstlichen Zeichen (sprachliche Ausdrücke, mathematische Symbole, mythische Bilder) nicht erst schafft, sondern nur fixiert. Andererseits determinieren und ordnen die jeweiligen künstlichen Zeichensysteme die natürliche Symbolik der Anschauung, wenn auch niemals vollständig und eindeutig.³ Die konventionellen Zeichen fixieren und interpretieren die natürliche Symbolik der Anschauung je nach der eigentümlichen ideellen Regel (symbolische Form), die sie repräsentieren bzw. ausdrücken. Dabei dürfe die Interpretation der Anschauung durch willkürliche Zeichen auf keinen Fall als eine Art Abbildung verstanden werden.⁴ Sie sind für den Philosophen der symbolischen Formen vielmehr „Beschreibungen der einen Welt der Anschauung, die in ihrer natürlichen Symbolik den konventionellen Zeichensystemen als uninterpretierte, aber interpretierbare Wirklichkeit zugrunde liegt“.⁵

Damit wird die Schlußfolgerung aus dem Leibnizbuch (1902), wonach „das endgültige Ziel des Denkens [...] nicht auf die Bewahrung, sondern auf die Aufhebung des figürlichen Inhalts gerichtet“ ist,⁶ keineswegs aufgehoben, wohl aber in ihrer Realisierbarkeit relativiert. Deutet Cassirer doch nun die »natürliche Symbolik der Anschauung« auch für das in der Mathematik sich bewährende Denken in reinen symbolischen Bedeutungen als eine letzte „Wurzel“. Für die frühe Periode markiert die zitierte Schlußfolgerung die erkenntnistheoretische Absage Cassirers an die Intuitivität als wichtigem Merkmal von Wissen und Wahrheit. Aus dem Grunde hatte er mehrfach hervorgehoben, daß „echte“ Allgemeinbegriffe bar aller sinnlichen Anschaulichkeit sind bzw. überhaupt erst die Voraussetzungen für die sinnliche und empirische Erfahrung stiften. Von dieser Auffassung rückt er auch in seinem grundlegenden Werk *Phänomenologie der Erkenntnis* nicht grundsätzlich ab.⁷ Dennoch schlie-

bei Ernst Cassirer, in: E. Rudolph/H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Symbolische Formen, mögliche Welten* – Ernst Cassirer, 76.

¹ Ebenda, 75.

² E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Teil I: *Die Sprache* [1923], Darmstadt 1988, [PsF I] 42.

³ D. Kaegi, *Jenseits der symbolischen Formen*, 77.

⁴ Ebenda, 79.

⁵ Ebenda, 82.

⁶ E. Cassirer, *Leibniz' System*, ECW 1, 418.

⁷ Hier hält Cassirer z.B. dem theoretischen Denken zugute, „das »naive« Verhältnis zwischen Begriff und Anschauung“ im Geiste des Kritizismus überwunden zu haben. (E. Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, PsF III, 333) Diesem Denken erweise sich die Grenzziehung zwischen der »unmittelbaren« An-

ße für die mathematische Physik „diese Befreiung“ von den Schranken der Anschauung „keine Abwendung von der Welt der Anschauung in sich“, weil alle Theorie zu ihr zurückkehren und sich an ihr bewähren müsse.¹

Im Unterschied zu Goethe oder Chamberlain sieht Cassirer keine Gefährdung der Sinnstiftung von Wissen darin, daß ein jeglicher Fortschritt, den wir dabei erreichen, ideell-abstrakte Ordnungen, in denen sich die Gegenstände konstituieren, zu „erzeugen“, unsere Begriffe immer mehr von den anschaulichen, sinnlichen Bezügen loslöst und sie abstrakten Charakter annehmen läßt. Dabei ist er sich bewußt, daß sowohl dieses Abrücken von der Anschaulichkeit und von den qualitativen Gehalten ihrer Bilder, Hypothesen etc. als auch die Verwendung reiner Zahlenverhältnisse die Physik seit dem 19. Jahrhundert unweigerlich von Goethes Weise der Naturbeobachtung trennt.² Widersetze sich Goethe doch „dem, was er die »bildlose Abstraktion« nannte“.³ Seine gegen die damals vorherrschende mechanische Wissenschaft formulierte originäre Naturerkenntnis bringt „eine fundamental neue Form der Beziehung des Besonderen aufs Allgemeine“ zum Tragen, die „von den Urphänomenen des Lebens ihren Ausgang“ nimmt.⁴ In ihr verlangt Goethe „eine neue Weise der Verknüpfung des Anschaulichen, die den Gehalt eben dieser Anschauung als solcher unangetastet läßt“. Letztlich wolle er „anschauliche Grundgebilde als die festen Orientierungspunkte“ für die Naturforschung gewinnen. Mit seiner Erkenntnismethode strebe Goethe danach, „ein und dieselbe Welt, [...] die gleichen Gebilde und Inhalt“, wie sie die mathematische Physik darstellt und auf ihre Weise erklärt, „»mit Augen [zu] fassen« und [...] in ideellen Zusammenhängen [zu] denken“.⁵

Die Tatsache, daß die Naturwissenschaft den entgegengesetzten Weg geht, beunruhigt Cassirer allerdings nicht, ganz im Gegenteil. Fordert er doch geradezu, alle sinnlichen Momente als ein dem Denken fremdes Prinzip aus der Erkenntnis auszuschalten⁶ oder im Denken selbst zu erzeugen.⁷ Die als ideelle gedachten begrifflichen Beziehungen „entziehen“ sich ja „der Möglichkeit anschaulicher Darstellung“.⁸ Die damit einhergehende „Loslösung von jeder anschaulichen Grundlage“⁹ gilt ihm somit als Fortschritt im logischen, erkenntnistheoretischen Denken.¹⁰ Zumal der Mensch auch psychologisch, d.h. kau

schauung und dem „mittelbaren »diskursiven« Verfahren des Begriffs“ als hinfällig, ist doch „schon die Anschauung [...] »diskursiv«“. (Ebenda, 337 f.) Außerdem gründe der Wahrheitswert der Mathematik als einem »hypothetisch-deduktiven System« nicht „in irgendwelchen inhaltlichen anschaulichen Aussagen“. – Ebenda, 425.

¹ E. Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, PsF III, 543

² E. Cassirer, *Goethe und die mathematische Physik*, 52.

³ E. Cassirer, *Goethe und die Kantische Philosophie*, 84.

⁴ E. Cassirer, *Goethe und die mathematische Physik*, 42.

⁵ Ebenda, 72.

⁶ E. Cassirer, *Leibniz' System*, ECW 1, 35.

⁷ Ebenda, 38.

⁸ Ebenda, 206.

⁹ Ebenda, 266.

¹⁰ Wobei sich Cassirer klar darüber ist, daß die durch die Quantenmechanik herbeigeführte »Krisis der Anschauung« auch unseren gewohnten Anschauungsbegriff verändert. – I.O. Stamatescu, *Anschauung und wissenschaftliche Erkenntnis*, in: E. Rudolph/B.-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, 229 f., 233.

sal betrachtet, grundsätzlich vom Anschaulichen, Einzelnen zum abstrakten Begriff voranschreitet.¹

Allerdings hält Cassirer immer und konsequent an einer wünschenswerten „Veranschaulichung“ des abstrakten Denkens fest, da dies es verständlicher mache. Deshalb rühmt er eine „anschauliche Belebung und Verdeutlichung des Gedankens“ durch Allegorien oder sprachliche Bilder.² Einen eigenen Geltungswert gewinnt die Anschaulichkeit der Darstellung aber nicht. Die grundsätzliche Forderung nach anschaulichen Vorstellungen bringe vielmehr einen „naiven Anthropomorphismus“ zum Ausdruck, wird der „anschauliche Gesamtvorgang“ doch vielmehr erst „aus der Einheit des logischen Prinzips rekonstruierbar“.³ „Exaktes Wissen“ ist eben nicht auf die Vorstellung des Gegenstandes und seine einheitliche Anschauung angewiesen; es genügt das rein »geistige Erfassen«.⁴ Wenn der frühe Cassirer auch noch erklärt, jegliche „anschauliche Evidenz“ bedürfe „selbst zu ihrer Beglaubigung der Deduktion aus reinen Denkprinzipien“,⁵ dann ist die Kontraposition zur phänomenologischen Evidenzlehre augenscheinlich. Da Husserl eine solche Theorie ebenso für einen Irrweg hält, wie Cassirer das Setzen auf die unmittelbare Anschauung eines intuitiven Allgemeinen zur unhaltbaren Herabsetzung des diskursiven Begriffs erklärt, verwundert es nicht, daß beide eine verdeckte, diskrete Kontroverse um diese Angelegenheit führen.

Die unterschiedlichen Positionen haben viel damit zu tun, daß Cassirer unter Anschaulichkeit ausschließlich Sinnlichkeit versteht und eine allgemeine oder kategoriale Intuitivität nicht in Betracht zieht. Deshalb ermangelt es seinen „echten“ Allgemeinbegriffen bzw. ihren ideellen, „erzeugten“ abstraktiven Gegenständen zwar nicht an Zeitlosigkeit, wohl aber an intuitiven Merkmalen wie Unmittelbarkeit, Erlebtsein, Erschautsein, anschaulicher Erfülltheit, „Deckung“.⁶ Wenn wir dem Allgemeinen und seiner ideellen Natur Anschaulichkeit zugestehen, dann, so Cassirer, schreiben wir ihm sinnliche Anschaulichkeit zu. Und dies bedeute ein Rück- und Abfallen in substantialisierendes, verdinglichendes Denken. Das Allgemeine bzw. die Allgemeinbegriffe entstammen keinem intuitiven „Ursprung“, konstituieren sich nicht unmittelbar in Akten einer speziellen kategorialen Anschauung oder Wesensschau, sondern mittelbar in erzeugenden Denkakten der Deduktion, Definition, Konstruktion auf der Basis eines Grundprinzips. Das „ideelle“ Allgemeine der Funktionsbegriffe, das vermittelnd-repräsentierend fungiert, könne folglich nicht als eidetische Selbstgegebenheit gelten, der eine intuitive Natur eigentümlich ist.

¹ E. Cassirer, *Leibniz' System*, ECW 1, 214.

² Ebenda, 419.

³ Ebenda, 190.

⁴ Ebenda, 193.

⁵ Ebenda, 100.

⁶ C. Möckel, *Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen*, 233 ff.

7.3 Der Typus der nichtsinnlichen Anschauung

7.3.1 Ideelle Anschauung Goethes und lebensphilosophische Intuition

In den frühen Schriften hatte Cassirer also zunächst, wie auch Goethe, Chamberlain und Spengler, die in der „alten“ Wissenschaft gebräuchliche induktive und abstrahierende Bildung von allgemeinen Gattungs- und Artbegriffen kritisiert. Die Kritik setzte aber nicht an dem damit verbundenen Anschauungsverlust der Erkenntnis an, dieser war im Gegenteil als erkenntnistheoretischer Fortschritt gewertet worden. Sie richtete sich vielmehr gegen die substantialisierenden bzw. hypostasierenden Tendenzen und Konsequenzen dieser Methode der Begriffsbildung. Sein alternatives „neues“ Verfahren faßte die Allgemeinbegriffe nicht als Repräsentanten oder Bezeichnung für etwas an sich Seiendes auf, sondern ausschließlich als Ausdruck bestimmter gesetzmäßiger, prozeßhafter Bildungs- und Erzeugungsvorgänge bzw. bestimmter Ordnungsprinzipien der Reihenbildung. Als solche hätten sie ihren Ort im Denken, im Verstand, im Intellekt und bedürften keiner anschaulichen Grundlage, sie entspringen auch keiner sinnlich-anschaulichen Quelle.

Doch diese Funktionsbegriffe und das von ihnen Ausgedrückte tragen ideellen Charakter und sind auch einer bestimmten Art von „ideeller Anschauung“ zugänglich. Mit der Positionierung, daß die Funktions-, Reihen- und Grenzbegriffe mit der Wahrnehmungsanschaulichkeit jeglichen intuitiven Charakter verloren haben, da ihre „frei konstruktive Erzeugung“ keiner sinnlichen Anschaulichkeit bedarf, ist zunächst auch die Auslegung, die das nichtsinnlich-anschauende Vermögen der »Intuition« bei Cassirer erfährt, weitgehend abgesteckt. In *Leibniz' System* deutet er, unter Berufung auf Descartes, den Begriff der Intuition denn auch keineswegs als unmittelbares Geben bzw. Erfassen eines allgemeinen Gegenstandes (Sachverhaltes). Unter Intuition will er vielmehr „die freie Gestaltung des Objektes aus dem reinen Gesetz des Verstandes“ verstanden wissen.¹ Damit gilt sie als ein Denk- oder Bildungsvermögen, nicht aber als ein wirkliches Anschauungsvermögen, dem die Unmittelbarkeit des Gegebenen eignet. Gleichzeitig hebt Cassirer ihren „Gegensatz zur sinnlichen Auffassung eines Gegebenen“ hervor, welche als Erfahrungserkenntnis niemals „Klarheit“ und Deutlichkeit“ des Wissens erreiche.

Mit Blick auf die Leibnizsche Philosophie spricht er von einem „höheren“ Anschauen des Gesamtorganismus »Welt« und hat dabei ein intellektuelles Schauen, ein Schauen mit den „Augen des Verstandes“ im Sinn. Gleichzeitig hebt Cassirer dessen Andersartigkeit im Vergleich zum sinnlichen Anschauen als einem Schauen mit den „Augen des Leibes“ hervor.² Zudem weist er wiederholt sowohl den sensualistischen als auch den intellektualistischen Versuch ab, „das Seiende unmittelbar zu schauen“.³ Auf den Platonischen Begriff der »Idee« als eines „Urbildes“ für das empirische, „bildhafte“ Sein will er aber dennoch nicht verzichten.⁴ Die Metapher des »Ur-Bildes« oder des »Bildens« ist zum einen gegen die abstrakten, leeren Gattungsbegriffe gerichtet, zum anderen assoziiert sie das mathematisch-

¹ E. Cassirer, *Leibniz' System*, ECW 1, 8.

² Ebenda, 399.

³ Ebenda, 68, 350.

⁴ Dabei ist Cassirer nicht unbeeinflusst von der Platondeutung seines Lehres Natorp. Siehe dazu P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* [1902], Hamburg 1994.

geometrische Konstruieren der Begriffe mit Hilfe einer reinen, apriorischen Anschauung, was eine gewisse Figürlichkeit (Schema) des Allgemeinen nachsichzieht.¹

Die Platonische Idee wird als Hypothese bzw. als erzeugendes Prinzip des Denkens gedeutet und damit als „Begriffsgrundlage der Objekte“ der Erkenntnis aufgefaßt, nicht aber als Bestand eines idealen Seinsreiches.² Cassirer will den Terminus „Idee“ ausschließlich für die intellektuellen »Urbilder« des Seins und nicht für ihre sinnlich-anschaulichen »Abbilder« gebraucht wissen.³ In einer gestrichenen Zeile hatte er in einem Manuskript aus den Jahren 1937/40, unter Hinweis auf Goethes *Entwurf einer vergleichenden Anatomie*, bemerkt: „Und der Typus ist ihm – Goethe – auch hier keine bloße Abstraktion, kein leerer Gattungsbegriff; [er] ist ihm vielmehr ein »Urbild«, das sich »wo nicht den Sinnen, doch dem Geiste darstellen läßt, um nach ihm als einer Norm unsere Beschreibung auszuarbeiten«.“⁴

Termini wie Einsicht, Anschauung, »Intuition« der Ideen etc. weisen bei Cassirer auf die logische Erzeugung bzw. Erzeugbarkeit der Gegenstände hin, meinen aber keineswegs ein unmittelbares „Geben“ oder „Selbstgeben“ der Gegenstände in Husserlschem Sinne. Mit anderen Worten, auch der Rationalist Cassirer verzichtet nicht auf den Terminus des Schauens, denn erst „im Ausdruck des methodischen »Schauens« [...] bestimmt sich also das Denken zu seiner objektivierenden Bedeutung“.⁵ Intuitive Vernunftserkenntnis wird aber ausschließlich in diesem, Husserl fremden Sinne aufgefaßt. Schauen ist kein „diskursives Vergleichen, sondern beschreibendes Entwerfen des Inhaltes: In dieser Funktion kann es geradezu durch den Ausdruck der »Intuition« bestimmt werden“.⁶ Die „einheitliche »Intuition des Geistes«“ vollzieht sich demnach als die erzeugende Einheit der Methode, in der sich die „Vielheit der Erkenntnisinhalte“ aufhebt.⁷ Mit der Phänomenologie Husserls läßt sich diese Deutung der ideellen Anschauung nicht vereinbaren, wohl eher mit den philosophischen Auffassungen Goethes. Letztere regen Cassirer auf alle Fälle dazu an, die streng rationalistische Fassung der Anschauung und Intuition als eines bloßen Denkvorganges zu überwinden und sich sowohl über den Begriff des »Urphänomens« des Lebens als auch die Rolle der Wahrnehmung beim Erschließen von Wirklichkeit und Wirklichkeitserkenntnis ein modifiziertes Konzept zu erarbeiten.

Die zwischen 1902 und 1910 entwickelte Deutung des Verstandesvermögens der ideellen Anschauung bildet Cassirer während seiner umfangreichen Studien zur Eigentümlichkeit des philosophischen Denkens im deutschen Idealismus, was sich in den Werken *Freiheit und Form* (1916) und *Kants Leben und Lehre* (1918) niederschlägt, entscheidend fort und um. Unter Rückgriff auf Goethes Lehre von der Metamorphose und Kants Kritik der reflektierenden Urteilskraft arbeitet er sein alternatives Verständnis der Begriffsbildung weiter

¹ Siehe Kant über den Unterschied des Allgemeinen in philosophischer und mathematischer Erkenntnis. – I. Kant, *Zur Kritik der reinen Vernunft*. II. Teil: *Zur Methodenlehre*, 1. Hauptstück: *Disziplin der reinen Vernunft*, 9. Aufl., Revidiert von Th. Valentiner, Leipzig 1906, 599 ff.

² E. Cassirer, *Leibniz' System*, ECW 1, 81.

³ Ebenda, 108 f.

⁴ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 2), Hamburg 1999, [ECN 2], 9.

⁵ E. Cassirer, *Leibniz' System*, ECW 1, 110.

⁶ Ebenda, 146.

⁷ Ebenda, 202, 204.

aus und entkoppelt es ein Stück weit von den mathematischen Verfahren, indem er es stärker auf die Vollzüge des künstlerischen Bildens, Schaffens bezieht.¹

Hatten die mathematischen Verfahren der Begriffsbildung im *Erkenntnisproblem* und in der Begriffsschrift vornehmlich die Aufgabe, die rational erzeugten Reihen- und Ordnungsbegriffe zu konkretisieren, um sie der konkreten Wirklichkeit bzw. der Erfahrung anzunähern, so gewinnen nunmehr die anschauliche Realität und ihr ideelles Erschauen als eine Ganzheit an Gewicht. Die Begriffsbildung, so heißt es im Kantbuch, dürfe nicht darauf abzielen, daß „der Reichtum der anschaulichen Wirklichkeit [...] zu einem System bloßer Abstraktionen verkümmert und verflüchtigt“ wird, sondern soll vielmehr dazu befähigen, „das Ganze des natürlichen und des geistigen Lebens zu überblicken“.² Cassirer entwickelt seine neuen philosophischen Einsichten und Ansätze nun verstärkt als Interpret und Fortsetzer Goethescher Einsichten.³ Dies betrifft u.a. sowohl den Begriff eines „geistigen Sehens“ bzw. einer ideellen Anschauung als auch den des »Urphänomens« des Lebens.

Das ideelle Schauen wird jedoch auch weiterhin nicht als unmittelbares Geben eines ideellen Sachverhaltes verstanden, sondern als ein tuendes, bildendes, erzeugendes und damit vermittelndes Schauen, wie sich das bereits im Leibnizbuch und den folgenden Schriften abgezeichnet hatte. Gegen den Anspruch unmittelbarer, vorbegrifflicher Intuition des Lebens polemisierend wirft er der Romantik als der geistigen Strömung, die den Deutschen Idealismus des 18. Jahrhunderts ablöste, vor, die Idee eines formlosen Lebens verfolgt zu haben. Die Erkenntnis könne sich aber „nicht mehr damit begnügen, sich rein intuitiv in die Urgründe des Lebens zu versenken“, sie verlange statt dessen „ein Wissen vom Leben“, und das bietet allein die reflexive, vermittelnde Begrifflichkeit des Denkens.⁴

Die Vorstellung eines formlosen Lebens in einem vorreflexiven Weltbild hält Cassirer bis zum Lebensende ebenso für einen Denkfehler wie die einer leblosen, toten Form im reflexiven Weltbild.⁵ Wer wie „die Romantik aus der Sphäre des »Begriffs« zur Unmittelbarkeit des »Lebens« zurück[strebt]“, der führe das philosophische Denken „in das Dunkel des Irrationalen zurück“.⁶ Diese Formulierungen deuten Cassirers ablehnende Haltungen auch gegenüber den erkenntnistheoretischen Grundprämissen der zeitgenössischen Lebensphilosophie an. Unmittelbare Intuition wird ebenfalls nach der Formulierung seiner Philosophie der symbolischen Formen entweder als Selbsttäuschung oder als vereinseitigende Abstraktion des ursprünglichen Doppelcharakters aller geistigen Vollzüge interpretiert. Unmittelbare Intuition kann die durch den Intuitionismus in sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllen, sie ist letztlich nur als vermittelt-symbolischer Vorgang hinzunehmen.⁷

¹ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, 299 ff., 373 ff.

² Ebenda, 384.

³ J.M. Krois, *Cassirer als Goethe-Interpret*, 307 ff.

⁴ E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* [1939], in: Ders., *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Hrsg. von R.A. Bast, Hamburg 1993, 236.

⁵ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 15; „Das Leben kann rein aus sich heraus, als bloßes frei dahinströmendes Leben, keine Form erzeugen; es muß sich zusammenfassen und sich gewissermaßen in einem bestimmten Punkt zusammennehmen, um der Form teilhaft zu werden.“ – E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, 248.

⁶ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, 356 f.

⁷ E. Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, PsF III, 46 ff.

Die diese Einsicht ausdrückenden Termini „symbolische Ideation“ oder „symbolisches Schauen“¹ richten sich gegen die Ansprüche der traditionellen Verfahren der Induktion (bzw. gegen das lediglich induktiv gewonnene Allgemeine) und der psychologischen Abstraktion (bzw. gegen ihre Art- und Gattungsbegriffe). Sie sind aber auch mit der Intention, die Husserls Phänomenologie mit ihnen verbindet, unvereinbar. Was Goethe betrifft, so kommt Cassirer zwar dessen Verständnis von ideeller, symbolischer Anschauung recht nahe, vermag aber mit der hohen Wertschätzung der Sinneserkenntnis, der sinnlichen Anschauung nur wenig anzufangen. Allerdings gesteht er – wie übrigens Husserl auch – einer auf die anschaulichen Phänomene gestützten Naturerkenntnis sehr wohl die Existenzberechtigung zu.²

In *Freiheit und Form* richtet er die Aufmerksamkeit auf die ursprüngliche Doppelrichtung jeglichen geistigen „Lebens“, jeglicher geistigen Leistung, was in der Formbestimmtheit alles individuellen kulturellen Schaffens und des ihm zugrundeliegenden fließenden, quellenden Lebens zum Ausdruck komme. Zur Illustration führt er die ersten beiden der vier Maximen an, die Goethe dem »Urphänomen« des Lebens widmet.³ In ihnen findet er die Einsicht formuliert, daß jede freie, „lebendige Gestalt“ eine Formeinheit bildet und daß eine gedachte Regel für die Bildung der Gestalt „für uns fest und ewig [ist], aber zugleich lebendig“.⁴ Der bei Goethe mit Hilfe dieser Doppelrichtung von Form und Freiheit, lebendigem Gesetz und formbestimmten Leben umschriebene Gehalt des Urphänomens des Lebens gilt ihm als bedeutsame Einsicht, weil sie den eigentümlichen Ordnungscharakter der symbolischen Kulturformen vorwegnimmt. Gleichzeitig haben wir es bei der doppeltgerichteten Ordnung mit einer letzten Konstellation des Denkens und geistigen Schauens zu tun, die nicht auf tiefer liegende Gründe etc. zurückgeführt werden kann. Das Urphänomen des Lebens ist hier allerdings eher ein Denkprinzip denn ein anschauliches Phänomen wie bei Goethe.⁵

Wenn es Cassirer als fundamentalen Tatbestand verstanden wissen will, wonach sich die vielfältigen „geistigen Bildungsenergien“ kultureller Bedeutungssysteme selbst, von „innen“ her eine gesetzliche Regel geben, welche objektive Geltung beansprucht, weil sie aus dem Ganzen „quillt“,⁶ dann wird hier bereits ein »urphänomenaler« Zusammenhang von Ordnung, Gesetz, Maß und Freiheit, Macht, lebendiger Variation skizziert, auf den er u.a. 1932 noch einmal zu sprechen kommt. In einem Goethes Idee der Bildung gewidmeten Vortrag beschreibt er diesen Zusammenhang einer „beweglichen Ordnung“ als die „Lebensordnung“, die mehr oder weniger dasjenige umfaßt, was sich hinter dem Begriff der symbolischen Form verbirgt.⁷ Damit wird, zumindest implizit, die symbolische Form als ein »Urphänomen« des Lebens, speziell des geistigen Lebens des Kulturmenschen erfaßt.

¹ Ebenda, 155, 212, 219.

² E. Cassirer, *Goethe und die mathematische Physik*, 73 f.

³ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, 177/178; J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, HA 12, Maximen 227–228.

⁴ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, 220.

⁵ Mit dem Terminus „Urphänomen“ operierte Cassirer allerdings schon in *Leibniz' System* (ECW 1, 353, 450) und im *Erkenntnisproblem* I (ECW 2, 484) und II (ECW 3, 53, 260).

⁶ Damit ist mit der „Monas“ folglich der „Mittelpunkt“ und Ausgangspunkt allen kulturellen Schaffens benannt. – E. Cassirer, *Freiheit und Form*, 266.

⁷ E. Cassirer, *Goethes Idee der Bildung und Erziehung*, 93, 99 f.

7.3.2 »Phänomenologie der Wahrnehmung«

Die Beschäftigung sowohl mit der Mythenforschung als auch mit der Gestaltpsychologie bestärkt bei Cassirer die Überzeugung, daß sinnliche, anschauliche Gegebenheiten wie die Wahrnehmung immer schon mit begrifflichen bzw. ideellen Funktionen strukturiert und damit sinnbestimmt sind.¹ Außerdem gelten ihm nun sowohl das Wahrnehmungserlebnis als auch die empirische Anschauung (sprachliche Ordnung) nicht mehr lediglich als niedere Stufen oder Vorstufen der exakten, anschauungslos-begrifflichen naturwissenschaftlichen Erkenntnis, sondern als eigenständige Weisen von Weltverstehen, die ihre jeweiligen Strukturprinzipien realisieren.² Da die »höheren« Stufen bzw. symbolischen Ordnungen der Kultur die »niederen« durchlaufen und in ihrem Bestand bewahren, haben wir es zudem mit einer mythischen Wahrnehmungswelt, einer sprachlich strukturierten und einer von der wissenschaftlichen Begrifflichkeit aus gesehenen zu tun.³

Die ideell strukturierten Wahrnehmungswelten dienen als Basis für die Weltbilder des sprachlichen Darstellens und des empirischen Anschauens. Schließlich baut die „Welt des Begriffs und der wissenschaftlichen Erkenntnis“ auf den beiden dialektisch aufgehobenen »niederen« Erkenntnisebenen auf.⁴ So findet sich die sinnliche Wahrnehmung, die mehr als nur ein unmittelbares subjektives Empfinden ist, da sie grundsätzlich auch immer eine gegenständliche Intention⁵ einschließt, in eine unauflösbare Beziehung mit dem darstellenden Anschauen und dem begrifflichen Denken gestellt. Diese drei Erkenntnisfunktionen erschließen die Wirklichkeit sowohl gemeinsam als auch jede auf ihre Weise.⁶ Als drei Ebenen oder Stufen der Weltbildung (Wahrnehmung, Anschauung, Begriff) geben sie auch die Grundstruktur der »Philosophie der symbolischen Formen« vor und finden jeweils in Mythos, Sprache und Naturwissenschaft ihren typischen Repräsentanten. Da Cassirer der strukturelle Bestand (Strukturprinzip, symbolische Grundfunktion) dieser Stufen interessiert, entwirft er Phänomenologien der Wahrnehmung, der empirischen Anschauung und der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ geht den unterschiedlichen Formungsprinzipien von Wahrnehmung nach und sucht deren elementarste, ursprünglichste Form.

Sie weist auch weiterhin alle Forderungen des Sensualismus nach repräsentationsloser Unmittelbarkeit der Empfindung (Wahrnehmung) als philosophische Illusion ab.⁷ Doch erfahren die »Materie« der Erfahrung, das Sinnliche und das Anschauliche nicht mehr die Deutung als schlicht vom Denken erzeugt und konstruiert. Es ist nicht zuletzt der mit den Lebensphilosophen geteilte Begriff des Ausdrucks, mit dem es Cassirer gelingt, die Dimensionen der anschaulichen Unmittelbarkeit und der ideellen Sinnstruktur zusammenzuden-

¹ M. Plümacher, Repräsentation und die Philosophie der symbolischen Formen, 39.

² E. Cassirer, Phänomenologie der Erkenntnis, PsF III, V f., 17.

³ Ebenda, 19.

⁴ E. Cassirer, Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, ECN 2, 31, 186.

⁵ Der Husserls Phänomenologie entlehnte Gedanke der Intentionalität meint bei Cassirer etwas Ähnliches wie sein eigener Begriff der Repräsentation. – E. Cassirer, Phänomenologie der Erkenntnis, PsF III, 227 f., 229 f.

⁶ E. Cassirer, Über Basisphänomene, ECN 1, 149 f.

⁷ E. Cassirer, Phänomenologie der Erkenntnis, PsF III, 5 f.

ken.¹ Hinsichtlich der Wahrnehmung legt die phänomenologische Analyse mit der Ausdruckswahrnehmung und ihren unmittelbaren Ausdrucksphänomenen die tiefste Schicht frei. Die im Ausdrucksphänomen präsente und erreichte „Grund- und Urschicht der Wahrnehmung“ vermag keine Abstraktion einfach „zu beseitigen und auszulöschen“. Obwohl sich das immer mehr differenzierende menschliche Bewußtsein später von der Vorherrschaft der noch Lebensunmittelbarkeit stiftenden Ausdrucksfunktion emanzipiert, verschwinde diese niemals völlig aus unserem Erkenntnisvermögen: Kein theoretisches Denken „kann die Welt der Ausdrucksphänomene als solche [...] zum Verschwinden bringen“.² Außerdem führe deren phänomenologische Analyse auf das ebenso unauslöschliche „Grundphänomen des »Lebendigen überhaupt«“.³

Wegen ihrer Unauslöschbarkeit und ihrer eigentümlichen Sinnstruktur gilt die anschauliche, alles verlebendigende emotionale Ausdruckswahrnehmung, wie sie z.B. im mythischen Bewußtsein stattfindet, dem Philosophen der symbolischen Formen als eine eigene Weise von Sinn- und Weltkonstitution und folglich als eine mögliche Quelle von spezifischer Erkenntnis. Das Gegebene der mythischen Ausdruckswahrnehmung z.B., das sich nicht als etwas unmittelbar-formloses, sondern als gegliedert und von ideellen, seine Sinnstruktur konstituierenden Bedeutungen durchdrungen erweist, offenbart eine „Fülle ursprünglich »physiognomischer« Charaktere“.⁴ Dieser Geformtheit des Wahrgenommenen sei sich Goethe bewußt gewesen, als er in der Vorrede zur *Farbenlehre* ein Ineinanderübergehen von Sehen, Betrachten, Sinnen und Verknüpfen anspricht. Da dies ein »Theoretisieren« der schlichten Wahrnehmung meint,⁵ gelte bereits von der scheinbar unmittelbaren, repräsentationslosen, unsymbolischen Empfindung „das Goethische Wort, das Höchste sei es, zu erkennen, daß alles Faktische schon Theorie ist“.⁶

Die Formung der Wahrnehmung wird von Cassirer nicht mehr mit den mathematischen Begriffen, Reihen und Ordnungen identifiziert, sondern in den die gesamte Kultur des Menschen übergreifenden Gesetzen der geistiger Formung, welche sich als „geistige Schau“ vollzieht, gesucht.⁷ Das Sinnganze einer symbolischen Kulturform wie Mythos oder Religion wiederum ruht auf seinen Wahrnehmungsgehalten. Wobei die Elemente einer Wahrnehmung diejenige Bedeutung, die sie in der jeweiligen Wahrnehmung repräsentieren, erst aus dem übergeordneten Sinnganzen erfahren. Sinnlichkeit (Anschauliches) und abstrakter Begriff (Ideelles) bilden damit keine absolute Gegensätze.⁸

Ein Problem besteht aber darin, daß wir uns dessen, „was die Wahrnehmung in der Form einer rein »intuitiven« Erkenntnis“ und was die „unmittelbare Anschauung“ an Struktur- bzw. an Richtungsgegensätzen (Verlebendigung oder Versachlichung) bereits

¹ „Jede elementare Ausdrucksbewegung bildet in der Tat insofern eine erste Grenzscheide der geistigen Entwicklung, als sie noch völlig in der Unmittelbarkeit des sinnlichen Lebens steht und doch andererseits über diese bereits hinausgeht.“ – E. Cassirer, *Die Sprache*, PsF I, 127.

² E. Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, PsF III, 85 f.

³ Ebenda, 103.

⁴ Ebenda, 80.

⁵ Ebenda, 20.

⁶ Ebenda, 31.

⁷ Ebenda, 16 f., 18.

⁸ Ebenda, 41.

enthalten, erst „im Reich der Begriffe“ und damit auf reflexive und diskursive Weise bewußt werden.¹ Im „Erdreich der Wahrnehmung“ geben sich uns die Richtungsgegensätze noch „als ein Ganzes, in dem es nirgends schroffe Trennungen gibt.“ Das trifft auch auf die dem mythischen Bewußtsein innewohnende eigene Art der Konstantenbildung und Vergegenständlichung zu, die noch nicht endgültig die »Richtung« des emotionalen Ausdrucks von der sinnlich-gegenständlichen Wahrnehmung unterscheidet. In gewissem Sinne nimmt Breithaupt diese Überlegungen in seiner Studie zu Goethes Phänomenologie der Wahrnehmung auf, wenn er dieser die Einsicht zuschreibt, daß alle Gegensätze (Pole) erst aus einem unbestimmten ursprünglichen »Dritten«, Mittleren herausdifferenziert werden, nachdem sie dem Wahrnehmungsvorgang selbst unbemerkt einwohnten.²

Auf den Tatbestand, daß die allbeseelende physiognomische Ausdruckswahrnehmung zunächst sogar Anteil an der objektivierenden sinnlichen Wahrnehmung hat, weist Goethe – laut Cassirers – in seiner *Farbenlehre* mit der Bemerkung hin, daß die „Sinneswahrnehmung“ anfänglich noch von „reinen Ausdruckscharakteren“ angefüllt ist.³ Darüber hinaus mache er das Prinzip der unmittelbaren Ausdruckswahrnehmung in seiner Naturanschauung ganz bewußt fruchtbar. „Es gibt auch eine Erfassung der ‘Natur’, die sich wie bei Goethe ganz in den Grenzen der Ausdrucks-Ganzheit und der anschaulichen Ganzheit hält.“⁴ Trotz all dieser Überlegungen zur Wahrnehmung ist für Cassirer auch weiterhin das Denken wichtigstes Erkenntnismittel, dem weder das sinnliche Schauen noch die Intuition des ausdrückenden Lebens seine Funktion streitig machen können.⁵ Das erkennende Denken muß „den festen Grund und Boden des spezifisch-menschlichen Daseins verlassen“, muß um der Erkenntnis willen den festen „Umkreis des menschlichen Wirkens“ überschreiten, in welchen „all sein konkret-anschauliches Erfassen der Welt“ eingespannt ist und bleibt.⁶ Nur durch ein Überschreiten der anschaulichen Lebensunmittelbarkeit könne das Denken mittels Symbole anstelle von Bildern geistige Welten kultureller Bedeutungen aufbauen.

Cassirer läßt den phänomenologischen Bestand an „eigentlichen und letzten Wurzeln des Seins“ zunächst offen, verweist aber darauf, daß weder die vermittelt begrifflich agierende exakte Wissenschaft (Denken) noch die „reine Intuition“ der Intuitionisten (Bergson, Schelling) diese Wurzeln in Unmittelbarkeit erreichen und ausdrücken können.⁷ Doch auch die symbolische Formung als Vermittlung lasse sich nicht hintergehen, nicht transzendieren. Damit bleibt das viel gesuchte „Paradies der Unmittelbarkeit“ dem philosophischen Denken verschlossen.⁸ Den sich dialektisch aufbauenden Zusammenhang von Ausdruckswahrnehmung, räumlich-zeitlichen Vorstellungen, allgemeinen Sinndeutungen der Sprache und theoretischer Erkenntnis beherrschen zwar „ein und dieselben geistigen Grundfunktionen“, diese sind aber nur vom vermittelten symbolischen Zusammenhang

¹ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* [1942], Darmstadt 1989, 73.

² F. Breithaupt, *Jenseits der Bilder*, 16, 59, 64 f., 70, 75, 84 f.

³ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, ECN 2, 96.

⁴ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 207.

⁵ Ebenda, 108.

⁶ Ebenda, 109.

⁷ E. Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, PsF III, 42 ff.

⁸ Ebenda, 48.

her zu lokalisieren und bewußtzumachen.¹ Diesem Zusammenhang unterbaut Cassirer im Alterswerk allerdings eine metaphysische Schicht von »Urphänomenen«.

7.3.3 »Basisphänomene« als Versöhnung von Intuition und begrifflicher Reflexion? Intuition und Kontemplation

Die Theorie dreier »Basisphänomene« des geistigen Leistens entwickelt Cassirer in dem um 1940 entstandenen Manuskript »Über Basisphänomene«, das zudem aufschlußreich für seine späte Auffassung von der Rolle der Anschauung beim Erkennen ist. Als unhintergehbare »Urphänomene« sollen sie jegliche Richtung der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis tragen und vermitteln. Und dies, indem sie die entsprechenden Typen der Wahrnehmung konstituieren, durch welche uns die Wirklichkeit weltbildlich überhaupt erst gegeben ist. Cassirer unterscheidet drei solche Grundrichtungen: Die Richtung der reinen Mathematik, getragen vom Ich-Basisphänomen, die des exakten Naturerkennens (Biologie, Physik), ruhend auf dem Es-Basisphänomen, und die der Kulturwissenschaft, vermittelt durch das Du-Basisphänomen. Diese drei Urphänomene machen uns die Wirklichkeit manifest, schließen sie uns auf, indem sie, jedes auf seine Weise, als Quellen die „anschauliche Erfüllung“ des Begriffs Wirklichkeit speisen. Aus dem anfänglich rationalistisch argumentierenden Erkenntnistheoretiker des Leibnizbuches ist Ende der 30er Jahre ein Philosoph geworden, für den allein die unmittelbare Wahrnehmung uns den Blick auf die konkrete Wirklichkeit und ihren Sinn erschließt. Dabei hat sich Cassirer weder zum Sensualisten noch zum Intuitionisten gewandelt, vielmehr reklamiert er mit der »Kontemplation« eine dritte Art der Anschauung.

Die neue Theorie, die die Unmittelbarkeit des Urphänomenalen im Grunde der Wahrnehmung stärker betont, formuliert Cassirer, indem er Goethes Lehre von den »Urphänomenen des Lebens« eigenwillig interpretiert und weiterentwickelt. Die Affinität zu Goethes Urphänomenen teilt er mit dem geschätzten Scheler. Dieser hatte den Goetheschen Begriff des Urphänomens als einen Vorgriff auf dasjenige interpretiert, was Husserl mit der anschaulichen Erfüllung einer allgemeinen Idee bzw. der „Deckung“ von Intendiertem und intuitiv Selbstgegebenem gemeint habe.² An Goethe würdigt Cassirer, daß er mit seinen »Urphänomenen« jedoch nicht der absolute Erkenntnis erstrebenden Metaphysik verfallen ist. Deshalb habe er auch nicht versucht, „die Stämme der Wirklichkeitserkenntnis, die er von einander geschieden hat, wieder auf eine gemeinsame [metaphysische – C.M.] Wurzel zurückzuführen“.³

¹ Ebenda, 49.

² M. Scheler, Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten. Zu »Idealismus-Realismus« [1928], in: Ders., Späte Schriften, GW 9, Bern und München 1976, 245-293.

³ E. Cassirer, Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, ECN 2, 14. Im Gegensatz zu Goethe „überschauen“ die Metaphysiker die „verschiedenen Wirklichkeitsaspekte“ nicht „phänomenal“, sondern suchen sie logisch „denkend [zu] bewältigen“, suchen ihre Vielfalt deduktiv aus *einem* Ursprung abzuleiten.

Die bei Goethe zur Charakterisierung eines als Künstler lebendig-schaffenden Individuums unterschiedenen drei urphänomenalen Grundrichtungen des Leistens¹ dienen Cassirer als Modell, um die uninteressiert schöpferisch-erlebende »Ich«-Dimension, die zu praktischer Wirkung strebende »Du«-Dimension und die sich in den Formen eines Werkes objektivierende »Es«-Dimension als »Basisphänomene« zu fixieren.² Diese weiterführende Interpretation der »Urphänomene« Goethes ist ein Beleg dafür, in welchem hohem Maße Cassirers philosophisches Werk Goethe verpflichtet ist. Dabei handelt es sich bei dem Terminus Basisphänomen offensichtlich um ein *Aperçu*, welches das „Basisproblem“ (die „Basisätze“) der Wiener Neopositivisten mit dem „Urphänomen“ des Weimarer Anschauungsphilosophen verbindet. Allerdings konterkariert Cassirer den Hinweis auf den Positivismus, wenn er darauf besteht, daß Gegebenes stets bedeutsam, sinnvoll ist.³

Für Cassirer schließen alle elementaren Wahrnehmungserlebnisse eine sachlich-objektivierende, eine emotional-ausdrückende und ich-erlebende Urdimension (Urpole) ein,⁴ die sich aus nichts mehr ableiten oder erklären lassen. Wir haben es bei jeglichem Gegebenen der Wahrnehmung mit dem „uns zunächst begegnenden und unvermeidlichen Wirklichen“ zu tun, „das drei Aspekte immer schon impliziert, nämlich Erleben, Wirken und Werk, die nicht unbesonnen auseinander gerissen werden dürfen“.⁵ Wenn er das begegnend Gegebene der Wahrnehmung auf drei letzte, unhintergehbare Weisen der »Unmittelbarkeit« verweisen läßt, unternimmt Cassirer den Versuch, das begriffliche, diskursive und reflexive Denken in eine phänomenale Unmittelbarkeit zu transzendieren. Allerdings verschließe uns das eine, in den Blick genommene Basisphänomen den unmittelbaren Zugang zu den beiden anderen. Nur die reflektierende Vermittlung vermag dies zu korrigieren bzw. den Blick auf alle drei Dimensionen hinzulenken.⁶ Die drei Basisphänomene, Dimensionen oder Richtungen, die an dem unmittelbar Gegebenen der Wahrnehmung aufweisbar sind, gehören einerseits untrennbar zusammen, sind aber andererseits nicht als ein Komplex auf einmal erfaßbar.

Damit hat Cassirer nicht nur Goethes Begriff des Urphänomens modifiziert, sondern auch einen verstandesmäßigen (reflexiven) Umgang mit ihm gefordert. War das Urphänomen für Goethe „Inhalt und Grenze des Schauens“, so gilt es Cassirer als „Inhalt und Grenze des Denkens“.⁷ Im interpretierenden Rückgriff auf Goethe wird dies von ihm explizit thematisiert. Hatte doch der Künstler Goethe, der „kein philosophischer Systemati-

¹ J.W. Goethe: *Maximen und Reflexionen*. Nach den Handschriften des Goethe und Schiller-Archivs hrsg. von M. Hecker (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 21), Weimar 1907, Maximen 391-393, 76 f. (HA 12, Maximen 227-229, 396 f.) An anderer Stelle sieht Cassirer in dem von Th. Lipps entwickelten Programm der psychischen Phänomene „Fühlen, Wollen, Denken“ quasi „Kapitel-Überschriften [...] für jene drei Urphänomene, von denen Goethe [...] spricht“. – E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, ECN 1, 143.

² Krois kann sich vorstellen, daß „die drei Basisphänomene [...] die Stelle der drei Menschenrechte Lockes ein[n]ehmen: des Rechtes auf Leben, Freiheit und Eigentum“. – J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, 320 Anm. 101.

³ E.W. Orth, *Das Verhältnis von Ernst Cassirer und Wilhelm Dilthey mit Blick auf Georg Misch*, in: *Dilthey-Jahrbuch* 12 (1999-2000), 127.

⁴ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, ECN 1, 122.

⁵ E.W. Orth, *Das Verhältnis von Ernst Cassirer und Wilhelm Dilthey*, 127.

⁶ O. Schwemmer, *Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen*, 230.

⁷ J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, 302.

ker“ ist, „sich gegen jedes Zurückgehen hinter die Urphänomene – gegen jeden Versuch, sie zu »erklären«, verwahrt. Deshalb wendete er sich heftig „gegen den »Kuppler Verstand«, der dies immer wieder“ versucht, gegen einen Verstand, „der stets am Werke ist, dies Unvermittelte zu vermitteln“, und so die Urphänomene „des Lebens, des Handelns und des Tuns“ um ihren ursprünglichen Sinn bringt.¹ Der auf diskursive Begrifflichkeit angewiesene Philosoph Cassirer fragt sich, ob „eine solche Haltung, wie sie Goethe hier als Künstler fordert und übt, im Ganzen des geistigen Lebens möglich“ ist? Und die Antwort lautet: „Nein – vielmehr zeigt sich die [reflexive – C.M.] Brechung selbst als eine immanente [...] Notwendigkeit“.²

Die „»Verstandes«-Funktion des Fragens“ vollziehe sich unabdinglich als Einbruch der Reflexion in jegliche Unmittelbarkeit des Erlebens und Wahrnehmens. Um ihr aber das Feld nicht allein zu überlassen, müsse gleichzeitig nach einem notwendigen „Schutz gegen den »tätigen Kuppler Verstand«“ gesucht werden, und den bieten die Urphänomene Goethes. Mit den keiner weiteren Ableitung mehr fähigen Ur- bzw. Basisphänomenen des Lebens, die die Wirklichkeit gebende Wahrnehmung strukturieren, hat Cassirer ein Moment in seine Erkenntnistheorie aufgenommen, das sich sowohl der mathematischen Deduktion (Erzeugung, Konstruktion) als auch der abstrakten theoretischen Erklärung widersetzt, weil es wie ein Ausdrucksphänomen unmittelbar zugänglich ist.³ Auch wenn wir uns ihnen in ihren Dreiheit nur über den Umweg der Vermittlung, in Annäherung an den Prozeß dieser Vermittlungen und nicht unmittelbar intuitiv zuzuwenden vermögen.⁴

Deshalb hält es Cassirer aber auch für möglich, „im Aufbau der Erkenntnis und im Aufbau der Philosophie“ sowohl „der Goethischen Forderung der »Urphänomene«“ als auch „der Cartesisch-Kantischen Forderung der »Reflexion«“ Genüge zu tun. Entweder könne das Recht der unmittelbaren Gewißheit (Zugänglichkeit des Urphänomens) und das Recht des mittelbaren Denkens (prozessuale, vermittelte Erklärung des Urphänomens) in einer Synthese gewahrt werden, oder beide prallen in „einem unversöhnlichen Widerstreit“ aufeinander, wie dies von den Lebensphilosophen behauptet wird. Die scheinbare Antinomie beider Forderungen drücke „insbesondere den philosophischen Kämpfen der Gegenwart [...] seinen Stempel auf“.⁵ Wenn Cassirer der lebensphilosophischen Richtung einen „Drang zum »Unmittelbaren« statt allen bloßen »Vermittlungen« des Denkens“ unterstellt, weshalb sie auf „die Intuition [setzt], die gegen die bloße Reflexion aufgerufen wird“,⁶ dann schließt das auch die ungenannte Phänomenologie mit ein.

Die Überlegungen, die auf drei Basisphänomene bzw. drei Richtungen des Aufbaus von Wirklichkeit hinzielen, richten sich zum einen gegen die Erkenntnistheorien, die einseitig den „Wahrheitswert“ nur einer Weise der Wahrnehmung („äußere“ Wahrnehmung oder

¹ E. Cassirer, Über Basisphänomene, ECN 1, 126.

² Ebenda, 127.

³ „Die fundamentale Realität, das Urphänomen im Sinne Goethes, dürfen wir mit dem Terminus »Leben« bezeichnen. Dieses Phänomen ist jedem zugänglich; aber es ist unfäßbar in dem Sinne, daß es keine Definition zuläßt, keine abstrakte theoretische Erklärung.“ – E. Cassirer, Language and Art II [1942], zitiert nach J.M. Krois, Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret, 311.

⁴ Die Urphänomene des Wirklichkeitsbewußtseins gelten Cassirer als „die Weisen, die Modi der Vermittlung selbst.“ – E. Cassirer, Über Basisphänomene, ECN 1, 132.

⁵ Ebenda, 130.

⁶ Ebenda, 131.

„innere“ Erfahrung) sichern wollen, und dies auch noch mit untauglichen Mitteln. Weder „die formale Logik mit ihrer Syllogistik“¹ noch die „Theorie der »unmittelbaren Erkenntnis«“, die auf subjektive Unmittelbarkeit setzt, finden in Cassirers Augen Gnade,² da ihnen entgeht, daß Wirklichkeit nicht nur zweifach, sondern dreifach erschlossen werden muß. Zumal selbst mit dem emotionalen „Ausdruck“ bereits der symbolische Bezug auf ein Ideelles, eine Form jenseits der subjektiven Unmittelbarkeit gesetzt ist; ein Tatbestand, dem die Theorien unmittelbarer Erkenntnis nicht gerecht werden. Die Kritik am „metaphysischen »Intuitionismus«“, wie ihn Scheler und Bergson repräsentieren, und der mit der Ausdrucksfunktion, die durch die Wahrnehmung vollzogen wird, philosophisch nicht fertig werde, wiederholt altbekannte Argumente.

So lehnt Cassirer entschieden eine „selbstherrliche »geisteswissenschaftliche« Methode“ ab, die auf „reiner »Introspektion« oder »Intuition« beruhen soll“, womit er Scheler, nicht aber Husserl meint. Auf alle Fälle hält er es für „einen Irrtum, daß das »Unmittelbare« des Lebens im Sinne der »Lebensphilosophie«, des Intuitionismus u.s.f. auch unmittelbar erkannt werden kann“.³ Deren angebliches Unmittelbare, „das Leben, das Subjekt etc. [...] ist immer nur indirekt sichtbar zu machen – indem wir von den »objektiven« Gebilden zurückfragen nach ihren »subjektiven« Quellen und »Ursprüngen““. Mit anderen Worten, von den wissenschaftlichen Objektivationen und den in ihnen verwirklichten ideellen, zeitlosen Formen (Es-Basis) haben wir auf die subjektive Leistung (Ich-Basis) zurückzufragen, die sie geschaffen hat. Aus einem „»unmittelbaren Schauen« der Urphänomene“ oder des Subjektiven kann, da ist sich Cassirer sicher, „keine Wissenschaft entstehen, die immer des [vermittelnden – C.M.] Beweises und der Begründung bedarf“. Die sich an Natorps Begriff der »Rekonstruktion« anlehrende Methode des mittelbaren Zurückfragens von den Gebilden auf ihre Quellen bedeutet zugleich ein Zurückgehen von einem zugänglichen Basisphänomen auf die beiden anderen.

Dabei erweist sich das Rückfragen auf die Ich-Basis und auf die Es-Basis jeglichen Gegebenen der Wirklichkeit für unser Thema als besonders interessant, weil hier die »Intuition« und die »Kontemplation« als die typischen, entsprechenden Intentionen dieser Dimensionen (Pole) im Bewußtseinsakt entwickelt werden. So will Cassirer den Ich-Pol als eines der drei Basisphänomene des Erlebens von Wirklichkeit als denjenigen Modus des vermittelt Gebens, Entwerfens von Wirklichkeit verstanden wissen, den die lebensphilosophischen und phänomenologischen Intuitionslehren ins Bewußtsein rücken. Hieraus seien seit der Renaissance „die verschiedenen Grundformen der Lebensphilosophie“ – einschließlich die Bergsons – entstanden, die die „Intuition des Lebens“ gegen das abstrakte Denken in Begriffen mobilisieren.⁴

Demgegenüber frage die Lebensphilosophie Diltheys nach dem „Basisphänomen“ des Werkes, der objektiven ideellen Form, des »Es«: „Der Schritt vom unmittelbaren »Erleben« zum Werk – das ist [...] das große allgemeine Thema der Diltheyschen Geschichtsphilosophie“.⁵ Dilthey untersuche das „bloße subjektive Erleben“ und die Struktur des

¹ Ebenda, 113.

² Ebenda, 115, 117.

³ Ebenda, 145.

⁴ Ebenda, 154.

⁵ Ebenda, 159.

Werkes, um den Schaffensprozeß zu verstehen. Er glaubt, das »Dichtwerk« nur aus der »Persönlichkeit« seines Schöpfers erschließen zu können, was die Bedingungen des Schaffens einschließt, die sich aber erst aus den Strukturbedingungen des Geschaffenen verstehen lassen. Hatte der Marburger »Neukantianer« Cassirer bereits mit seinem ersten großen philosophischen Werk, der „historisch-systematischen“ Geschichte des *Erkenntnisproblems* (1906/07), ein kulturphilosophisches Konzept begonnen, das deutlich den Einfluß Diltheys auswies, so rückt er nun in den späten Texten die Philosophie der symbolischen Formen und die hermeneutische Lebensphilosophie Diltheys auch explizit eng zusammen.

Erschließe sich doch „die Problemstellung der Philosophie der symbolischen Formen“ im Anschluß an Sokrates’ und Platons Weise des Fragens nach den idealen Formen, an Simmels »Wendung« des Lebens zur »Idee« (überzeitliche Form) und an Diltheys historische Hermeneutik als „die *letzte* Weise“, nach der ideell-formhaften „»Struktur« der Werke zu fragen“.¹ Vorbereitet habe diese Frage, die die Philosophie der symbolischen Formen an die durch die Es-Basis getragenen Formprinzipien, Formtypen richtet, auch Kants Unterscheidung dreier Erkenntnisarten. Ihre kontemplative „Ideen-Schau“, die das „Reich der »Formen«“ entdeckt, vollziehe die »Philosophie der symbolischen Formen« durch eine „reine »Kontemplation«, nicht einer Einzelform, sondern der Allheit, des Kosmos der reinen Formen“. Damit ist das Ganze der symbolischer Formen und ihrer Ordnungen gemeint.²

Erweise sich die »Intuition« als ein einseitig Ich-zentriertes Schauen, so ermögliche die von Sokrates ausgebildete Methode kontemplativer Ideenschau, die Cassirer als Es-orientierte »Kontemplation« deutet, das Vollziehen einer Synthese, einer Zusammenschau auch der subjektiv-leistenden Ich-Richtung und der wirkungspraktisch orientierten Du-Richtung allen Erlebens von Wirklichkeit. Der „Eigengehalt“ der vom Menschen erschaffen, gebildeten Sprach- oder Kunstwerke, ihr ideales Formenreich mit seinen autonomen Regeln transzendiere nämlich als eine neue Sphäre alle theoretischen oder praktischen Zwecke,³ an denen sich die anderen beiden Typen des Erkennens orientieren. In der Sokratischen Kontemplation wenden wir uns vom Geschaffenen, vom Werk her auf das Wirken und Schaffen zurück, erfassen vom dritten Basisphänomen aus vermittelt, reflexiv die anderen beiden, verlieren es dabei aber zeitweilig aus dem Auge.⁴ Der „symbolische Idealist“ Cassirer erhebt damit den Anspruch, diese drei „»Pole« der Wirklichkeitserkenntnis korrelativ aufeinander“ zu beziehen.⁵

In dem Sinne wird von ihm die eine Synthese vollziehende reine Kontemplation ideeller Formen des Seins entschieden gegen die unmittelbare Intuition des lebendigen Ich abgegrenzt. »Intuition« und »Kontemplation« vollziehen zwei grundsätzlich unterschiedliche

¹ Ebenda, 162.

² Ebenda, 194 f.

³ Diejenigen Erkenntnismethoden, die Du-orientiert allein die praktischen Aktions- und Willensmomente betonen, hält Cassirer für noch problematischer: „Diese Reduktion der Wahrheit auf die Wirkung charakterisiert dann auch alle Theorien, die den »Willen zur Macht« zum obersten Prinzip erheben – Die faschistischen Theorien ebenso wie die marxistische Lehre von Überbau“. (Ebenda, 183) Ein „bezeichnendes Beispiel“ hierfür sei „die Wendung, die die Phänomenologie von Husserl zu Heidegger genommen hat“. – Ebenda, 184.

⁴ Ebenda, 190.

⁵ E. Cassirer, Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, ECN 2, 22.

Weisen des „Schauens“. Die reine Kontemplation erhebe nicht den metaphysischen Anspruch wie die unmittelbare Intuition, das an sich gegebene Unmittelbare adäquat, absolut zu erfassen. Dabei sieht Cassirer keine wesentlichen Differenzen zwischen den verschiedenen Ausprägungen, die der Begriff der Intuition bei Bergson, Descartes und Husserl erhält.¹ Allerdings gesteht er der in den *Cartesischen Meditationen* Husserls (1931) entwickelten Phänomenologie des transzendentalen *ego cogito* zu, „in der modernen Philosophie“ die „konsequenteste Darlegung des reinen Ich-Aspekts“ zu bieten.²

Cassirer interpretiert nicht nur das Du-Basisphänomen als letzten vermittelnden Modus für die kulturwissenschaftliche Richtung wissenschaftlicher Objektivation, sondern unterstellt auch Goethe, dieser habe mit dem Du-Urphänomen (Maxime 228, HA 12) bereits das Eigentümliche der spezifisch kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung erfaßt. Diese gründe im „reinen Ausdruckserlebnis“ als einem Basisphänomen, das eine von der Mathematik und der Naturerkenntnis ganz verschiedene Art von Objektivität der Wirklichkeit setzt. Ihr „Verstehen“ belege die Realität des Fremdpsychischen. Die Basisphänomene »Du« und »Es«, die die „Ausdruckswahrnehmung“ und die „sinnliche Wahrnehmung“ tragen, gehören für Cassirer zum „unerschütterlichen Grund“ menschlichen Daseins, und damit „zu den Konstituenten eben dieser »Welt«“. ³ Im Vergessen oder Nichtverstehen des jeweiligen Urgrundes von Natur- und Kulturwissenschaft erblickt er einen deutlichen Beleg für „die innere Krise, in der sich die Philosophie und Wissenschaft [...] in der Zeit seit Goethes und Hegels Tod [...] befunden hat“.⁴

Goethe habe eine der Ausdruckswahrnehmung bzw. der Kulturwissenschaft angemessene Weise der Erkenntnis und der Begriffsbildung erschließen können, weil er sich des korrelativen Zusammenhanges von Erkenntnisweise und Erkenntnisgegenstand bewußt war.⁵ Deshalb vermochte er tiefe Einblicke in die Eigenheit der auf der Ausdruckswahrnehmung fußenden Allgemeinbegriffe zu gewinnen. Er habe diesen Begriffstyp der „»physiognomischen« Erkenntnis“⁶ klar sowohl gegenüber den aus empirischer Verallgemeinerung gebildeten Gattungsbegriffen in der Naturwissenschaft als auch zu den aus dem Besonderen durch historische Deskription gebildeten Begriffen der Geschichtsbetrachtung geschieden.

Bei der kulturwissenschaftlichen Objektivation tue sich nämlich das Verhältnis »wahrer Symbolik« zwischen Individuellem und Universellen auf, das Goethe bei seinen Natur- und Kulturbetrachtungen immer dann im Sinn hat, wenn er davon spricht, daß das Besondere (Individuelle) ein Allgemeines (Universelles) repräsentiert. Mit dieser Interpretation der Kulturwissenschaft knüpft Cassirer auf eine Weise an Goethes Philosophie an, wie dies Spengler für die Geschichtsphilosophie bzw. Geschichtswissenschaft getan hat. Letztlich will er, und dies durchaus in der Tradition der lebensphilosophischen Goethedeutung, das konkrete, einmalige Leben Goethes selbst als Ausdruck eines solchen Symbolverhältnisses von Besonderem und Allgemeinen verstanden wissen: „Jeder bedeutsame Moment in Goe-

¹ E. Cassirer, Über Basisphänomene, ECN 1, 167, 168, 169.

² Ebenda, 172.

³ Ebenda, 138 f.

⁴ E. Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften, 34.

⁵ E. Cassirer, Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, ECN 2, 137, 139 Anm.

⁶ Ebenda, 167.

thes Leben und in Goethes Dichtung kann uns diese Symbolik vor Augen stellen“.¹ Leben und Schaffen Goethes könnten als ein typisches Beispiel dafür gelten, „wie im Reich der Kultur die »Teilhabe« des Besonderen am Allgemeinen sich herstellt“.

7.4 Verstandes-, Geist- und Kulturkritik der Lebensphilosophen

Ein wichtiges Argument, das der späte Cassirer gegen die Vernunft- und Geistfeindlichkeit der Lebensphilosophen richtet, die die subjektive Unmittelbarkeit des Erlebens favorisieren, zielt u.a. darauf, daß diese ganze Vernunftkritik selbst der vernünftigen Form nicht entbehren kann. Faßt man Verstand oder Geist als tragische »Wendung« bzw. »Umkehr« des beisehenden Lebens auf, so laufe die Kritik an den sogenannten Anmaßungen des Geistes ins Leere, da es sich bei dieser Kritik genau genommen um eine Selbstanklage des Geistes handelt. Und diese zerstöre den Geist keineswegs, sondern dient seiner Selbstbejahung vielmehr als ermöglichende Voraussetzung.² Diese Überlegungen Cassirers richten sich in erster Linie gegen Tendenzen einer Mythologisierung und Dämonisierung des »toten« Geistes, des »abstrakten« Verstandes etc., wie sie bei Klages oder Spengler anzutreffen sind.

Obwohl er mit dem Terminus einer Selbstanklage des Geistes die lebensphilosophische Kritik an Geist, Vernunft, Logos, Sprache abzuschwächen scheint, klingt bei ihm dennoch ein Bewußtsein von Gefahr bzw. Gefährdung des Rationalen als Ordnungsfunktion im sozialen und geistigen Leben an. Diese erblickt Cassirer aber nicht in einer angemessenen »Herrschaft« des Geistes über das unmittelbare Fühlen, Erleben, Anschauen, zumal sich vermittelnder Verstand und unmittelbares Erleben als Gegensätze wissen, suchen und fordern. Das „eigentliche Drama“, heißt es 1929/30 in der Kritik an der lebensphilosophischen Tendenz von Schellers Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), spiele sich gar nicht zwischen Geist und Leben, sondern zwischen den gegensätzlichen Richtungen innerhalb des Geistes, des „geistigen Lebens“ oder „lebendigen Geistes“, selbst ab. Das metaphysische Behaupten eines absoluten Gegensatzes von Geist (Vermittlung) und Leben (Unmittelbarkeit) verkenne nämlich, daß wir es in Wirklichkeit mit zwei unverzichtbaren Richtungen der Sinn und Bedeutung aufbauenden geistigen Tätigkeit des Menschen zu tun haben, die erst beide zusammen den „lebendigen Geist“ ausmachen. Der Richtungsgegensatz der beiden aufbauenden Bewegungen müsse als funktionale Differenz, nicht aber als absoluter Gegensatz aufgefaßt werden, was Denkkonsequenzen erspart, die eine geistfeindliche und nihilistische Grundhaltung bestärken und vertiefen.

Cassirers intensive Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie speist sich aus mindestens zwei Motiven. Zum einen zollt er Lebensphilosophen wie Dilthey, Simmel, Scheler, Klages und Spengler Respekt, weil sie das philosophische Grundproblem der Gegenwart erfaßt, formuliert und auf neue, moderne Weise durchdacht hätten. Auch wenn sie die Schranke des metaphysischen Substanz- und Seinsdenkens, im Unterschied zur modernen

¹ Ebenda, 174.

² E. Cassirer, »Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart [1930], in: Ders., Geist und Leben, 54 f.

Naturwissenschaft, nicht überschreiten.¹ Zum Anderen bekämpft er in der Lebensphilosophie die Haltung, die eine der Natur des Geistes einwohnende Selbstzersetzungskraft über die Einheit seiner beider gegensätzlichen Richtungen hinauszutreiben trachtet, weil es ihr auf einen absoluten Gegensatz ankommt. Unabhängig von der persönlichen Absicht der einzelnen Akteure stelle sich damit objektiv das Resultat ein, daß die betriebene Rehabilitation der Unmittelbarkeit des Lebens bzw. der Irrationalität des Gefühls dem modernen Menschen das Bewußtsein vom Wert der rationalen symbolischen Kulturwelten verdunkelt und ihm so ein entscheidendes Werkzeug seiner Selbstbefreiung aus der Hand schlägt.

Die dem Geist eigene Tendenz zur Selbstzerstörung und „Selbstzersetzung“ erklärt Cassirer mit der Kraft des Negierens bzw. Protestierens wider das Andere, das Erleben, und mit seiner bedrohlichen Kraft der Selbstnegation, mit seiner Kraft, „wider sich selbst“ zu streiten.² Diese Tendenz, die den Menschen zu dem allein zur Frage fähigen Wesen, zum ewig problematischen, fragwürdigen Wesen macht, erfordert einen verantwortungsvolleren Umgang, als ihn die meisten Lebensphilosophen vorlegen. Cassirers Argumentation läßt deutlich werden, daß er „das praktische Problem der Verantwortlichkeit für die Kultur vor Augen hat“.³ Die sich selbst infragestellende Kraft macht für ihn zwar keinen Defekt des Geistes, keinen dämonischen Einbruch in die Sphäre des Lebens aus, birgt aber die Gefahr, daß sich der Mensch in ihr selbst verliert. Eine mögliche Konsequenz sieht er in der Abwendung des modernen Menschen vom Wert der rationalen Symbolwelten in Wissenschaft, Ethik, Geschichtsschreibung, Politik. Als Folge ist ein Wiedererstarken der mythisch-magischen Bewußtseinsform, die auf unmittelbarer Anschauung fußt, zu verzeichnen. Dieser „Wiedereinbruch“ mythisch-magischer Erwartungen, Überzeugungs- und Verhaltensweisen unter den Menschen der europäischen Gesellschaften wird von Cassirer seit Ende der 20er Jahre bis zu seinem Tod 1945 konstatiert und beklagt.⁴ Dabei hat er insbesondere das faschistische Deutschland vor Augen.

Die Gefährdung und Infragestellung von Geist und Vernunft sieht Cassirer aber auch durch die zunehmende Verselbständigung der einzelnen geistig-kulturellen Objektivationen erwachsen, wie sie vor allem durch Simmel beschrieben wurden.⁵ Die den verschiedenen „Grundtypen des theoretischen Verhaltens zur Welt“ korrelierenden „Welten“ von Sprache, Mythos, Kunst etc., die je eigene Bedeutungssphären konstituieren, geraten in immer tiefere Spaltungen und Entfremdungen, was ihre übergreifende Einheit zunehmend problematisch werden lasse. „Die Welt der Kultur“ zerlegt sich, ihrem objektiven Sinn und Gehalt nach, „immer deutlicher in selbständige »Schichten«“ und diese Schichten drohen „sich gegenseitig zuletzt mehr und mehr zu entfremden“.⁶ Für die objektive Dynamik der

¹ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* [1928], ECN 1, 8, 10 ff.

² „Und dieser Widerstreit ist freilich sein eigentliches Schicksal; ist sein ewiges Pathos, dem er nicht entgegen kann.“ – E. Cassirer, »Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart, 54.

³ B. Recki, *Das Ethos der Freiheit. Ernst Cassirers ungeschriebene Ethik und ihre Postulatenlehre*, in: C. Bermes u.a. (Hrsg.), *Die Stellung des Menschen in der Kultur*, Würzburg 2002, 280.

⁴ „Das Übergewicht mythischen Denkens über rationales Denken in einigen unserer politischen Systeme ist augenfällig.“ – E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* [1944], Frankfurt/Main 1988, 7.

⁵ G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* [1911]; Ders., *Der Konflikt der modernen Kultur* [1918], beides in: Ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt/Main 1987, 116-173.

⁶ Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 5 f.

Entfremdung unterschiedlichster Kulturbereiche stellt aber die von den Lebensphilosophen beschworene metaphysische „ursprüngliche Grundeinheit“ des Lebens, „diese ursprüngliche Konkretion des Erlebens“, keinen Ausweg dar. Bietet sie doch nur scheinbar die Alternative des Rückganges aus der in selbständige Schichten (Haltungen zur Welt) zerlegten Welt der Kultur in ihre ursprüngliche Einheit.

Neben die Zerlegung und Entfremdung der Objektivationen des Geistes tritt die „Fremdbestimmung“ der einen Objektivation durch die andere. So setzt z.B. die symbolische Form der Technik – wie auch die der Wirtschaft – ihre „Norm“, ihr Strukturprinzip, ihren eigentümlichen Sinn immer wieder absolut und zwingt ihn auf diese Weise anderen kulturellen Sinngebieten auf: „Hier bricht somit, im Kreise des geistigen Tuns und gewissermaßen in seinem eigenen Schoße, ein neuer Konflikt auf“.¹ Dieser Konflikt einer zunehmend verlorengehenden Einheit von Zielsetzung und Zielrichtung der symbolischen Kulturformen lasse sich nur dann entschärfen, wenn eine „universelle Norm“ gefunden wird, die die Einzelnormen der geistigen Kulturformen zugleich befriedigt und beschränkt. Dies würde eine „Grenzsetzung innerhalb des Geistes selbst“ zwischen den einzelnen symbolischen Formen wie Naturwissenschaft, Kunst, Ethik, Wirtschaft ermöglichen. Cassirer ringt also um eine solche philosophische Deutung eines unausweichlichen Konfliktes des menschlichen Geistes, die letztlich ein neues Selbstbewußtsein des Menschen befördert. Dieses hat die „Gefährdungen“ auszuhalten und zu meistern, nicht aber – auf illusorische Weise – danach zu trachten, sie aufzuheben.

Unter Rückgriff auf die Theorie der »Basisphänomene« geistigen Lebens formuliert Cassirer den Gedanken, daß der kulturelle, von Simmel immer wieder thematisierte Subjekt-Objekt-Gegensatz gar nicht, wie fälschlich angenommen, den Endpunkt geistig-kulturellen Schaffens ausmacht. Die von Simmel aufgewiesenen Vorgänge der Objektivierung und Erstarrung lebendiger Subjektivität und Individualität als Grundmerkmal moderner Kultur werden von ihm in der Sache allerdings nicht bestritten. Doch bilde das „Werk“, die Es-Richtung der Objektivation, gar nicht das Ende des schöpferischen Prozesses. Den Endpunkt sieht Cassirer vielmehr, und dies in Übereinstimmung mit Goethe,² im subjektiven Ich des Anderen, in der Du-Richtung der Objektivation vorliegen. Der Andere, der Adressat findet das Werk vor, rezipiert es, versteht es, und führt damit seine Werk-Form in den lebendigen Prozeß zurück, zumindest teilweise. Erst mit dieser erneuten Verlebendigung der Werk-Form, der Werk-Idee schließt sich für Cassirer der Kreis. Folglich erscheint ihm die philosophische Lösung der von Simmel konstatierten „Tragödie der Kultur“ durchaus als möglich.³

Das Werk, die Objektivation des subjektiven Ich und die in sie eingehende ewige, ideale Form fungieren folglich nur als „Durchgangspunkt“, als „Brücke“ zu den Anderen, nicht aber als sich immer mehr entfremdender Endpunkt des Schaffens. Indem das Werk zwi-

¹ E. Cassirer, Form und Technik [1930], in: Ders., Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, Hamburg 1995, 78.

² Goethe hatte in einer vierten Maxime zum »Urphänomen« des künstlerischen Lebensprozesses festgestellt, daß der „Wirkung nach außen [...] unmittelbar eine Rückwirkung“ auf das geistige Leben des Schaffenden folgt, welches durch Liebe gefördert und durch Haß gehindert wird. – J.W. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: HA 12, Maxime 230.

³ E. Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften, 110.

schen seinem Schöpfer und dem Rezipienten vermittelt, verliert es für einen Moment seine Starre, sein aus dem Leben Herausgerissensein, da der Vorgang des Rezeptierens, Nacherlebens schöpferisch an ihm umschafft. Somit wird für Cassirer „dieses Drama der Kultur nicht schlechthin zu einer »Tragödie der Kultur«. Denn es gibt in ihm ebensowenig eine endgültige Niederlage, wie es einen endgültigen Sieg gibt. Die beiden Gegenkräfte wachsen miteinander, statt sich wechselseitig zu zerstören“.¹ Dennoch erwartet er keine Harmonisierung des kulturellen Lebens. Kultur zeigt sich nämlich durch die »dialektische Struktur des Kulturbewußtseins« als „eine Krise, die stets aufs neue bewältigt werden muß“.² D.h., Cassirer setzt im Kulturleben auf „die Normalität von Auseinandersetzung, Konflikt, Krise“ und insistiert „auf der Permanenz der Kultur als Krise mit ihrem impliziten Votum für die selbstverständliche Belastbarkeit des kulturellen Menschen“.

Eine zur Auseinandersetzung zwingende Belastung geht auch von der Bildlichkeit und Anschaulichkeit unseres Gemütslebens aus. Zieht sich doch durch die verschiedenen Anläufe zu einer Philosophie der symbolischen Formen der Grundgedanke, wonach der Mensch niemals aufhören könne, „in Bildern und Anschauung zu denken oder emotional zu erleben“.³ Diese Einsicht Cassirers impliziert zum einen, daß die emotionale Ausdrucksfunktion als die Elementarfunktion lebendigen Geistes, die ursprünglich noch nicht geschieden ist von der sinnlichen Funktion der Ausdruckswahrnehmung, zum anthropologischen Wesen des Menschen gehört. Da diese elementare Doppelenergie des geistigen Lebens in erster Linie den Mythos bzw. die mythische Weltansicht formt, führt die Einsicht zum anderen darauf, daß das Mythische sich immer wieder erheben und uns beherrschen kann. Rationale Kritik und »Überwindung« des Mythischen lassen die es tragende Ausdrucksfunktion nicht verstummen.⁴ Zumal die emotional-sinnliche Ausdrucksfunktion auch als Unterboden anderer, »höherstufiger« symbolischer Kulturformen wie Sprache, Kunst, Religion fungiert.

Für Cassirer stellt sich deshalb die Frage, inwieweit der moderne Mensch die Anschaulichkeit und Emotionalität bildlichen Weltverstehens durchlaufen und verarbeiten kann, ohne vom Mythos beherrscht zu werden, wie das infolge der modernen Technik politischer Mythenbildung in den 30er und 40er Jahren erneut passieren konnte. Eine Antwort glaubt er in der Annahme zu finden, daß uns außer der rationalen Kritik auch die Kunst vom angstumwitterten mythischen Denken befreien kann, „weil für sie die Anschaulichkeit der Bilder ein Medium ist, um Distanz zur Realität zu gewinnen“.⁵ So bewegen uns die Gestalten der Dichtung tief und nachhaltig, aber sie nehmen uns letztlich nicht gefangen, wie die politischen Mythen der Gegenwart.⁶

Hatte Husserl im immer wieder schauend aufzuweisenden anschaulichen Charakter unseres Wissens die entscheidende Voraussetzung für seine Wahrheit und damit positive Sinnstiftung gesehen, so schließt für Cassirer dieser anschauliche Charakter, von dem wir Men-

¹ Ebenda, 123.

² B. Recki, *Das Ethos der Freiheit*, 286, 290 f.

³ J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, 314.

⁴ E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, 388, 390.

⁵ J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, 314.

⁶ „Kunst kann sich deshalb dem Mythos entgegenstellen, weil sie aus derselben Quelle gespeist wird: aus der Ausdrucksfunktion des Symbols.“ – Ebenda, 318.

schen, die wir in der »modernen Kultur« leben, uns niemals völlig freimachen können, selbst wenn wir es wollten, ein vernunftbestimmtes und sinnträchtiges Leben zwar nicht aus, fordert uns aber permanent heraus.

PERSONENREGISTER

A

Adorno 105-106; 112;
121; 124-125; 127
Albert 56; 106-107; 113
Aristoteles 14; 107; 110

B

Bachofen 113; 125
Bacon 43; 163
Ballestrem 19
Bast 106; 175
Beisler 22
Benn 128
Bergson 14; 56; 58-59;
64; 96; 113; 117; 129;
135; 137; 156; 179;
183; 185
Berkeley 68; 156; 163
Bermes 187
Besoli 156
Blaug 12; 28; 45; 78; 107;
113; 123
Blumenberg 20; 134
Bollenbeck 21; 62-63
Breil 159
Breithaupt 21; 26; 31; 49;
99; 134; 179
Breuer 77; 90
Buchholtz 12
Buckle 65
Burckhardt 125

C

Carlyle 61; 66; 91
Cassirer 11-17; 19-23;
25-26; 28; 31-33; 41;
43; 49; 51; 56-57; 60;
64; 68; 73-74; 78; 80-
81-82; 84-85; 88; 90;
97; 105-107; 109-111;

115-116; 118; 121;
124-126; 135; 137;
142-145; 149; 155-190
Cassirer (T.) 160
Chamberlain 11; 16; 18-
19; 21; 28; 32-33; 38;
51; 55; 60; 77-103;
107-108; 111; 113; 117;
128; 137; 140; 165;
171; 173

Chin Ho 21
Christiansen 12
Cohen 15; 62; 70; 78;
156
Comte 65

D

Dahnke 21
Darwin 83; 123; 128
Demandt 77
Descartes 68; 173; 182;
185
Dewey 82
Dilthey 11; 14-16; 18-19;
21-22; 26; 28; 35-36;
41; 55; 58-60; 63-76;
78; 80; 84; 86; 93; 96;
107-108; 110; 112-113;
116; 124-125; 135-137;
148; 156-157; 159-161;
181; 184; 187

E

Ebrecht 14; 56; 58
Eckermann 113
Einstein 90
Erdmann 137

F

Fellmann 12; 55-58; 64;
121-122; 124; 128; 148;

154

Ferrari 18; 156
Fichte 19; 22; 26; 39; 63;
72
Frede 159; 161
Frischeisen-Köhler 19;
36

G

Gadamer 20; 62; 111-
112; 137-138
Galilei 13-15; 49-50; 85;
149-151; 163
George 20; 81
Gerhardt 26; 56; 157
Gobineau 80
Goethe 11-23; 25-53; 55-
68; 70-75; 77-103; 105-
120; 122-135; 137;
139-140; 142-143; 145;
147; 150; 155-168; 171;
173-182; 185-186; 188-
189
Goldstein 90
Göller 161
Groth 44; 52
Grün 21
Guidetti 156
Gundolf 18; 21; 60; 63;
81; 161

H

Hecker 181
Hegel 22; 26; 30; 33; 46;
61; 68; 72; 107; 112;
115; 157; 160; 167; 185
Hehn 17; 62; 79
Heidegger 19; 55; 159;
184
Heine 81
Heisenberg 102
Held 138

Helmholtz 71
 Herder 19
 Heym 128
 Hitler 21; 55; 77; 80
 Hobbes 68
 Hoffmann 112
 Holbach 163
 Hölderlin 19-20; 32; 60-61; 161
 Holzhey 15
 Horkheimer 125
 Humboldt (W.) 11; 39; 66
 Hume 66; 68; 163
 Husserl 11-12; 14-16; 23; 25; 33; 35-36; 41-43; 47; 49-50; 58; 60; 82; 84-85; 87; 89; 98; 100; 120; 123; 126; 130-157; 163-165; 168; 172; 174; 176-177; 180; 183-185; 190

J

Jain 56
 James 59; 134
 Jamme 153
 Joël 105
 Jünger (E.) 20

K

Kaegi 170
 Kant 11; 13-15; 18-19; 22-23; 25-28; 30; 32; 34; 36; 39; 41; 43; 46-47; 57-58; 61-62; 66; 68-73; 75; 77-78; 83; 107-111; 123; 125; 130; 142; 145; 159-162; 166; 171; 174-175; 182; 184
 Kepler 13-14; 49
 van Kerckhoven 135
 Keyserling (Graf) 78

Kindermann 71; 79-81; 114-115
 Kirchhoff 92-93
 Klages 19; 21; 56-57; 63; 77; 86; 90; 97; 102; 113; 127; 128; 186-187
 Kleist 161
 Klibansky 161
 Klöres 107
 Koltanek 106-107; 113-114
 König 22; 59
 Kopernikus 14
 Korff 13; 58
 Krätz 22
 Krech 112
 Krois 106; 135; 157; 159-160; 175; 181-182; 189-190
 Kuhn 22
 Kümmel 22; 59; 64; 86; 92; 99
 Küppers 16; 31; 157; 159; 172

L

Lachmann 106
 La Mettrie 163
 Lavater 27; 35; 119
 Leibniz 68; 87-88; 94; 156; 158-160; 163-176; 180
 Lessing (Th.) 56; 113
 Liebmann 114
 Linde 12
 Lipps (Th.) 22; 59; 181
 Locke 66; 68; 140; 163; 181
 Lorey 49
 Löwith 55
 Lukács 20-21; 55-57; 63; 80-81; 105-106; 113; 122; 127-128

M

Mach 85
 Makkreel 161
 Mandelkow 18-20; 60; 63; 79-82; 102-103; 161
 Mann (Th.) 19; 105; 113; 162
 Marx 60; 105; 127-128
 Matussek 23
 Mauthner 108; 137
 Mehring 19; 73; 97; 157
 Messer 113; 118; 122; 129
 Mill 65
 Misch 22; 59; 64; 107; 112; 135-136; 181
 Möckel 25; 32-33; 68; 84; 120; 131; 135; 140; 143; 156-157; 162-163; 172

N

Natorp 19; 62; 70; 78; 156; 163; 173; 183
 Naumann 22; 109-110; 159-162
 Newton 19; 28; 31; 38-39; 96-97; 110; 117-118; 123; 125; 161; 166
 Nietzsche 19; 21; 55-56; 58-59; 61; 64; 80-81; 106; 109; 111-114; 117; 125; 127-128

O

Olaru 12
 Olles 17; 21; 160
 Ortega y Gasset 20
 Orth 64; 157; 181
 Otto 21

P

Paetzhold 155
 Patočka 152
 Picard 85
 Planck 90
 Platon 13; 22; 77-78; 88-89; 91; 95; 101; 107; 110; 112-113; 132; 137; 140; 173-174; 184
 Plessner 63
 Plotnikov 64
 Plümacher 22; 43; 159; 169; 177
 Pöggeler 153
 Poggi 159
 Pothast 56
 Pouget 21

R

Rádl 126
 Recki 187; 189
 Reinach 134
 Rickert 15; 19; 36; 41; 45; 55; 57; 59; 62; 64; 105; 108; 113; 117; 122; 124; 135
 Riehl 68
 Rilke 20
 Rindert 157
 Rodi 16; 135
 Rosenberg 21
 Rousseau 32; 110; 162; 166
 Rudolph 16; 31; 73; 97; 157-159; 170; 172
 Ruggerini 154

S

Saehrend 63
 Sandkühler 43; 157; 169; 170
 Schadow 12
 Scheler 41; 64; 88; 113;

133-135; 157; 180; 183; 186
 Schelling 21-22; 26; 28; 30; 55; 65; 114; 180
 Schieren 21; 28; 30-32; 34; 37; 42; 47; 134
 Schiller 30; 32; 62; 65; 161; 181
 Schleiermacher 31; 68
 Schlosser 37
 Schmid 41; 43
 Schmidt (A.) 21
 Schmidt (H.) 77; 78
 Schmücker 159; 161
 Schnädelbach 132
 Schopenhauer 22; 30; 35; 58; 65; 71; 125
 Schröter 114
 Schuhmann (E. und K.) 126; 135
 Schwemmer 106; 135; 157-159; 181
 Sigwart 137
 Simmel 14; 18-19; 21; 32-33; 36; 39; 77-78; 81-82; 84; 90; 107-112; 114; 116; 118; 127; 135; 157; 159-162; 165; 184; 186-188
 Slavin 17
 Smith 127
 Sokrates 184
 Spengler 11; 16; 19; 21; 28; 35; 38; 55; 74; 77; 80; 84; 86; 100; 105-109; 111-130; 135; 157; 160; 173; 186-187
 Spinoza 22; 64; 68; 70; 73; 75
 Spranger 113
 Stamatescu 31; 34; 172
 Steiner 17-18; 79; 114; 160
 Stephenson 21-22; 29; 37

T

Tenigl 97
 Trakl 128
 Tugendhat 141

U

Uexküll 92-93

V

Valentiner 13; 174
 Veit 90
 Vetter 138; 148-149; 154
 Vogt 77
 Vorländer 13; 26; 47

W

Wagner 77
 Walther 14; 20; 30; 32; 36; 39-41; 43; 49; 81
 Waldenfels 149; 153
 Wankmüller 22
 Weber (M.) 90; 127
 Wesseley 14; 32
 Whitehead 106
 Wiesner 77
 Wilhelm II 77; 81
 Windelband 15; 18; 60-62; 113; 124
 Wittgenstein 56

Z

Ziehen 20; 30; 36; 43; 81
 Zimmermann 60

Vom Autor Christian Möckel wird der von Goethe, den Lebensphilosophen (Dilthey, Chamberlain, Spengler) und dem Phänomenologen Husserl behauptete Zusammenhang von Anschaulichkeit der Erkenntnis und Sinnstiftung des Wissens herausgearbeitet. Es werden sowohl die Kritik an der abstrakten Verstandestätigkeit als auch die sich auf sie berufenden wissenschafts- und kulturkritischen Überlegungen thematisiert, wobei sich erstaunlich weitgehende Parallelen zwischen den drei Denkstilen zeigen. Demgegenüber bricht die Symbolphilosophie Cassirers mit dieser die Anschauung favorisierenden philosophischen Tradition, indem sie sowohl der Absage an die Abstraktion als auch der Aufwertung der unmittelbaren Anschauung als Erkenntnisverfahren widerspricht. Der Autor weist auf, wie sich Cassirer bei aller geteilter Kritik am überkommenen Verstandesdenken der Grundaussage „Anschauungsverlust = Sinnverlust“ entschieden entgegenstellt. Bei alledem arbeitet die Studie Goethes Beitrag zu den in Frage stehenden systematischen Problemen heraus und richtet ihr Augenmerk auf die Bemühungen der Lebensphilosophen, Goethe als „Kronzeugen“ sowohl für das Propagieren der Anschauung als auch für die vehemente Verstandes- und Wissenschaftskritik zu erschließen. Dagegen dient Cassirers Bezugnahme auf Goethe dem Bekenntnis zu der für eine kulturelle Sinnstiftung als unerlässlich erachteten rationalen Wissenschaft.

Logos Verlag Berlin

ISBN 3-8325-0373-0