

Das Nichts und die Kultur

Eine vergleichende Untersuchung
des Problems bei Ernst Cassirer und Laozi

Hongxia Li

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/10.30819/5045>

**Das Nichts und die Kultur.
Eine vergleichende Untersuchung des Problems bei
Ernst Cassirer und Laozi**

Von HONGXIA LI

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
Kapitel 1: Die Bestimmung des Begriffs „Nichts“ und seine Stellung in der Philosophie von Cassirer und Laozi.....	11
1.1 Cassirers philosophiegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Begriff „Nichts“.....	11
1.1.1 Das Nichts als das Nichtsein.....	11
1.1.2 Das Nichts als das Leere.....	13
1.1.3 Das Nichts als die Negation.....	16
1.2 Die Stellung des Begriffs „Nichts“ in der Philosophie Cassirers.	18
1.2.1 Negation und Pluralität.....	20
1.2.2 Nichtsein und Urphänomen.....	26
1.2.3 Nichts-Tun und Freiheit.....	30
1.3 Die Stellung des Begriffs „Nichts“ in der Philosophie von Laozi	34
1.3.1 Nichtsein als der ontologische Ursprung.....	34
1.3.2 Leere als die Voraussetzung der Bewegung.....	37
1.3.3 Negation und Rückkehr als die Weisen der Bewegung.....	39
1.3.4 Nichts-Tun als das praktische Prinzip.....	42
1.4 Vergleichbare Punkte zwischen Cassirer und Laozi in Bezug auf ihr Verständnis vom Nichts.....	45
Kapitel 2: Die Vielfältigkeit und die Ganzheit der erfahrenen Welt auf Grund von Pluralität oder Negation.....	47
2.1 Das repräsentierende Verhältnis gegen das genetische Verhältnis	50
2.1.1 Die Relativität und die Absolutheit der Grenze.....	50
2.1.2 Die Verbindungsweise mittels repräsentierendem und genetischem Verhältnis.....	54
2.2 Mehrdimensionalität des repräsentierenden Verhältnisses und Eindimensionalität des genetischen Verhältnisses.....	60
2.2.1 die Zeitlosigkeit des Werdens und die Zeitlichkeit des Werdens.....	62
2.2.2 Die Mutation und die Entwicklung.....	68
2.3 Ganzheit, Pluralität und Negation.....	72
2.3.1 Das Verhältnis zwischen Aktualität und Möglichkeit.....	74
2.3.2 Das Verhältnis zwischen Individuellem und Allgemeinem.	77
Kapitel 3: Das Leben als die Einheit der erfahrenen Welt: das Basisphä-	

nomen der geistigen Formungsfunktion oder die Leere der daoistischen Entformungsfunktion.....	81
3.1 Die Bestimmung der Formungsfunktion und der Entformungsfunktion jeweils bei Cassirer und Laozi.....	83
3.1.1 Die Formungsfunktion als die einheitliche geistige Funktion bei Cassirer.....	83
3.1.2 Die Funktion der Entformung als die einheitliche daoistische Funktion bei Laozi.....	90
3.2 Die Funktion der Formung und die Funktion der Entformung als die zwei Verwirklichungsweisen in ein und demselben Prozess, nämlich dem des Lebens.....	94
3.2.1 Die Rückkehr vom Sein zum Prozess: die gemeinsame Voraussetzung des Lebens bei Cassirer und Laozi.....	95
3.2.2 Zwei unterschiedliche Dynamiken des Lebens bei Cassirer und Laozi: die Kraft der Formung und die Kraft der Entformung	98
3.3 Das Lernen und das Vergessen als die praktische Verwirklichungsweise des lebendigen Prozesses bei Cassirer und bei Laozi.....	103
3.3.1 Das Lernen als die Verwirklichungsweise der Rückkehr vom Sein zum Prozess bei Cassirer.....	104
3.3.2 Das Verlernen als die Verwirklichungsweise der Rückkehr vom Sein zum Prozess bei Laozi.....	106
Kapitel 4: Die Freiheit durch Tun und Nichts-Tun: die positive und negative Bewertung der Kultur bei Cassirer und Laozi.....	111
4.1 Die Kritik an der Kultur in den jeweiligen Zeiten von Cassirer und Laozi.....	112
4.1.1 Die Kritik an der Kultur aus der Perspektive des Eudaemonismus: der Verzicht auf das menschliche Glück.....	112
4.1.2 Die Kritik an der Kultur aus der Perspektive der deontologischen Ethik: das Dilemma der kulturellen Logik.....	114
4.2 Der entgegengesetzte Ausweg aus der >Tragödie der Kultur< jeweils bei Cassirer und Laozi: innerhalb der Kultur vs. außerhalb der Kultur.....	119
4.2.1 Cassirers Ausweg aus der >Tragödie der Kultur<: innerhalb der Kultur.....	120
4.2.2 Laozis Ausweg aus der >Tragödie der Kultur<: außerhalb der Kultur.....	125

4.3 Das entgegengesetzte ethische Urteil über die Kultur bei Cassirer und Laozi: die Freiheit durch Tun vs. durch Nichts-Tun.....	129
4.3.1 Das ethisch positive Urteil über die Kultur bei Cassirer: Freiheit durch das kulturelle Tun.....	129
4.3.2 Das ethisch negative Urteil über die Kultur bei Laozi: Freiheit durch das Nichts-Tun.....	137
4.4 Der ideale Lebenszustand bei Cassirer und bei Laozi: Kulturzustand vs. Naturzustand.....	140
4.4.1 Der ideale Lebenszustand bei Cassirer: der Kulturzustand	141
4.4.2 Der ideale Lebenszustand bei Laozi: der Naturzustand....	143
Das Fazit.....	147
Literaturverzeichnis.....	153
Danksagung.....	155

Vorwort

Wie sich in der modernen Geschichte der Philosophie eine linguistische Wende vollzogen hat, hat es auch eine kulturelle Wende gegeben. Cassirer gilt mit seinem dreibändigen großen Werk *Philosophie der symbolischen Formen* als einer der Vorläufer der Kulturphilosophie. Er und viele nachfolgende Philosophen haben aus verschiedener Perspektive über die Kultur geforscht. Doch sind die meisten Forschungen aufgrund der westlichen philosophischen Tradition geführt worden. Wenn eine Perspektive außerhalb der westlichen Tradition berücksichtigt werden kann, wird die Kultur dialektischer und allseitiger betrachtet. Die chinesische Philosophie kann eine solche Perspektive außerhalb der westlichen Tradition bieten. „the confrontation between China and the West is one of the great contemporary issues ... Comparing European and Chinese thought with each other means diversifying and cross-fertilizing sources of illumination“.¹ Die vorgelegte Dissertation stellt eben einen Vergleich zwischen zwei Arten der Herangehensweise an die Kultur jeweils aus der westlichen Tradition und aus der chinesischen Tradition an.

Die erstere Herangehensweise an die Kultur stellt die von Cassirer dar. Cassirer hat durch seine ausführliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Kulturformen nicht nur die kulturellen Phänomene selbst erklärt, sondern auch das Wesen der Menschheit aus einer neuen kulturellen Perspektive gezeigt, und zwar die Menschheit als symbolfähige. In diesem Sinne hat Cassirer der Kultur eine sehr positive Bedeutung zugesrieben. Der Mensch existiert in der Kultur und erhält sein Wesen nur durch die Kultur. Ist diese Meinung zur Kultur die einzige denkbare oder realisierte Herangehensweise an die Kultur? Welchen Charakter hat diese Herangehensweise an die Kultur? Um diese Analyse der Kultur besser zu verstehen, ist ein Vergleich mit einer unterschiedlichen Herangehensweise wünschenswert, besonders mit einer ganz entgegengesetzten Weise. Denn von einer äußerer fremden Perspektive aus lässt sich das Selbst klarer erkennen. Doch müssen wir dabei eine echt fremde Perspektive garantieren, wie der französischen Sinologe François Jullien geschrieben hat: „a truly alternative philosophy ... an other that is sufficiently other to

¹ François Jullien/Thierry Zarcone (2003). China as Philosophical Tool. François Jullien in conversation with Thierry Zarcone. *Diogenes* 50 (4). S. 15.

allow you to look at yourself from the outside, to stand apart“.¹ Für die Theorie Cassirers als eines Europäers würde es unbedingt ein richtiges „counterpart to Greece“ oder „non-Europe“ sein. „The true ‘counterpart to Greece’ is only to be found ... in China.“² „What makes China special in relation to Europe is its utterly exterior quality, in language and history, but in a context of thought as fully developed as in Europe.“³

In der chinesischen philosophischen Tradition gilt die Lehre von dem altertümlichen Philosophen Laozi als eine typisch entgegengesetzte Einstellung zur Kultur im Vergleich zur Einstellung von Cassirer. Durch einen Vergleich zwischen beiden werden sowohl Cassirers Lehre als auch Laozis Lehre klarer interpretiert. Und entsprechend wird auch die Kultur besser erklärt.

Obwohl Cassirer und Laozi in ganz unterschiedlichem Zeitalter lebten, und zwar der erstere in der modernen Zeit und der letztere im Altertum, standen sie vor einem gleichen Problem, nämlich der Kritik an der Kultur. Sie lebten beide in einer solchen Zeit, in der der Mensch es in Angriff nahm, über die Kultur und das Verhältnis zwischen Menschen und Kultur zu reflektieren. Doch haben sie über die Kultur ganz unterschiedliche Schlussfolgerungen gezogen. Wie sind sie daran gekommen? Welche Momente haben entscheidend dazu beigetragen, die unterschiedlichen Schlussfolgerungen zu ziehen? Wenn diese Momente durch Analyse aufgezeigt werden, können nicht nur die Kulturtheorie von Cassirer, sondern auch der Kulturgedanke von Laozi besser verstanden werden. Außerdem kann auch die Kultur selbst dadurch von einer breiteren Perspektive aus betrachtet werden.

Das entscheidende Moment stellt die unterschiedliche Stellungnahme zum Begriff „Nichts“ dar, welches in der folgenden Analyse erläutert wird. Cassirer beobachtet die Kultur aus einer positiven Perspektive, wobei der Begriff „Nichts“ keinen Spielraum hat und sich die Negativität des Nichts darbietet. Im Vergleich dazu beobachtet Laozi die Kultur aus einer negativen Perspektive, wobei der Begriff „Nichts“ eine große Rolle spielt und sich die Positivität des Nichts darbietet. Doch gilt

¹ François Jullien/Thierry Zarcone (2003). *China as Philosophical Tool*. François Jullien in conversation with Thierry Zarcone. *Diogenes* 50 (4). S. 16.

² Ebd., S. 16.

³ Ebd., S. 16.

dieser Unterschied tatsächlich als die zwei Bedingungen von demselben Problem, nämlich der Lebendigkeit der Kultur. Wenn wir in der Praxis diese zwei Perspektiven von Cassirer und Laozi kombinieren, können wir besser realisieren, die Lebendigkeit der Kultur zu bewahren und die Entwicklung der Kultur zu fördern.

Übrigens ist einiges über die zitierte Literatur anzugeben. Manche zitierte Texte sind auf Englisch im Original, die auch im Zitat dieser Dissertation auf Englisch bleiben, um den originalen Kontext darzubieten.

Kapitel 1: Die Bestimmung des Begriffs „Nichts“ und seine Stellung in der Philosophie von Cassirer und Laozi

1.1 Cassirers philosophiegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Begriff „Nichts“

Der Begriff „Nichts“ ist sehr früh in der westlichen Philosophiegeschichte entstanden. Er ist geprägt worden, um auf bestimmte philosophische Probleme, Paradoxa oder Dilemmas zu antworten oder sie zu lösen. Seitdem hat sich seine Definition und Funktion in den jeweiligen Philosophien gewandelt, je nachdem sich die verschiedenen philosophischen Gedankensysteme voneinander unterscheiden.

Wie wir aus Cassirers Werken erfahren können, zieht er es vor, seine Gedanken aufgrund einer philosophiegeschichtlichen Darstellung zu entwickeln. So stützt sich seine Bestimmung des Nichts auch auf eine Berücksichtigung des Nichts in der Philosophiegeschichte. Eben da, wo er in der Darstellung des Nichts in der Geschichte die unlösabaren Konflikte und die unausweichlichen Dilemmas entdeckt, kann er einen neuen Ausweg suchen und seine eigene Gedanken entwickeln. Deshalb ist es nötig, diese philosophiegeschichtlichen Inhalte nachzuprüfen und zusammenzufassen, bevor sich eine Schlußfolgerung über Cassirers Bestimmung des Begriffs ziehen läßt.

In der Geschichte der westlichen Philosophie entfaltet sich der Begriff „Nichts“ als drei Schichten von Bedeutung, an denen Cassirer ein besonderes Interesse hat.

1.1.1 Das Nichts als das Nichtsein

In seinen Werken hat Cassirer mehrmals die wichtige Stellung der eleatischen Philosophie betont. Diese Wichtigkeit ist dem Verdienst zu verdanken, daß sie das erste Mal mit dem Mittel der analytischen Logik auf das Problem der Wahrheit eingegangen ist und im Anschluß daran den Begriff „Sein“ als den einzigen Weg zur Wahrheit aufgestellt hat. Der Begriff „Nichtsein“ ist im Sinne des Gegensatz zum Sein formuliert worden.

Das Sein hat keine anderen Eigenschaften als das Seiende selbst, das heißt, es ist wahr nur in dem Sinne, daß es ist, egal ob es mehr oder weniger, größer oder kleiner ist. „Aber weder die Wahrheit noch das Sein läßt

eine Mannigfaltigkeit, läßt einen Pluralbegriff zu. Ihnen gegenüber muß die Frage, was oder wieviel sie sind, verstummen; ihnen gegenüber gilt nur die Frage, ob sie sind.^{“1} Deshalb stellt sich der Unterschied zwischen dem Sein und dem Nichtsein nur im Sinne dar, daß das eine ist und das andere nicht ist. Entweder ist das Ganze der Wahrheit oder ist nichts von der Wahrheit. Dazwischen gibt es keine mittlere Stufe als Vermittlung zwischen den beiden Begriffen „Sein“ und „Nichtsein“. Deswegen gelten den Eleaten die sinnlichen Phänomene nicht so wie in der ionischen Philosophie oder in Heraklits und in der Pythagoreischen Philosophie als das Substrat der Wahrheit, sondern verfallen wegen ihrer Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit dem Gebiet des Nichtseins. Der Logos entscheidet sich für das Sein und gleichzeitig schließt er die Bewegung aus.

„Das schneidend scharfe Messer der eleatischen Dialektik zerschneidet das Phänomen der Bewegung, in den bekannten Zenonischen Beweisen gegen die Möglichkeit der Bewegung, in unendlich viele Einzelphasen, in denen nicht mehr die Form der Bewegung, sondern nur die genau entgegengesetzte Form, der Zustand der Ruhe, aufgefunden werden kann. Der fliegende Pfeil ruht – denn er ist in jedem einzelnen Moment nur in einem einzigen Raumpunkt.“^{“2}

Daraus ist zu ersehen, daß für die Eleaten das Phänomen der Bewegung dem Bereich des Nichtseins verfällt. Warum sich eine solche, der allgemeinen Wahrnehmung widersprechende Schlußfolgerung ausformt, das liegt laut Cassirer daran, daß einerseits Sein und Denken für die Eleaten ganz übereinstimmend sind. Sie gehen von der „Identität von Denken und Gegenstand ... [bzw.] zwischen Denken und Gedachtem“^{“3} aus. Anderseits gehört die Logik der Eleaten der Identitätslogik und dem Monismus an. Zu den denkbaren Begriffen zählen nur Einheit, Gleichförmigkeit und Unbeweglichkeit, nicht aber Vielheit, Verschiedenheit und

¹ Ernst Cassirer (1925): Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 349.

² Ernst Cassirer (1932): Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 18. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 93.

³ Ernst Cassirer (1925): Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 352.

Beweglichkeit. Deshalb gibt es für die Logik der Bewegung oder das Werden keinen Platz. Das Denken in der eleatischen Lehre ist unbeweglich, ohne Entstehen und Vergehen. Alles, was sich beweglich und veränderlich darstellt, lässt sich nicht denken und begreifen. Oder mit einer anderen Formulierung: alles das, was gedacht und begriffen worden ist, ist unbeweglich und beharrend. Entsprechend gilt das Sein auch als unbeweglich und beharrend. Alles Bewegliche und Unbegreifliche dagegen verfällt dem Nichtsein.

Deshalb gilt hier das Nichtsein nicht als ein Begriff im strengen Sinne, sondern nur als ein Name für die undenkbaren und unbegreiflichen Inhalte. Die Negativität des Nichts lässt sich so zur Darstellung bringen und sie nimmt einen besonders wichtigen Platz im gesamten Verständnis vom Nichts in der westlichen Philosophie ein, die daran gewöhnt ist, dem Verstand oder der Vernunft zu vertrauen und das Unbegreifliche beiseite zu lassen. Aber die Philosophen haben den Versuch nie aufgegeben, die Phänomene im Bereich des Nichtseins zu begreifen. Je vollkommener sich die Theorie entwickelt, desto mehr Phänomene sind aus dem Nichtsein zu retten. Cassirer bemüht sich auch darum und hat durch sein Eingehen auf die mythischen Phänomene dazu beigetragen. Er behauptet, daß der Mythos seit lange von den Philosophen als Schein dem Wesen gegenübergestellt wird, besonders von jenen philosophischen Schulen, die den Schwerpunkt auf das Sein legen, z. B. dem philosophischen Idealismus: „In dem Augenblick, in dem dieser Idealismus zu seinem eigenen Begriff gelangt, in dem ihm der Gedanke des Seins als sein Grund- und Urproblem bewußt wird, fällt die Welt des Mythos dem Gebiet des Nichtseins anheim.“¹ Was Cassirer anstrebt, ist es, das Wesen des Mythos aus der Perspektive der symbolischen Formen aufzuzeigen und damit den Mythos vor dem Gebiet des Nichtseins zu bewahren.

1.1.2 Das Nichts als das Leere

Der Begriff des Leeren wird erstmals von der Atomistik aufgestellt, um die Bewegung aus der Herrschaft des eleatischen negativen Begriffs „Nichtsein“ zu retten. Laut Cassirer ist die Schule der Atomistik zu einer

¹ Ernst Cassirer (1924): Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. IX.

Versöhnung mit den Eleaten gelangt, indem sie die analytische Logik der Eleaten zur synthetischen Logik entwickelt hat. Die Erscheinungen bekommen die Wesenheit des Seins dadurch, daß sie auf eine ursprüngliche Ebene des Grundes zurückführen. In dieser Weise läßt sich der unlösbare Konflikt zwischen Sein und Nichtsein bei den Eleaten durch die Einfügung einer anderen Ebene bei der Atomistik versöhnen. In der Ebene des Elementes als des Grundes besteht das Sein, während in der Ebene der Erscheinung das Nichtsein wirkt.

Die Erscheinungen gelten der Atomistik als eine Mischung von Sein und Nichtsein. Denn sie gesteht dem Denken nicht nur das Sein des Atoms zu, sondern auch die Bewegung des Atoms. Alle Bewegungen setzen die Bedingung voraus, daß es einen leeren Raum gibt. „Leukipp aber glaubte Begriffe zu besitzen, die, mit der Wahrnehmung im Einklang, die Veränderung und Bewegung nicht aufheben. Indem er nun dies den Phänomenen zugestand, den Verfechtern der Einheitslehre aber einräumte, daß es keine Bewegung ohne ein Leeres geben könne und daß das Leere ein Nichtseiendes sei; so kam er zu dem Schluß, daß dieses Nichtseiende nicht minder als das Seiende angenommen werden müßte. Um das Phänomen der Bewegung zu konstituieren und um es begreiflich zu machen, dazu bedarf es nicht minder des Leeren als des Vollen, nicht minder des Körpers als des reinen Raumes, nicht minder des Seins als des Nichtseins.“¹

Hier ergibt sich eine Veränderung in der Bedeutung des Nichts. Statt als ein negativer Name für etwas Unwesentliches und Unbegreifliches gilt es jetzt als ein positiver Begriff, der als eine notwendige Voraussetzung zur Darstellung der Bewegung dient. „Das Volle und das Leere, das materielle Atom und der immateriellen Raum sind gleich notwendige Voraussetzungen, gleich unerlässliche und unentbehrliche Bedingungen dieses Grundphänomens. Spricht man daher alldem, was als Faktor in die »Natur« der Bewegung eingeht, ein »Sein« zu, so können wir dieses Sein weder dem einen noch dem andern versagen. Jetzt gilt demnach im strengen Sinne der paradoxe Satz Demokrits, daß das »Nichts« ein

¹ Ernst Cassirer (1932): Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 18. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 94.

ebenso vollgültiges Sein wie das »Ichts« besitze.“¹

Cassirer unterscheidet zwei Arten bzw. Dimensionen von Begriffen und sieht den Begriff des Leeren einer davon zugehörig an. „So erhalten wir zwei gesonderte Gebiete und gleichsam zwei verschiedene Dimensionen des Begriffs: Den Begriffen, die ein Dasein bezeichnen, stehen die Begriffe entgegen, die lediglich eine mögliche Form der Verknüpfung zum Ausdruck bringen.“² Laut Cassirer bezeichnet der Begriff des Leeren zwar kein sinnliches Dasein, gilt aber als ein notwendiger Relationsbegriff. „Der leere Raum ist für die Phänomene notwendig, wenngleich er nicht die gleiche sinnliche Form des Daseins wie die konkreten Einzelerscheinungen besitzt. Im Begreifen des Wirklichen kommt diesem sinnlichen »Nichts« dieselbe Stelle und dieselbe unverbrüchliche Gültigkeit wie dem »Etwas« zu ... Der geometrische Raum dient hierbei als Beispiel und Typus der reinen Relationsbegriffe überhaupt.“³

Erst durch die Aufstellung des Begriffs des Leeren als Beispiel der Relationsbegriffe wird die empirische Wirklichkeit gedanklich ergriffen und erhält die Physik ihre wissenschaftliche Legitimität gegenüber der metaphysischen Erklärung und der sinnlichen Wahrnehmung. Nach Cassirers Worten ist „die gedankliche Beherrschung der empirischen Wirklichkeit selbst ... ohne diesen Begriff nicht zu erreichen Das Sein, das dem wissenschaftlichen Prinzip im Unterschied von irgendwelcher konkreter Gegebenheit eignet, gelangt hier geschichtlich zum ersten Male zu klarer Absonderung. Der physikalische Begriff grenzt sich in einer doppelten Entgegensetzung: sowohl gegenüber der metaphysischen Spekulation wie gegenüber der unmethodischen sinnlichen Wahrnehmung seine Sphäre ab.“⁴

Hier ist zu ersehen, Welch eine positive Bedeutung des Begriffs „Nichts“ im Sinne des Leeren für die physikalische Darstellung der Bewegung, nämlich für das wissenschaftliche Verstehen von der empiri-

¹ Ernst Cassirer (1925): Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 383.

² Ernst Cassirer (1910): Substanzbegriff und Funktionsbegriff. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 6. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 178-179.

³ Ebd., S. 181.

⁴ Ebd., S. 180-181.

rischen Wirklichkeit, hat. Aber die Positivität des Nichts beschränkt sich noch auf den Bereich der wissenschaftlichen Physik und erweitert sich noch nicht bis in den rein logischen und philosophischen Bereich. Deren positive Wirkung im rein logischen und philosophischen Sinne läßt sich durch die Kategorie „Negation“ zeigen, welche im folgenden Teil dargelegt wird.

1.1.3 Das Nichts als die Negation

Die erste Forderung nach einer logischen Position des Nichts geht auf die platonische Ideenlehre zurück. Die Ideenlehre setzt voraus, daß die Ideen als in sich geschlossene Einheiten gelten und sich gleichzeitig aufeinander beziehen. Nicht nur die Ideen als das Einzelsein, sondern vielmehr die Relationen zwischen ihnen sollen dargelegt werden. Wie sich bei der Atomistik die Relationen zwischen den Atomen durch die Bewegung des Atoms im leeren Raum realisieren, benötigt Platos Ideenlehre eine Bewegung der Ideen. Aber die Bewegung muß hier von einer räumlichen Ortsveränderung entkleidet werden, auch bezeichnet sie keine zeitliche Veränderung. Für Plato stellt die Bewegung nur ein ideelles Verhältnis dar. Und sie spricht in einem ideellen Sinne eigentlich ein „Anders-Werden“ aus. Cassirer versteht, daß „... der Begriff der Bewegung für Plato nicht nur keinen räumlichen Nebensinn einschließt ..., sondern daß ihm auch keinerlei empirisch-zeitliche Bestimmung anhaftet. Das »Anders-Werden«, das im Begriff der Bewegung ausgesagt zu werden scheint, geht nicht auf ein Entstehen oder Vergehen in der Zeit, sondern es bezeichnet selbst ein rein ideelles Verhältnis – es drückt eine Andersartigkeit der Beziehung aus, die durch den Wechsel des Bezugspunktes ermöglicht und gefordert wird.“¹

Deshalb bedient sich Plato des Begriffs des Anders-Werdens, um das ideelle Verhältnis der Ideen zu beschreiben. Und das Anders-Werden realisiert sich durch das Prinzip der Negation. Jedes Sosein schließt ein Anderssein in sich ein. Jede Determination ist gleichzeitig eine Negation. „Was ein bestimmter Begriff ist und bedeutet – das läßt sich im Grunde immer nur dadurch erfassen, daß er von anderen unterschieden wird. Sei-

¹ Ernst Cassirer (1925): Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 454.

ne logische Determination ist zugleich Negation: Jedes Prädikat, das ihm zugesprochen wird, bedeutet zugleich, daß ihm ein anderes, diesem entgegengesetztes, abgesprochen wird. Und nur durch diese wechselseitige Bejahung und Verneinung, durch dieses Ineinandergreifen von Sein und Nichtsein im Urteil wird einem Begriff gleichsam seine Stelle im logischen Gesamtraum bestimmt.“¹

Deshalb stehen das Sosein und das Anderssein, die Determination und die Negation nicht im Widerspruch zueinander, sondern in einer Einheit. Damit erhält das Verhältnis zwischen der Einheit und der Verschiedenheit bei Plato eine andere Dimension als bei den Eleaten. Sie sind nicht mehr unversöhnliche Gegensätze, sondern beziehen sich auf einander und bestimmen einander. Die analytisch identische Einheit bei den Eleaten wird von der synthetischen Einheit bei Plato ersetzt. Laut Cassirer stellt dies eine Entwicklung von der Identitätslogik zur synthetischen Logik dar. „Die analytische Logik der reinen Identität hat sich damit zu einer synthetischen Logik erweitert, in deren Mittelpunkt die Frage nach der möglichen Verbindung, der Relation und Korrelation des Verschiedenen steht. Diese »Verbindung« wird für Platon jetzt geradezu zum Ausdruck des Logischen selbst, und sie bedeutet gewissermaßen seine Geburtsstätte.“²

Das Prinzip der Negation nimmt auch einen wichtigen Platz in der Logik Hegels ein. Er bestimmt das reine Sein durch das reine Nicht-Etwas, das reine Nichts. „Die einzige positive Bestimmung, die von ihm [dem Sein - H. L.] zu gewinnen war, lag in dieser durchgängigen und totalen Negation. In diesem seinem Grundcharakter des »Nicht-Etwas« aber fällt das reine Sein mit dem reinen Nichts zusammen. Beide Begriffe, das Sein und das Nichts, sind nicht getrennte Momente, deren eines vor dem anderen bestünde und in das andere »überginge«: sondern sie stellen nur zwei korrelative Ausdrücke desselben logischen Grundbestandes dar. Der Anfang als solcher ist nach der Seite seiner Bestimmbarkeit durch den Begriff des Seins, nach der Seite seiner Bestimmtheit durch den Begriff des Nichts zu bezeichnen. Seine logische Bestimmung – die

¹ Ernst Cassirer (1925): Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 454.

² Ernst Cassirer (1938): Zur Logik des Symbolbegriffs. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 22. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 115-116.

einige, die wir bisher von ihm kennen und kennen dürfen – liegt in seiner qualitativen Noch-nicht-Bestimmtheit.“¹

Hier ist zu ersehen, daß Hegel noch einen Schritt weiter als Plato gegangen ist. Die Negation dient ihm nicht nur - wie bei Plato - der Beschreibung der von der Zeit unabhängigen Verbindung, sondern auch der Beschreibung eines zeitlichen Werdens. Laut Cassirer versteht Hegel das Nicht-Etwas in einem Sinne von Noch-nicht-Etwas und setzt deshalb das Werden voraus. Nur im Prozeß des Werdens läßt sich die Einheit von Sein und Nichtsein verstehen. „Ohne den Begriff des Werdens schon als Kriterium und Maßstab anzuwenden, ließe sich der Widerspruch im Sein, ließe sich sein Zusammenfallen mit dem Nichts niemals aufzeigen. Nicht weil es ein Sein und in diesem das Nichts gibt, besteht ein Werden – sondern weil der Gedanke des Werdens, als unabweislich notwendiger, feststeht, kann das Sein nur korrelativ zum Nichts, das Nichts nur korrelativ zum Sein gesetzt werden. Das Sein wird von Hegel nur als Nichts begriffen, indem er es als noch Nichts deutet: nämlich als noch nicht die konkretere Bestimmung, zu der es im Werden übergehen soll.“² Dennoch wird hier die Notwendigkeit des Begriffs der Negation verringert. Nicht so wie bei der Beschreibung der physikalischen Bewegung, wo das Leere als notwendige Voraussetzung der Bewegung gilt, wird hier umgekehrt das Werden als die notwendige Voraussetzung der Negation verstanden.

Zusammenfassend gesagt entfaltet sich die Kategorie der Negation in zwei Bedeutungen: als Nicht-Etwas und als Noch-nicht-Etwas. Entsprechend werden jeweils das Anderssein des Soseins und das mögliche Sein des Soseins dargestellt. Beide sind von positiver Bedeutung für eine Lehre, die besonders die Verbindung, die Relation und das Verhältnis oder das Werden betont.

1.2 Die Stellung des Begriffs „Nichts“ in der Philosophie Cassirers

Aus dem oben Ausgeführten ist zu erschließen, daß nach dem Verständnis Cassirers der Begriff des „Nichts“ in der Philosophiegeschichte durch

¹ Ernst Cassirer (1919): Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band: Die nachkantischen Systeme. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 4. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 319-320.

² Ebd., S. 352.

sein Verhältnis mit dem Sein und mit dem Werden bestimmt worden ist. Im Gegensatz zum Sein zeigt das Nichts seine Negativität, während es im Verhältnis mit dem Werden seine Positivität beweist. Im metaphysischen Sinne verbinden sich das Sein und das Werden eben durch die Vermittlung des Nichts miteinander zu einer Einheit ohne Widerspruch, so wie es Plato mit dem Satz vom „Werden zu Sein“ ausspricht. Denn aus dem metaphysischen Blickpunkt werden das Sein als die gegebene Substanz und das Werden als der - durch die Negation - realisierte Übergang vom Sein zum Anderssein angesehen. Das Sein und das Werden bedingen einander durch die Negation. Das Sein läßt sich selber nicht erkennen, sondern nur durch das Werden zum Anderssein, durch die Negation vom Anderssein her bestimmen. Anderseits kann das Prozeß des Werdens auch nicht erkannt werden, ohne sich auf einen festen Punkt des Seins zu stützen.

Der Begriff „Nichts“ gilt als ein notwendiges Band, sobald man die sinnlich erfahrene Welt im metaphysischen Sinne zu begreifen pflegt. Einerseits weist man dem Nichts wegen seiner mystischen Abstraktheit eine ganz negative Bedeutung zu, anderseits ist man gezwungen, mittels seiner Verbindungskraft die Ganzheit der Welt zu begründen. Dadurch kommt es zu einem unlösbaren Dilemma, dessen Ausweg in der Philosophiegeschichte im Versuch unternommen wird, einen Begriff der Vollkommenheit Gottes einzuführen. Die Vollkommenheit Gottes liegt darin, daß er die Existenz des Nichts ausschließt. Nicht so wie die normalen Dinge, die nur durch die Negation von anderen Dingen bestimmt werden und deshalb gleichzeitig ihre Unvollkommenheit zeigen, braucht Gott nichts Anderes, um sich zu bestimmen. Und die Mängelhaftigkeit wegen des Nichts nimmt keinen Platz mehr im Begriff Gottes ein. „Gott wird innerhalb der Metaphysik als das allerrealste Wesen, d.h. als dasjenige gedacht, das alle reinen Positionen und Vollkommenheiten in sich vereint, während es alle Negationen und Mängel von sich ausschließt. In ihm ist lediglich das absolute Sein ohne alles Nichtsein gesetzt ... Der Satz »omnis determinatio est negatio« bezeichnet scharf den Charakter und die Weise jener Bestimmung, die hier, im Gebiet des empirisch-endlichen Daseins, allein möglich ist ... In Gott hingegen denken wir keine Einzelbestimmtheit mehr im Unterschiede von anderen, sondern in ihm denken wir das vollendete Ideal der durchgängigen

Bestimmung selbst.“¹ Aber solch ein religiöser Ausweg ist für eine erkenntnistheoretische Lösung nicht hinlänglich.

Cassirer stützt sich auf die kantische Lehre und sucht die Lösung dieses Dilemmas durch den Übergang vom metaphysischen Blickpunkt zum kritisch transzendentalen Blickpunkt. „Statt vom Gegenstand als dem Bekannten und Gegebenen auszugehen, müsse vielmehr mit dem Gesetz der Erkenntnis als dem allein wahrhaft Zugänglichen und als dem primär Gesicherten begonnen werden; statt die allgemeinsten Eigenarten des Seins im Sinne der ontologischen Metaphysik zu bestimmen, müsse durch eine Analyse des Verstandes die Grundform des Urteils als der Bedingung, unter welcher Objektivität allein setzbar ist, ermittelt und in allen ihren mannigfachen Verzweigungen bestimmt werden.“² Im erkenntnikritischen Sinne realisiert sich die Ganzheit der empirischen Welt durch ein anderes Verbindungsband als das Band der Negation. Und deshalb nimmt der Begriff „Nichts“ auch eine andere Stellung in seiner Philosophie ein als in den metaphysischen Gedankensystemen. Dies wird im Folgenden belegt.

1.2.1 Negation und Pluralität

Cassirers Aufgeben des metaphysischen Blickpunktes zeigt sich grundsätzlich in der Verwandlung der Seinfrage zur Sinnfrage. Die Ganzheit des Seins verwandelt sich entsprechend in die Totalität des Sinnes. Mit dieser Verwandlung wird auch die Negation als das notwendige Verbindungsband zur Ganzheit des Seins durch die Pluralität als die Verbindungsweise zur Totalität des Sinnes ersetzt. Der eigentümliche Begriff Cassirers von der „symbolischen Prägnanz“ dient diesem Übergang vom Sein zum Sinn, während seine Formlehre der Totalität des Sinnes dient. Beide Gedanken stellen die philosophischen Kernideen Cassirers dar.

1.2.1.1 Die Symbolische Prägnanz

Im metaphysischen Sinne lässt sich das Sein als etwas vor dem Sinn

¹ Ernst Cassirer (1918): Kants Leben und Lehre. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 8. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 204.

² Ernst Cassirer (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 7.

Gegebenes und Vorhandenes verstehen und der Sinn wird dem Sein nachträglich hinzugefügt. Dies führt zu einer Trennung von Sein und Sinn und das Sein bekommt auch als das Erste den Primat vor dem Sinn. Aber im Verständnis Cassirers ist es eben umgekehrt. Der Sinn wird nicht nachträglich vom außen dem Sein hinzugefügt, sondern als dem Sein als solchem eingeboren betrachtet. Die Einheit von Sinn und Sein besteht von vornherein. Wenn wir unbedingt im rein logischen Sinne beide als zwei Glieder gegenüberstellen, dann hat der Sinn den Vorrang vor dem Sein, d.h. der Sinn als die vorausgesetzte Bedingung bestimmt das Sein.

Die Einheit von Sinn und Sein lässt sich in beiden Dimensionen von Begriffen beweisen. Cassirer unterscheidet, wie bereits erwähnt, zwei Gebiete von Begriffen. „So erhalten wir zwei gesonderte Gebiete und gleichsam zwei verschiedene Dimensionen des Begriffs: Den Begriffen, die ein Dasein bezeichnen, stehen die Begriffe entgegen, die lediglich eine mögliche Form der Verknüpfung zum Ausdruck bringen.“¹

Für das rein imaginäre Sein ist die Einheit von Sinn und Sein offensichtlich, weil das Sein hier eben einen Ausdruck einer Verknüpfung bedeutet. Das rein mathematische Sein der Zahl gewährt ein Beweisbeispiel dafür. Die Zahl stellt kein gegebenes Merkmal der Dinge dar, sondern einen ideal vorgestellter Beziehungsgrundbegriff. Ihr Sein liegt eben in ihrem Sinn. „Denn auch die natürlichen Zahlen können wir nicht als etwas vor der Relation Vorhandenes und ihr Vorausgehendes denken. Ihr Sein geht in ihrer logischen Bedeutung auf; und diese Bedeutung kommt nicht dem einzelnen Zahl-Individuum als solchem zu, sondern lässt sich nur durch die Stelle bezeichnen, die dieses im Gesamtsystem einnimmt.“²

Nicht nur das imaginäre Sein wie die mathematische Zahl, sondern auch das erfahrene Sein folgt derselben Regel. Cassirer beruft sich auf psychologische Forschungsergebnisse, um zu zeigen, daß keine sinnliche Wahrnehmung nur als einzelne empfindliche Materien gelten kann, z.B. als Sehensstoffe oder Hörensstoffe, sondern daß sie als ein Komplex von Sinneseindrücken zu gelten hat. Die Wahrnehmung eines Dinges schließt

¹ Ernst Cassirer (1910): Substanzbegriff und Funktionsbegriff. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 6. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 178f.

² Ernst Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. In: Klaus Christian Kohnke/John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1999): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 75.

schon eine Zusammenfassung von Sinneseindrücken in sich ein, deren Regel von der Art der Sinngebung abhängig ist. „Die Wahrnehmung bildet ein relativ undifferenziertes Ganze, aus dem sich die einzelnen Sinnesgebiete noch nicht in wirklicher Schärfe herausgesondert und abgehoben haben. Die moderne Entwicklungspsychologie hat diesen Sachverhalt an einer Fülle von Beispielen aus dem Gebiet der Tierpsychologie, der Kindespsychologie, der »Psychologie der Naturvölker« aufgewiesen. In all diesen Wahrnehmungswelten zeigen die Sphären der Gesichts- und Gehörempfindungen, der Geruchs- und Geschmacksempfindungen ein weit innigeres Ineinander, eine ganz andere Verwobenheit, als dies in unserer »theoretischen«, auf die klare Heraushebung der »Qualitäten« der Dinge gerichteten Wahrnehmung der Fall ist.“¹ Deshalb lässt sich unter dem Sein nicht mehr in einem metaphysischen Sinne die Substanz mit ihren Merkmalen verstehen, sondern in einem erkenntniskritischen Sinne existiert das Sein nur in dem Sinne, daß es auf ein bestimmtes Gefüge von Bedeutungen reduziert zu denken ist.

Das Reduzieren des Seins auf den Sinn kann auch mit einer anderen Formulierung Cassirers ausgedrückt werden: durch die Verwandlung der Dingwahrnehmung zur Ausdruckswahrnehmung. Die empirische Welt wird nicht mehr als die Welt der Dinge mit den Merkmalen wahrgenommen, sondern als Ausdrücke des Bedeutungsgefüges wahrgenommen. Dabei kommt Cassirers Begriff der „symbolischen Prägnanz“ zustande, dessen Kernbestimmung in der Einheit von Sein und Sinn in der Wahrnehmung liegt.

„Unter »symbolischer Prägnanz« soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als »sinnliches« Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen »Sinn« in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Hier handelt es sich nicht um bloß »perzeptive« Gegebenheiten, denen später irgendwelche »apperzeptive« Akte aufgepflanzt wären, durch die sie gedeutet, beurteilt und umgebildet würden. Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die Kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger »Artikulation« gewinnt — die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 39.

angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben »im« Sinn. Sie wird nicht erst nachträglich in diese Sphäre aufgenommen, sondern sie erscheint gewissermaßen als in sie hineingeboren. Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinnganzes, soll der Ausdruck der »Prägnanz« bezeichnen.“¹

1.2.1.2 Die Pluralität der Formen

Damit ist an der Stelle der Geschlossenheit des Seins das offene System des Sinns getreten. Wenn das Sein im metaphysischen Sinne als das absolut starre Element angesehen wird, dann wird die Sinnfügung, das Sinngefüge, d.h. die Form als der relativ anhaltende Ruhepunkt verstanden. Deshalb wirkt die Verbindung zwischen den verschiedenen Formen ganz anders als die Verbindung zwischen dem verschiedenen Seienden. Wenn die letztere Verbindung durch die Funktion der Negation realisiert wird, dann läßt sich die erstere durch die Regel der Pluralität verwirklichen. Das Sosein impliziert die Negation des Anderseins. Aber die eine Form schließt nicht die anderen Formen aus, sondern die Formen bauen aufeinander auf. Eine Erweiterung der Formen verwirklicht sich dadurch, daß eine neue Verweisung sichtbar gemacht wird, während die bereits hergestellten Relationen nicht getilgt werden und noch weiter wirken. Diese Kompatibilität verdankt sich einerseits dem offenen Charakter der Form und andererseits einer synthetischen Logik, die durch den Wechsel der Perspektive verschiedene Ebenen und Dimensionen der Bedeutung schafft.

Der offene Charakter der Form spiegelt sich in der Modifizierbarkeit der Form und der Erweiterungsmöglichkeit der Form. Die Form gilt nicht als eine starre, die weitere Entwicklung ausschließende Gewesenheit, sondern sie schließt schon das Potential der weiteren Entwicklung in sich. „Die Form erweist sich hier nicht als solcher Hemmschuh, sondern als ein stets bereites Organ – und zwar als ein Organ, dessen Wert darauf beruht,

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 231.

daß es im höchsten Maße modifizierbar und gestaltbar ist.“¹ Wie die Modifizierbarkeit sich realisiert, dies läßt sich durch Cassirers Hinweis auf die Sprache und die Mathematik als Beispielen belegen.

In der Sprache gelten die schon vorhandenen sprachlichen Formen wieder als der stoffliche Grund für die Erschaffung neuer sprachlicher Formen. Andererseits können die vorhandenen sprachlichen Formen nur in dieser ewigen Erneuerung der Form weiter leben. Ihre Wirksamkeit behauptet sich nur in ihrer Tendenz, sich zu erneuern. Deshalb stellt die Erneuerung die Möglichkeit und gleichzeitig die Notwendigkeit ihrer Entwicklung dar. „Die bildende Kraft der Sprache gleicht nicht einem Strome, der an die vorhandenen und gegebenen Sprachformen wie an einen festen Wall anprallt und sich an ihm bricht – sondern sie durchflutet beständig diese Formen selbst und erhält sie innerlich-beweglich.“² Daraus folgt die Kontinuität der Entwicklung. „Aber die Kontinuität der Entwicklung bekundet sich hier eben darin, daß die neue Form, zu der die Sprache sich jetzt erhebt, sich durchaus noch der alten stofflichen Mittel bedient.“³

In der Mathematik verkörpert sich die Modifizierbarkeit der Form hauptsächlich in der Erweiterung der mathematischen Begriffe und Axiome. Im Rahmen der symbolischen Formen, deren unterschiedliche Stellen im Geist sich nach der Unterscheidung von drei Schichten der geistigen Funktion richten, d.h. der „Unterscheidung der Ausdrucksfunktion, der Darstellungsfunktion und der Bedeutungsfunktion“⁴, nimmt die Mathematik als die reine Bedeutungsfunktion die höchste Stelle im Geist ein. Auch dank dieser reinen Bedeutungsfunktion läßt sich in derselben der offene Charakter der Form am vollkommensten und am reinsten zeigen. Denn sie befreit sich hier von der Beschränkung der Anschauungswelt und was hier obwaltet, ist etwas rein Relationsmäßiges. Was sich in der Anschauungswelt als etwas Krummes darstellt,

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 16.

² Ebd., S. 17.

³ Ernst Cassirer (1927): Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 263.

⁴ Ebd., S. 262.

kann sich mit dem verknüpfen, was sich als Gerades darstellt, ohne einander zu negieren. Denn das Krumme und das Gerade gelten nicht als gegebene Gegenstände oder als einander gegensätzliches Sein, sondern als durch die Relationen bestimmte relative Begriffe. Der mathematische Gegenstand wird rein durch die Relationen bestimmt, nicht umgekehrt. „Denn dieser Begriff verlangt, daß man sich ganz auf den Boden der reinen Relationslogik stellt, daß man also die mathematischen »Gegenstände« durch ihre Relationen, nicht umgekehrt diese durch jene, definiert sein lässt. Was ein Gegenstand »ist«, das wird bestimmt durch die Relationen, in denen er steht und die er erfüllt.“¹ Deshalb bedeutet die Aufstellung eines neuen Begriffs nichts anders als das Herstellen einer neuen Verbindung, während die bereits hergestellten Relationen nicht der Ungültigkeit anheimfallen. Die Axiome, die von Cassirer als „Verkettung der Relationen“² definiert werden, erweitern sich in der Operation des mathematischen Denkens auch auf derselbe Weise der Pluralisierung.

Das Wesen der Entwicklung der mathematischen Erkenntnis liegt nicht darin, daß die vorhandenen Begriffe und Axiome aufgehoben werden, sondern darin, daß die Relationen unter den Bedingungen der neuen Begriffe und Axiome tiefer und präziser beschrieben werden. Deshalb gibt es keinen Konflikt zwischen der unendlichen Erweiterung der Axiome und der Allgemeingültigkeit derselben. „Auch die theoretische Form erweist sich vielmehr als einer unbeschränkten Erweiterung fähig – und dieser Verzicht auf ihre Endgültigkeit tut ihrer Allgemeingültigkeit in keiner Weise Abbruch.“³

Daraus ist zu ersehen, daß eine Pluralität der Formen sich durch eine Analyse ihrer kontinuierlichen Entwicklung in zeitlicher Folge realisiert. In einem werdenden Prozeß geht für Cassirer eine Form in eine andere Form über durch die Pluralisierung und die Erweiterung der Relationen, während für Hegel ein Sein zum anderen Sein wird durch die Negation und die Aufhebung des Selbst. Obwohl das Problem des Werdens für

¹ Ernst Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. In: Klaus Christian Kohnke/John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1999): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.56.

² Ebd., S. 47.

³ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 21.

Cassirer und für Hegel im Mittelpunkt ihres Denkens steht, bedienen sie sich jeweils unterschiedlicher logischer Mittel, um das Phänomen des Werdens zu beschreiben, d.h. Cassirer des Mittels der Pluralität und Hegel des Mittels der Negation.

Nicht nur aus dem oben genannten zeitlichen Blickpunkt, sondern auch aus dem räumlichen Blickpunkt läßt sich eine Pluralität der Formen erkennen. Wie die geometrischen Körper sich anschaulich in den drei räumlichen Dimensionen befinden, befinden sich auch die Formen in vielfältigen Dimensionen, die Cassirer mit der Kategorie der „Modalität der Formen“¹ bezeichnet. Um die Modalität der Formen zu erläutern, hat er „einen einfachen Linienzug“² als Beispiel angeführt. Den Linienzug können wir entweder als eine künstlerische Dekorationsform, oder als eine mythische Totemform, oder als eine rein naturwissenschaftliche Relationsform ansehen. Jede dieser Arten von Sinngebung gehört zu einer eigenen selbständigen Dimension und läßt sich nicht auf eine andere reduzieren. Ein Übergang zwischen ihnen kommt nicht aus ihrem immanenten Potential, sondern ist auf den Wechsel des Blickwinkels aus der subjektiven Perspektive zurückzuführen. Im objektiven Sinne kann von einer Einheit der verschiedenen symbolischen Formen keine Rede sein, nur von einer durch die Pluralität der Formen realisierten Totalität der symbolischen Formen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich die Totalität der Welt im objektiven Sinne laut Cassirer mittels der logischen Mittel der Pluralität aufbaut, sei es in einer einzelnen Dimension der Form oder in den vielfältigen Dimensionen der Formen, in einer zeitlichen oder räumlichen Anschauungsform. Wie diese Regel der Pluralität im Prozeß des Werdens zur Form funktioniert, wird im folgenden Kapitel noch eingehend erläutert.

1.2.2 Nichtsein und Urphänomen

¹ Ernst Cassirer (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 27.

² Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 228.

Obwohl die Totalität der Wirklichkeit durch die logische Pluralität erreungen worden ist, ist jedoch noch eine Frage nach der Einheit der Wirklichkeit unumgänglich. Denn in der durch die logische Negation erreichten Ganzheit ist die Einheit schon impliziert. Aber die logische Pluralität führt zu einem Auseinandergehen der Totalität und der Einheit in zwei Richtungen. Das Wort „Pluralität“ als solches bedeutet statt der Einfalt die Vielfältigkeit. Nicht nur die symbolischen Formen gehören jeweils eigenen Dimensionen an, sondern auch jede der konkret gestalteten Formen scheidet sich von den anderen, obwohl sie alle dem Bereich derselben symbolischen Form Sprache, Kunst etc. gehören. Die Entstehung der neuen Form kann auf den vorhandenen Formen als dem stofflichen Grund beruhen, aber läßt sich nicht innerlich aus denselben ableiten. Dazu ist ein Moment der neuen Schöpfung notwendig. Die Entstehung der Form stellt statt der Evolution eine Mutation dar. „... im Gebiet des geistigen Werdens herrscht nicht sowohl das Gesetz der Evolution als vielmehr das Gesetz der Mutation.“¹ Deshalb ist die Entstehung der Form unerklärbar im historisch-genetischen Sinne, sondern nur der Bestand der Form läßt sich phänomenologisch zeigen. „Sie [d.h. die vorangehende Analyse Cassirers - H. L.] fragte nicht nach der Entstehung dieser Formen, sondern nach ihrem Bestand; sie war auch dort, wo sie diesen Bestand selbst zu zerlegen, wo sie verschiedene "Schichten" in ihm zu sondern suchte, nicht von einem genetisch-historischen, sondern von einem rein phaenomenologischen Interesse beherrscht.“²

Wenn in der Welt der Formen so eine Vielfältigkeit waltet, wie läßt sich dann eine Einheit erreichen? Der Weg, auf dem Cassirer das Problem der Einheit zu lösen versucht, verläuft anders als der Weg der metaphysischen Philosophie und auch als der Weg der Lebensphilosophie.

Im metaphysischen Sinne steht der Begriff des Seins im Mittelpunkt. Wie oben erwähnt wurde, ist die Einheit des Seins durch die logische Bewegung der Negation zu erreichen. Dennoch liegt die Beschränktheit dieser metaphysischen Einheit darin, daß sie die Einheit und die Vielfältigkeit gegeneinander stellt und im Streben nach der Einheit die

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 39.

² Ebd., S. 39.

Vielfältigkeit geopfert hat. Um die Beschränkung zu bewältigen, ist der Begriff Gottes als einer Vollkommenheit der Einheit und Vielfältigkeit aufgestellt worden. Aber ein solcher Begriff enthüllt uns nichts anderes, als eine Aufschiebung des Konflikts.

Einen anderen Ausweg hat die moderne Lebensphilosophie betreten. Für sie ist eine Wendung vom Seinsbegriff zum Lebensbegriff kennzeichnend. „Die »subjektive« Wendung, die sich in ihr vollzog, führte sie mehr und mehr dazu, die Gesamtheit ihrer Probleme statt in der Einheit des Seinsbegriffs im Begriff des Lebens zu zentrieren.“¹ Die Lebensphilosophie behauptet, daß es eine unmittelbare natürliche Präsenz des Lebens gibt, bevor diese Präsenz durch die geistige Repräsentation ausgedrückt wird. Die Einheit und die Ganzheit liegen schon unmittelbar in dieser ursprünglichen Lebenspräsenz, welche dann durch die Vermittlung des Geistigen zerstört werden und verloren gehen. Deshalb muß der geistigen Repräsentationsfunktion entsagt werden, um wieder zur Einheit bzw. Ganzheit zurückzukehren. Wegen der Existenz der Einheit vor allen geistigen Funktionen läßt sich dieser Zustand nur durch das mystische Nichts bezeichnen. „Die Fülle der Bilder bezeichnet nicht, sondern verdeckt und verhüllt das Bildlos-Eine, das hinter ihnen steht und auf das sie, wengleich vergeblich, abzielen. Nur die Aufhebung aller bildlichen Bestimmtheit, nur die Rückkehr zu dem »lauteren Nichts«, wie es in der Sprache der Mystik heißt, kann uns zu dem echten Ur- und Wesensgrund zurückführen.“² Entsprechend stellt die Methode, mit der man die Wahrheit des Lebens erreichen kann, nicht die analytische Methode des Geistigen dar, sondern nur die Methode der Intuition.

Der Fortschritt des Lebensbegriffs gegenüber dem Seinsbegriff liegt für Cassirer darin, daß der Lebensbegriff als eine Einheit mit den unendlichen Möglichkeiten der Vielfältigkeit gilt. Aber seine Beschränktheit besteht darin, daß dieser Begriff seine Aktualität verliert, wenn er in einem metaphysischen Sinne verstanden wird. Wenn das Leben als ein abstrakter Begriff gegenüber dem Geist fixiert wird, dann tritt seine unbestimmte Möglichkeit mit seiner bestimmten Aktualität in einen

¹ Ernst Cassirer (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 46.

² Ebd., S. 48.

unlösaren Konflikt. Darauf folgend spaltet sich die Einheit, die am Anfang durch den Lebensbegriff erreicht zu werden scheint, wieder in den Gegensatz von Unendlichem und Endlichem, von Subjektivem und Objektivem, von Immanenz und Transzendenz, u.s.w., wesentlich in einen Gegensatz von Unmittelbarkeit des Lebens und Mittelbarkeit des Geistes.

Deshalb liegt die wahre Einheit nicht im „lauteren Nichts“ der Unmittelbarkeit des Lebens. Die Einheit durch das „lautere Nichts“ der Unmittelbarkeit stellt nur eine im rein logischen Sinne mögliche Einheit dar, nicht aber eine realisierbare Einheit. Die letztere wahre Einheit sieht Cassirer in der Einheit der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, welche nur im Akt des geistigen Schöpfens besteht.

Warum sich aber die Einheit nur im Akt des geistigen Schöpfens finden lässt, dies ist von zwei Seiten her zu erklären. Einerseits ist die Einheit der Vielfältigkeit nur aus einer subjektiven Perspektive möglich, wenn nicht im metaphysischen Sinne ein transzendentales absolutes Sein geschaffen wird. „Denn all diese verschiedenen Formen und Richtungen der Kultur begegnen und durchdringen sich doch immer wieder in der schöpferischen Subjektivität selbst So weit sie, vom Standpunkt der reinen Idee, vom Standpunkt der objektiven Bedeutung, von einander entfernt scheinen, rückt doch das derart Auseinanderstrebende wieder zusammen, wenn wir es gewissermaßen perspektivisch unter dem Blickpunkt der Subjektivität betrachten Die Einheit, die die fertigen Produkte uns versagen, scheinen wir daher unmittelbar zurückzugewinnen, wenn wir statt ihrer selbst vielmehr die Art ihres Produzierens, ihres Her-vorgehens ins Auge fassen Die divergierenden Strahlen treffen sich wieder, sobald man sich auf diesen Focus, auf diesen Brennpunkt der Subjektivität bezieht und sie in ihm sich sammeln lässt.“¹

Andererseits ist diese Einheit nur in einem dynamischen Prozeß zu verwirklichen. „Versetzen wir aber einmal die Frage auf diese Ebene, stellen wir nicht einfach die „Unmittelbarkeit“ des Lebens und die „Mittelbarkeit“ des Denkens und des geistigen Bewußtseins überhaupt als starre Gegenpole gegen einander, sondern fassen wir rein den Prozeß

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 7.

ihrer Vermittlung ins Auge, wie er sich in der Sprache, im Mythos, in der Erkenntnis vollzieht ... Nicht irgend ein Absolutes jenseit dieser Mitte, sondern allein sie selbst kann uns den Ausweg aus den theoretischen Antinomien gewähren.“¹

Cassirer beruft sich auf den Begriff „Urphänomen“ von Goethe, um die Ursprünglichkeit des geistigen Schöpfens zu bezeichnen. „Die Funktion der Sprache – | und ebenso die der Kunst, der Religion usf. – ist und bleibt ein »Urphänomen« im Goethischen Sinne. Sie »erscheint und ist«, ohne daß es an ihr noch etwas zu erklären gäbe. »Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann«, so hat Goethe einmal zu Eckermann gesagt, »ist das Erstaunen, und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen: hier ist die Grenze. Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die wenn sie in einen Spiegel geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist.“² Als ein Urphänomen läßt sich es nicht mehr auf irgendeinen Grund zurückführen oder dessen Entstehung genetisch nachforschen, nur dessen Bestand phänomenologisch beschreiben. Das Urphänomen gilt als den Anfang, auch als das Ende. Es besteht nur. Und es kommt am Anfang nicht aus einem „lauteren Nichts“ und kehrt am Ende nicht wieder zu dem „lauteren Nichts“ zurück. Im Urphänomen des geistigen Schöpfens ist die Einheit von Sein und Nichts zu erreichen und dadurch wird das lautere Nichts der Unmittelbarkeit aufgehoben.

1.2.3 Nichts-Tun und Freiheit

Obwohl jedes symbolische Tun seinen eigenen Sinn für die Verknüpfung zwischen Ich und Welt beinhaltet, schließt doch der phänomenologische Sinn einen ethischen Sinn nicht aus. D.h. das Problem des ethischen Wertes von symbolischem Tun ist für Cassirer unausweichlich, nachdem er dieses Tun phänomenologisch beschrieben hat. Das Problem stellt sich als

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 13.

² Ernst Cassirer (1942): Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 458.

besonders zwingend zu beantworten dar in seiner Lebenszeit, in der von vielen Seiten aus negative Kritik am kulturellen Tun geübt wurde.

Unter den vorgebrachten kritischen Thesen stellt nicht der Konflikt zwischen der Unmittelbarkeit des Lebens und der Mittelbarkeit des Geistes den fatalsten Kritikpunkt dar, sondern der Konflikt innerhalb des Geistes als solchem, d.h. die - verneinte - Frage, ob das kulturelle Tun sein eigenes Ziel erreichen kann, den menschlichen Geist zu erhalten und zu befördern. Denn der Sinn, der sich aus ihm selbst ableiten läßt, liegt eben in der Begünstigung und Förderung des Geistes und der Freiheit geistigen Tuns. Das Wesen der Ethik liegt eben darin, daß an das, was ein sich moralisch Verhaltender verspricht, oder an das, was er für richtig hält, er sich auch halten soll. Deswegen ist eine ethische Beurteilung kulturellen Tuns dadurch möglich, daß wir beurteilen, ob es sich an seinen eigenen Sinn hält, nämlich die Freiheit des Geistes zu verwirklichen.

Deshalb wirkt die Kritik, die an diesem Punkt geübt wird, am fatalsten. „Der Fortschritt der Kultur beschenkt die Menschheit mit immer neuen Gaben; aber das einzelne Subjekt sieht sich vom Genuß derselben mehr und mehr ausgeschlossen. Und wozu dient ein Reichtum, den das Ich niemals in seinen lebendigen Besitz verwandeln kann? Wird es durch ihn nicht lediglich beschwert, statt durch ihn befreit zu werden? In solchen Erwägungen tritt uns der Kulturpessimismus erst in seiner schärfsten und radikalsten Fassung entgegen.“¹

Diese Krise ist auf „die dialektische Struktur des Kulturbewußtseins“² zurückzuführen. Je mehr das Bewußtsein sich entäußert, desto weiter entfernt es sich vom Selbst. Und zuletzt verliert der Geist die Kontrolle über sich durch das immer erweiterte kulturelle Tun. „Die Güter, die sie [die kulturelle Tätigkeit - H. L.] schafft, wachsen ständig an Zahl; aber gerade in diesem Wachstum hören sie auf, für uns nutzbar zu werden. Sie werden zu einem bloß Objektiven, zu einem dinglich Vorhandenen und Gegebenen, das sich aber vom Ich nicht mehr fassen und umfassen läßt. Unter ihrer Mannigfaltigkeit und unter ihrem ständig zunehmenden Gewicht sieht sich das Ich erdrückt. Es schöpft aus der Kultur nicht mehr

¹ Ernst Cassirer (1942): Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 463-464.

² Ebd., S. 463.

das Bewußtsein seiner Macht, sondern nur die Gewißheit seiner geistigen Ohnmacht.“¹

In dieser Hinsicht scheint der Ausweg nur im Zurücktreten von allem kulturellen Tun, d. i. im mystischen „Nichts-Tun“ zu liegen. Was mit dem Wort „mystischen“ bezeichnet wird, deutet auf den unrealistischen Charakter des Auswegs. Denn es gibt keine Möglichkeit des Zurücktretens vom kulturellen Tun mehr, sobald der Geist sich selbst bewußt geworden ist. Cassirer, der sich auf Simmel beruft, stellt in dem Zusammenhang fest: „Simmel ist weit davon entfernt, dem Gang der Kultur an irgendeiner Stelle Einhalt gebieten zu wollen. Er weiß, daß sich das Rad der Geschichte nicht umwälzen läßt.“ Aus diesem Gedankengang führt die kulturelle Entwicklung zu einer unlösbaren Tragödie, wenn sie nicht in einem mystischen „Nichts-Tun“ ihr Asyl sucht.

Aber Cassirer hat im kulturellen Tun als solchem einen Ausweg gefunden, indem er das Verhältnis von Ich und Tun in einer umgekehrten Richtung als traditionellerweise versteht. Im traditionellen Verständnis wird das Ich als eine Gegebenheit vor dem Tun angesehen. Deswegen entsteht das Problem der Entfernung des Ich von sich durch das Tun überhaupt erst. Aber für Cassirer besteht das Ich nur in einem Relations-Gefüge von Ich und Du oder von Ich und Welt, deren Scheidung erst das Ergebnis des geistigen Tuns ist. „Wir fanden, daß die Scheidung zwischen »Ich« und »Du«, und ebenso die Scheidung zwischen »Ich« und »Welt«, den Zielpunkt, nicht den Ausgangspunkt des geistigen Lebens bildet.“² In diesem Sinne verliert das Ich nicht durch das Tun seinen originalen Zustand, sondern das Ich kommt erst durch das Tun zu seiner Bestimmung. „Denn jene Verfestigung, die das Leben in den verschiedenen Formen der Kultur, in Sprache, Religion und Kunst erfährt, bildet alsdann nicht schlechthin den Gegensatz zu dem, was das Ich kraft seiner eigenen Natur verlangen muß, sondern sie bildet eine Voraussetzung dafür, daß es sich selbst in seiner eigenen Wesenheit findet und versteht.“³

Daraus ist es zu ersehen, daß das kulturelle Tun nicht nur nicht der Hemmungsschuh der Freiheit des Ich, sondern vielmehr die Bedingung

¹ Ernst Cassirer (1942): Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 464.

² Ebd., S. 466.

³ Ebd., S. 466.

der Freiheit des Ich ist. Cassirer hat darauf hingewiesen, daß der erste Schritt der Selbstbefreiung sich erst durch das rituelle Tun verwirklichen läßt. Das magische Werkzeug stellt die primitive Form des technischen Werkzeuges dar und verkörpert die anfängliche Selbstständigkeit des Geistes gegenüber der Welt. Eben diese Selbstständigkeit des Geistes macht die Voraussetzung der Freiheit aus. Doch läßt sich der innerliche Widerspruch der Kultur durch dieses Verhältnis nicht lösen, sondern vielmehr verschärft er sich dadurch. Einerseits schafft das kulturelle Tun die Freiheit des Subjekts, andererseits scheint es sie wieder zu zerstören. Denn es schafft gleichzeitig den Gegenpol des Ich, wenn es das Ich schafft. Das Werk als der Gegenpol des Ich scheint immer das Ich von außen zu beschränken. Deshalb stellt den wahren Konflikt innerhalb der kulturellen Entwicklung nicht der zwischen einem ursprünglich innerlichen Ich und seinem durch das kulturelle Tun verwirklichten Äußerung dar, sondern der zwischen den zwei Gegenpolen Ich und Werk, die eben durch das kulturelle Tun als solches aufgebaut werden. Dieser Widerspruch läßt sich nur in einer Zufügung des Gliedes Du als Drittem lösen.

„Denn am Ende dieses Weges steht nicht das Werk, in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozeß erstarrt, sondern das »Du«, das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt. Jetzt erst zeigt sich, welcher Lösung die »Tragödie der Kultur« fähig ist. Solange nicht der »Gegenspieler« zum Ich hervorgetreten ist, kann sich der Kreis nicht schließen.“¹

Jetzt verwandelt sich das erstarrende Gegensatz-Gefüge zwischen Ich und Werk in das lebendige Kreis-Gefüge von einem Subjekt Ich über das Werk zu einem anderen Subjekt Du. Als der Vermittler zwischen Ich und Du beschränkt das Werk nicht die Freiheit des Subjekts, sondern vielmehr entzündet es die Freiheit des Subjekts. „Es wird zum Vermittler zwischen Ich und Du, nicht indem es einen fertigen Gehalt von dem einen auf das andere überträgt, sondern indem sich an der Tätigkeit des einen die des anderen entzündet. Und hieraus erkennt man auch, warum die wahrhaft großen Werke der Kultur uns niemals als etwas schlechthin Starres,

¹ Ernst Cassirer (1942): Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 468-469.

Verfestigtes gegenüberstehen, das in dieser Starrheit die freie Bewegung des Geistes einengt und hemmt. Ihr Gehalt besteht für uns nur dadurch, daß es ständig von neuem angeeignet und dadurch stets aufs neue geschaffen wird.“¹

Auf dieser Weise läßt sich das kulturelle Tun laut Cassirer aus der ethischen Perspektive rechtfertigen. Die Macht des Nichts durch das Nichts-Tun verliert auch ihre Möglichkeit der Positivität im ethischen Sinne.

1.3 Die Stellung des Begriffs „Nichts“ in der Philosophie von Laozi

Während Cassirer in seiner Lehre dem Begriff des „Nichts“ möglichst geringen Raum gibt, erkennt Laozi in vielen Stellen seiner Lehre die positive Wirkung des Begriffs „Nichts“ an. In seiner Lehre wird der Begriff des „Nichts“ auch in den oben genannten Bedeutungsebenen verstanden, d. i. als ontologischer Begriff des „Nichtseins“, als „Leere“ als Voraussetzung der Bewegung, als „Negation“ als das Mittel der logischen Bewegung, sowie als die praktische Kategorie „Nichts-Tun“. Dennoch wird hier der Begriff in den jeweiligen Bedeutungsebenen anders als bei Cassirer bestimmt. Im folgenden ist es auf den Begriff in der Lehre von Laozi einzugehen.

1.3.1 Nichtsein als der ontologische Ursprung

Der Begriff „Dao“ stellt den Kernbegriff und auch den obersten Begriff von Laozi dar. Er schließt alles Mögliche in sich, nicht nur das ursprüngliche Wesen im ontologischen und kosmogonischen Sinne, den innerlichen Rhythmus der natürlichen Bewegung, sondern auch das endgültige Prinzip der Erkenntnis sowie des menschlichen Handelns. Dieser allumfassende und allgemeingültige Charakter des Dao wird von Laozi durch das dialektische Verhältnis zwischen Nichtsein und Sein dargestellt.

Laozi hat einige Beispiele aus dem alltäglichen Leben angeführt, um das Verhältnis von Nichtsein und Sein darzustellen. Es schreibt im Kapitel 11: „dreißig speichen umringen die nabe / wo nichts ist / liegt der nutzen des rads // aus ton formt der töpfer den topf / wo er hohl ist / liegt der

¹ Ernst Cassirer (1942): Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 469-470.

nutzen des topfs // tür und fenster höhlen die wände / wo es leer bleibt/
liegt der nutzen des hauses // so bringt seiendes gewinn / doch nicht-
seiendes nutzen“.¹ Hier wird gezeigt, wie unentbehrlich ein Zusammen-
wirken von Nichtsein und Sein für die Funktion der Dinge ist. Das Sein
trägt dazu bei, daß es für uns wahrnehmbar ist. Jedoch liegt die wesent-
liche Ursache der Funktion im Nichtsein, welches die Bewegung und die
Wirkung ermöglicht. Im abstrakten und allgemeinen Sinne wird das
Verhältnis auch im Kapitel 1 beschrieben: „Darum führt die Richtung auf
das Nichtsein / zum Schauen des wunderbaren Wesens, Die Richtung auf
das Sein / zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten.“²

Das Sein und das Nichtsein gelten als zwei Seiten von Dao, und
darunter stellt wieder das Nichtsein den grundsätzlichen Pol dar. Denn im
ontologischen und kosmogonischen Sinne hat das Nichtsein den Vorrang
vor dem Sein. Laozi beschreibt das Prozeß der Entstehung des Kosmos in
der Folge vom Nichtsein bis zum Sein, bis zu allen konkreten Dingen:
„dem seienden entsprangen alle dinge der welt / das seiende – es ent-
sprang dem nichtseienden“.³ Noch konkreter wird der Prozeß im Kapitel
42 mittels der Zahl beschrieben: „das Dau gebar das eine / das eine gebar
die zweizahl / die zweizahl gebar die dreizahl / aus der dreizahl wurde die
vielzahl“.⁴ Was die hier genannten Zahlen bedeuten, läßt sich in der
Geschichte der Interpretation von Laozi verschieden interpretieren. Und
davon gibt es zwei Arten der Interpretation, die am meisten angenommen
werden, d. i. erstens das Eine als der ungeschiedene Krafthauch, die
Zweizahl als die gegenseitig geschiedenen Yang-Krafthauch und Yin-
Krafthauch, sowie die Dreizahl als das, was aus der gegenseitige harmo-
nische Wirkung von Yang und Yin entsteht; zweitens das Eine als das
Sein, das aus dem Nichtsein des Dao entspringt, die Zweizahl als die
Gegensätzlichkeit des Seins gegenüber dem Nichtsein, die Dreizahl als
die Vereinigung von Sein und Nichtsein, die die weitere Entspringung der
konkreten Dinge herbeiführt. Die beiden Interpretationen beweisen das

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daodejing*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 55.

² Dieses Zitat ist übersetzt von Richard Wilhelm, vgl. Jörn Jacobs (2001): *Textstudium des Laozi: Daodejing*. Frankfurt am Main: Peter Lang. S. 20.

³ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daodejing*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 73.

⁴ Ebd., S. 75.

Entspringen des Seins aus dem Nichtsein und die Ursprünglichkeit des Nichtseins in Bezug auf das ontologische Wesen des Dao.

Nicht nur im kosmogonischen Sinne gilt das Nichtsein als der zeitliche Ursprung, sondern auch im logischen Sinne stellt das Nichtsein den Ursprung dar. Denn als ein Endgültiges und Allumfassendes läßt sich das Dao auf keine konkreten Dinge reduzieren und durch keine bestimmten Begriffe definieren. Jedes konkrete Ding muß entstehen und dann wieder absterben und kann sich nicht halten. Jeder bestimmte Begriff kann nur eine bestimmte Sphäre von Inhalten einschließen und ist für die anderen Inhalte ungültig. Keine Definitionsweise von Sein erfüllt die Beschreibung des Dao, sondern nur eine Undefinitionsweise von Nichtsein kann die Aufgabe erfüllen. Unter diesem Nichtsein lassen sich laut Laozi zwei Bedeutungsschichten verstehen, d. i. erstens die vom Sinnlichen unwahrnehmbare, zweitens die vom Begrifflichen unbegreifbare. Beide werden jeweils im Kapitel 14 und Kapitel 1 gedeutet: „das auge sieht es nicht – ihr nennt es unsichtbar / das ohr hört es nicht – ihr nennt es unhörbar / die hand faßt es nicht – ihr nennt es unfaßbar /...so nenn ich es gestaltlose gestalt / ding der nichtdinglichkeit/ nennen mag man es formlos, nebelhaft“;¹ „sagbar das Dau / doch nicht das ewige Dau/ nennbar der name / doch nicht der ewige name“.²

Daraus geht hervor, daß das Nichtsein für Laozi nicht als ein reines Nichts verstanden wird, sondern als etwas, was die Möglichkeit alles Seienden beinhaltet. Von der Seite der Unwahrnehmbarkeit und Unbegreifbarkeit her wird vom Nichts gesprochen, während von der Seite des Einschließens aller Möglichkeiten her der allumfassende Charakter des Dao angesprochen wird. Darin verkörpert sich wieder das dialektische Verhältnis zwischen Nichtsein und Sein, welches im Kapitel 21 beschrieben wird: „das Dau als ding - / ein schattenhaftes ist es, nebelhaftes / o nebelhaftes, schattenhaftes / es ruht gestaltbares darin / o schattenhaftes, nebelhaftes / es ruht das dingliche darin / o dunkles, dunkelgründig tiefes/ es ruht der samen Kraft darin“.³

Aber ein Nichtsein mit allen Möglichkeiten reicht für die Beschrei-

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 57.

² Ebd., S. 51.

³ Ebd., S. 61.

bung der Ganzheit des Dao nicht hin, sondern es gilt nur als der ursprüngliche oder wesentliche Zustand. Das Dao bleibt nicht statisch in diesem Zustand, sondern es bewegt sich und erhält die Ewigkeit im dynamischen Prozeß. In diesem Prozeß entfalten sich die Möglichkeiten zu den realisierten Aktualitäten und dadurch zeigt sich die Wirkung des Dao. Deshalb können wir sagen, obwohl das Dao unsichtbar und unnennbar ist, läßt sich jedoch seine Wirkung wahrnehmen und erkennen. Hier waltet das dialektische Verhältnis zwischen dem Nichtsein der Möglichkeit und dem Sein der Aktualität. Aber am wichtigsten ist es an diesem Verhältnis, daß das Sein der Aktualität nicht erstarrt und immer wieder auf das Nichtsein der Möglichkeit zurückkehren muß. Laozi betont das Zurückkehren im Kapitel 52: „es war ein anfang des alls / benannt urmutter des alls / wer die urmutter erschaut hat / erkennt durch sie ihre kinder / wer ihre kinder erkannt hat / kehre zurück zur urmutter / sich eng an sie haltend / ist er gefeit bis an sein ende“.¹ Mit der Metapher von Mutter und Kinder wird behauptet, daß das anhaltende Zurückkehren zum anfänglichen Zustand, nämlich dem Nichtsein, die Ewigkeit des dynamischen Prozesses gewährleistet. Weiter wird diese vom Sein zum Nichtsein zurückkehrende Tendenz von Laozi durch den Begriff „Leere“ erläutert.

1.3.2 Leere als die Voraussetzung der Bewegung

Laozi benutzt den Begriff der Leere, um den vom Sein zurückkehrenden Zustand des Dao zu beschreiben. Der Begriff „Leere“ impliziert die flexible Wandlung zwischen Sein und Nichtsein. Die Essenz vom Begriff der Leere liegt darin, daß einerseits die Leere kein absolutes Nichtsein bedeutet, sondern die Möglichkeit der Realisierung in sich schließt. Andererseits bedeutet auch das realisierte Sein kein absolutes starres Sein, sondern das zum Nichtsein zurückkehrende nichtstarre Sein. Solch ein Zustand zwischen Sein und Nichtsein stellt die notwendige Voraussetzung für die ewige Bewegung des Dao dar.

Um den Zustand der Leere anschaulich zu schildern, hat Laozi wieder zwei Metaphern - jeweils im Kapitel 4 und 5 - angeführt: „ein unerschöpfliches gefäß ist das Dau“;² „was zwischen himmel und erde ist /

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 81.

² Ebd., S. 52.

gleicht es nicht dem blasebalg? / hohl und doch unversiegbar / bewegt und immer mehr zeugend“.¹ Was zwischen dem Dao und einem Gefäß oder einem Blasebalg vergleichbar ist, besteht darin, daß es mitten in ihm hohl und leer ist, aber die unversiegbare Wirkung aus ihm herausfließen kann. Das dialektische Verhältnis von Leere und Fülle wird im Kapitel 45 gedeutet: „die größte fülle gleicht leerem / und versiegt doch nie“.² Denn nur die Leere beinhaltet alle Potentialitäten zum Gestalten und läßt sich nicht durch ein bestimmtes Gestalten beschränken.

Wie oben erwähnt, funktioniert das Dao nicht nur als der innerliche Rhythmus der natürlichen Bewegung, sondern auch als das endgültige Prinzip der Erkenntnis sowie des menschlichen Handelns. Hier wirkt die Leere nicht nur als die Voraussetzung der natürlichen Bewegung, sondern auch als die Bedingung der wahren Erkenntnis und des richtigen Handelns. Die Frage nach dem Handeln wird in einem anderen Teil der Arbeit erörtert. Jetzt gehen wir zuerst auf die Wirkung der Leere im Prozeß der Erkenntnis ein.

Den leeren Zustand des Bewußtseins benennt Laozi mit dem Begriff „Zhong“, welches in der chinesischen Sprache die „Mitte“ oder das „Innere“ bedeutet und in verschiedenen Versionen der Übersetzungen unterschiedlich übersetzt wird. Z.B. wird es von Richard Wilhelm als das „Innere“, von Ernst Schwarz als das „Maß“³, von Wing-tsit Chan ins Englische als „the center“⁴ übersetzt. Aus dem Kontext ist es zu ersehen, daß die Übersetzung vom „Inneren“ adäquat ist. Im Kapitel 5 heißt es: „Aber viele Worte erschöpfen sich daran. / Besser ist es, das Innere zu bewahren.“⁵ Hier stellt sich der Kontrast zwischen der sprachlichen Äußerung und der Bewahrung des Inneren dar. Für Laozi stellt die leere und stille Innerlichkeit des Subjekts die Voraussetzung der wahren

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudejching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 53.

² Ebd., S. 76.

³ Ebd., S. 53.

⁴ Wing-tsit Chan (1963): *The Way of Lao Tzu*. New York: the Bobbs-Merrill company. p. 107.

⁵ Dieses Zitat ist übersetzt von Richard Wilhelm, vgl. Jörn Jacobs (2001): *Textstudium des Laozi: Daodejing*. Frankfurt am Main: Peter Lang. S. 39. Im Vergleich dazu lautet die Übersetzung von Ernst Schwarz: „wortreichtum verarmt / wahre lieber das maß!“; die von Wing-tsit Chan: „Much talk will of course come to a dead end. / It is better to keep to the center.“

Erkenntnis dar.

Die leere Innerlichkeit beinhaltet zwei Bedeutungsebenen. Einerseits läßt sich die Erkenntnis dem Subjekt nicht durch das Forschen nach äußereren Dingen, sondern durch die Erschauung der Innerlichkeit aneignen. Die leere Innerlichkeit wirkt wie ein Spiegel, darin sich das Wahre erschauen läßt. Dies wird im Kapitel 16 beschrieben: „erreiche den gipfel der leere / bewahre die fülle der ruhe / und alle dinge werden gedeihen / so kann ich ihre rückkehr erschauen“.¹ Wenn man die leere Innerlichkeit bewahren kann, ist man zu dem fähig, was im Kapitel 47 beschrieben wird: „nicht aus dem hause gehn / doch alles wissen / nicht aus dem fens-ter blicken / und doch das Dau des himmels sehn // je weiter hinaus man geht / desto weniger weiß man / darum geht der weise nicht hinaus / und weiß doch / blickt nicht hin / und kann doch der dinge namen nennen² / handelt nicht / und vollendet doch“.³ Andererseits läßt sich die wahre Erkenntnis nicht sprachlich äußern. Denn jede bestimmte Äußerung führt zum Ausschließen der anderen Möglichkeiten und zerstört die Ganzheit des Wissens. Deswegen sagt Laozi im Kapitel 56: „wer weiß, spricht nicht / wer spricht, weiß nicht“.⁴ Doch bedeutet das nicht, daß Laozi alle sprachlichen Äußerungen abschaffen will. Nur muß man sich dessen bewußt sein, daß man vom Äußeren zu sich, von der sprachlichen Äußerung zu der leeren Innerlichkeit zurückzutreten hat, damit man für die Ganzheit der Erkenntnis offen bleibt.

Zusammenfassend gesagt liegt das Wesen des Begriffs „Leere“ in der ewigen Verwandlung zwischen dem Sein und dem Nichtsein. Dadurch erst verwirklicht sich die ewige Lebendigkeit des Dao. Die Verwandlungsweise läßt sich durch die Negation und die Rückkehr konkreter darstellen.

1.3.3 Negation und Rückkehr als die Weisen der Bewegung

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudeßching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 58.

² Für den Satz „blickt nicht hin / und kann doch der dinge namen nennen“ gibt es noch eine andere Art von Interpretation: „Er braucht nicht zu sehen / und ist doch klar.“ (von Richard Wilhelm) Aus dem Kontext bewährt sich die letztere präziser.

³ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudeßching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 77.

⁴ Ebd., S. 85.

Die Negation und die Rückkehr werden als zwei Weisen der Bewegung des Dao im Kapitel 40 bestimmt, wo Laozi den Begriff „Fan“ benutzt, um die Bewegung des Dao zu beschreiben. Das Wort „Fan“ hat zwei Bedeutungen in der chinesischen Sprache: einmal die „Negation“ und ein andermal die „Rückkehr“. Beide Bedeutungen werden von Laozi behauptet und sind aus dem Kontext seines Werkes zu belegen. Dementsprechend gibt es auch zwei gültige Arten der Übersetzung für den ersten Satz im Kapitel 40: „des Dau bewegung ist rückkehr“.¹ und „Das Umschlagen ins Gegenteil / ist des Tao Bewegung“.²

Was die Negation betrifft, so behauptet Laozi, daß alles in der Welt schon seine eigene Verneinung in sich einschließt und sich in sein Gegenteil verwandeln wird. „verkrüppeltes wird ganz / krummes wird gerade / leeres wird voll / altes wird neu / wenig wird viel / vieles macht wirr“.³ Aus dieser Perspektive scheint oft etwas gleichzeitig sein Gegenteil zu sein. Mit einem Beispiel von Laozi scheint etwas ein Unglück zu sein, aber tatsächlich kann es auch ein Glück sein. „unglück stützt sich aufs glück / glück liegt verborgen im unglück“.⁴ Das Glück kann als das Unglück erscheinen, weil es als ein anfänglicher Keim oder nur eine implizite Potentialität im Unglück verborgen ist und noch nicht wahrgenommen oder realisiert wird. Im Vergleich zum oberflächlichen Sosein des Unglücks gilt das Glück als das Noch-nicht-Sein. Hier vereinigen sich das Sein und das Nichtsein durch die Weise der Negation in einer zeitlichen Folge. Eben in dieser dialektischen Weise bewegt sich das Dao. Aus der Perspektive der Bewegung stellt das Sosein nicht das absolute statische Sein von sich Selbst dar, sondern es schließt das Anderssein von seinem Gegenteil in sich. Alles in der Bewegung gilt als eine Synthese von den dialektischen Gegensätzen. Dies ist es, was im Kapitel 78 mit dem Satz gedeutet wird: „als gegenteil ist oft das wort erst wahr“.⁵ Um das Prinzip zu illustrieren hat Laozi viele Beispiele angeführt: „das voll-

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudeutsch*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 73.

² Jörn Jacobs (2001): *Textstudium des Laozi: Daodejing*. Frankfurt am Main: Peter Lang. S. 127.

³ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudeutsch*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 62.

⁴ Ebd., S. 87.

⁵ Ebd., S. 99.

kommenste gleicht unvollkommenem / und vergeht doch nie / die größte
fülle gleicht leerem / und versiegt doch nie // das geradeste gleicht dem
krummen / das geschickteste dem dummen / das beredteste dem
stummen“.¹

Die zwei gegensätzlichen Pole, die sich durch die Bewegung der Negation in einer Synthese einigen lassen, stellen einerseits die wahrgenommene Erscheinung vom Sosein dar, andererseits die innerliche Möglichkeit vom Noch-nicht-Sein. Unter diesen zwei Gegenpolen ist der Pol des Noch-nicht-Seins für Laozi der wichtigere. Denn er legt den Schwerpunkt auf die Ewigkeit des Dao, weshalb die zukünftige Entwicklungsmöglichkeit immer entscheidender und wichtiger ist als das Moment der Aktualität. Laut Laozi gilt der anfängliche Punkt der Möglichkeit als der vollkommenste im ganzen Prozeß der Entwicklung. Er gebraucht die Gleichnisse von Wurzel und Kind, um den anfänglichen Zustand der Entwicklung zu beschreiben. Wie die Pflanze und der Mensch auf die Weise leben, daß sie sich von der Wurzel oder dem Kind entfalten bis zur Spitze und dann wieder zum anfänglichen Punkt zurückkehren, so durchläuft alles in der Welt einen solchen Zyklus. Was sich zwischen dem sterblichen Leben des einen bestimmten Lebewesens und der ewigen lebendigen Bewegung des Dao unterscheiden läßt, besteht nur darin, daß das konkrete Lebewesen nicht immer zu der Wurzel zurückkehren, von der Wurzel Nährstoff schöpfen und dann in sich selbst wieder einen neuen Zyklus beginnen kann, während die Bewegung des Dao immer zu der Wurzel zurückkehren und den Zyklus wiederholen kann. Daraus ist zu ersehen, wie entscheidend die Rückkehr zu der Wurzel für die Ewigkeit des Dao ist. Deswegen ist von Laozi die „Rückkehr zur Wurzel“ im Vergleich zur „Entfaltung zur Spitze“ als die wesentlichere Bewegung des Dao angesehen. „von allen dingen in ihrer vielfalt / findet ein jedes zurück zur wurzel / wurzel- wiederfinden heißt stille - / was man nennen mag: rückkehr zum wesen / rückkehr zum wesen heißt ewigdauern“.²

Dementsprechend wird von Laozi auch eine negative Tendenz, ein anfänglicher Zustand oder eine implizite und subtile Möglichkeit viel

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 76.

² Ebd., S. 58.

hochwertiger geschätzt als eine positive Tendenz, ein reif-entwickelter Zustand oder eine explizite und offensichtliche Aktualität. Denn etwas Negatives deutet auf das Positive hin, während sich im Positiven das Negative bloß verbirgt. Dies heißt eben die Positivität des Negativen und die Negativität des Positiven.

1.3.4 Nichts-Tun als das praktische Prinzip

Das Nichts nimmt den positiven Platz nicht nur im theoretischen Sinne ein, wie es oben analysiert wird, sondern es hat auch eine positive Wirkung im praktischen Bereich. Laut Laozi soll das menschliche Handeln der Bewegungsweise des Dao entsprechen. Der Mensch soll sich auf ein Weise verhalten, daß er das Dao als das Vorbild nachahmt. Wenn das Dao sich in der ewigen Verwandlung zwischen Gegenpolen befindet und immer zum Nichtsein als dem ursprünglichen Anfang zurücktritt, dann soll der Mensch sich dem ewigen Verwandlungsprozess hingeben und nicht an einem erstarrenden Zustand kleben bleiben. Diese Forderung lässt sich durch das Nichts-Tun erfüllen, welches von Laozi nicht als die Vernichtung allen Handelns bestimmt wird, sondern das bedeutet, nicht durch ein bestimmtes Handeln einen bestimmten Zustand zu künstlich erhalten und sich auf diese Weise in den natürlichen Verwandlungsprozess einzumischen. Mit knappen Worten, das Nichts-Tun bedeutet die Entfernung des künstlichen Einmischungshandelns. Was in ihm impliziert wird, stellt eigentlich eine Einheit vom Tun und dem Nichts-Überflüssiges-Tun dar, welches dem Wesen des Dao, nämlich der Einheit vom Sein und Nichtsein, entspricht. Was unter diesem Nichts-Überflüssiges-Tun zu verstehen ist, lässt sich auf die folgenden Weise erklären.

Zunächst wird damit ein „Nichts-Unterscheiden“ gemeint. Laut Laozi werden alle Unterscheidungen nachträglich vom Menschen vorgenommen, sie sind also nicht dem natürlichen Prozeß des Dao eingeboren. Das Dao bewegt sich in der ewigen Bewegung und weist keinem bestimmten Moment einen besonderen Wert zu. Was vom Menschen als gut oder böse beurteilt wird, gilt ihm als kein wesentlicher Unterschied, sondern nur als etwas künstlich Hinzugefügtes. Die sogenannten ethischen Werte lassen sich nicht aus dem Dao als solchem ableiten. Über den unethischen Charakter wird in Kapitel 5 wie folgt gesprochen: „himmel und erde

kennen nicht gute / wie die opferhunde aus stroh sind für sie alle dinge“.¹ Damit wird gemeint, daß das Dao in seinem Verlauf keine Vorliebe für irgend etwas hat und alle Dinge als unterschiedslos behandelt und keinem Ding einen besonderen ethischen Wert zugewieist. Von der Relativität des ethischen Wertes wird im Kapitel 2 geredet: „alle wissen, daß schön das schöne / so gibt es das häßliche / alle wissen, daß gut das gute / so gibt es das böse“.² Sobald die Unterscheidung des Wertes in die Welt gebracht ist, wird der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen unausweichlich, welcher von Laozi für den Auslöser der Streitigkeiten zwischen den Menschen gehalten wird. Deshalb soll der Mensch das Dao als Vorbild nehmen und seine natürliche Bewegung nachahmen, ohne die Unterscheidung des Wertes hinzuzufügen. Der Weise verhält sich wie das Dao: „die weisen kennen nicht gute / wie die opferhunde aus stroh sind für sie alle menschen“.³ Nur durch die Verwerfung aller Unterscheidung des Wertes läßt sich die ursprüngliche vollkommne Ordnung des Dao erreichen. „achtet nicht die achtenswerten / und es wird nicht streit sein im volk / schätzt nicht schätzenswerte güter / und es wird nicht räuber geben im volk / zeigt nichts begehrenswertes / und es wird keine verwirrung sein im herzen des volkes /.../ durch nichthandeln bleibt nichts ungeordnet“.⁴

Zweitens wird mit dem Nichts-Tun ein „Nichts-Zwingen“ gemeint. Dies stellt auch einen Charakter der Bewegung des Dao dar, d.h., alles entwickelt sich bis zu einer gewissen Grenze und dann verwandelt es sich in das Gegenteil. Der Gipfel einer Sache impliziert den Anfang ihres

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudeutsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 53. Die Bedeutung der „Opferhunde aus Stroh“ wird von Ernst Schwarz mit einer Berufung auf einen anderen Daoisten Zhuangzi erklärt: „In dem eben erwähnten Kapitel des Buches „Dschuangdse“ finden wir eine Passage, die recht deutlich zeigt, was mit den „Opferhunden aus Stroh“ gemeint ist. „Ehe die Opferhunde aus Stroh auf den Altar gestellt werden, bewahrt man sie in Kassetten auf und umhüllt sie mit bunter Seide. Die Schamanen und Priester fasten, um ihnen das Geleit zu geben. Nachdem man sie dann aber (für das Opfer) auf den Altar gestellt hat (werden sie weggeworfen). Die Vorübergehenden treten ihnen auf Kopf und Rücken, und die Sammler von brennbarem Zeug sammeln sie auf und verfeuern sie...““. (siehe Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudeutsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 108)

² Ebd., S. 51.

³ Ebd., S. 53.

⁴ Ebd., S. 52.

Gegenteils. Eine solche Verwandlung vom Gipfel zum Anfang, nämlich der Rücktritt vom hochentwickelten Zustand, leistet die Gewähr der ewigen Lebendigkeit des Dao. Entsprechend soll das menschliche Verhalten der weiteren Verwandlung Raum geben, d.h., man soll wissen, daß Einhalt zu tun und sich vom Gipfel zurückzuziehen ist, statt zu zwingen, statt den Gipfelzustand zu erhalten. Dies wird in einigen Kapiteln von Laozi wie folgt gedeutet: „besser ist aufhören / denn überfüllen // die klinge immerfort geschärft / bleibt nicht lange klinge // der saal mit gold und jade vollgestopft / ist nicht vor räubern zu bewahren// glanz und ehren mit hochmut gepaart / ziehn sich selbst ins verderben // zurückziehn nach getanem werk / so ist das Dau des himmels“;¹ „Wer sich genügen lässt, / kommt nicht in Schande. / Wer Einhalt zu tun weiß, / kommt nicht in Gefahr / und kann so ewig dauern.“² Daraus ist zu ersehen, daß mit dem Nichts-Tun nicht gemeint wird, alles Tun abzuschaffen, sondern gemeint, nach dem notwendigen Tun sich zurückziehend eingestellt zu sein. Dies stellt eben genau das dar, was die oben zitierte Formulierung „zurückziehn nach getanem werk“ bedeutet, die im Kapitel 30 noch konkreter ausgedeutet wird: „gut ist siegen – und damit genug / man wage nicht, zwingherr zu sein / siegen und sich nicht brüsten / siegen und sich nicht rühmen / siegen und nicht stolz auf den sieg sein / gezwungen nur sei man ein sieger – nicht, um zu zwingen // die kraft mißbrauchen bringt verfall / das heißt: dem Dau zuwiderhandeln / wer ihm zuwiderhandelt, endet früh“.³

Die oben genannten zwei Bedeutungen des Nichts-Tuns sind darauf zurückzuführen, wie Laozis das Verhältnis zwischen Ich und Dao versteht. Ein wesentlicher Charakter des Dao besteht in der Ausschaltung der Personifikation als eines subjektiven Willens. Obwohl alle Dinge sich der Regulierung des Dao unterordnen, gilt das Dao dennoch nicht als ein Beherrschendes, sondern es wirkt sich zwecklos aus. Dies wird mehrmals in verschiedenen Kapiteln von Laozi mit der Formulierung gedeutet: das Dao „läßt die dinge wachsen und besitzt sie nicht / tut und verlangt nichts

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daodejing*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 54.

² Jörn Jacobs (2001): *Textstudium des Laozi: Daodejing*. Frankfurt am Main: Peter Lang. S. 136.

³ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daodejing*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 67.

für sich“,¹ „nimmt nichts für sich, was er vollbracht“.² Eben wegen dieser Zwecklosigkeit kann das Dao die Ganzheit und die Ewigkeit erreichen. Für die Ganzheit: „das Dau tut nichts, und nichts bleibt ungetan“,³ und für die Ewigkeit: „ewig sind himmel und erde / und sie sind ewig / weil sie nicht wirken ihrer selbst wegen / daher ihre ewigkeit“.⁴ Deshalb soll das menschliche Verhalten die Zwecklosigkeit des Dao nachahmen. Im Wesentlichen bedeutet das Nichts-Tun die Ausschaltung des subjektiven Willens. Offensichtlich walten hier ein Paradox, weil die Ausschaltung des Willens auch zu einer Art des Willens gehört. Mit anderen Worten, das „Nichts-Unterscheiden“ und das „Nichts-Zwingen“ stellen selbst auch eine willentliche Wahl dar. Sie gehören auch der ethischen Kategorie an. Laozi scheint durch die Negation des subjektiven Willens den ethischen Bereich auszuschließen, tatsächlich baut er ein neues ethisches System in einer Negationsweise auf. Im Vergleich zu den traditionellen ethischen Werten, die der Verfestigung des subjektiven Willens dienen, stellen die von Laozi aufgestellten Werte diejenigen dar, die der Verminderung des subjektiven Willens dienen, z.B. die im Kapitel 67 aufgeführten drei Schätze: „ich habe drei schätze / die halte ich fest / der erste – mitleid / der zweite – sparsamkeit / der dritte – angst, sich vorzudrängen“.⁵

1.4 Vergleichbare Punkte zwischen Cassirer und Laozi in Bezug auf ihr Verständnis vom Nichts

Aus den oben durchgeführten Analysen ist zu ersehen, daß der Begriff „Nichts“ in der jeweiligen Philosophie von Cassirer und Laozi einen unterschiedlichen Platz einnimmt und eine unterschiedliche Rolle spielt. Aber jeder richtige Vergleich benötigt einen gemeinsamen Anhaltspunkt, nämlich einen gemeinsamen Grund, von dem das zu Vergleichende ausgeht und sich allmählich von einander unterscheidet. Eigentlich unterscheiden sich die beiden Gedankensystem von Cassirer und Laozi wesentlich voneinander in vielen Aspekten. Z.B. beschäftigt sich das erstere

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 80.

² Ebd., S. 51.

³ Ebd., S. 71.

⁴ Ebd., S. 53.

⁵ Ebd., S. 93.

mit der Welt im menschlichen Verständnis, während der letztere versucht, die Welt vor dem menschlichen Verständnis zu deuten. In diesem Sinne lässt sich ein Vergleich zwischen einem erkenntnis-kritischen System und einem metaphysischen System kaum ziehen. Deshalb müssen wir aus anderen Perspektiven den Vergleichspunkt suchen. Die möglichen Vergleichspunkte lauten folgendermaßen:

Erstens werden die Vielfältigkeit und die Ganzheit der Welt von beiden Gedankensystemen gemeinsam behauptet, während sie durch die unterschiedliche logische Verbindungsweise realisiert werden.

Zweitens wird von beiden nach der Einheit der Welt gestrebt, während sie sich an unterschiedlichen Stellen als gefunden bewährt.

Drittens versuchen beide, die Freiheit des Menschen in seinem Zusammenhang mit der Kultur zu suchen, während es zu einer unterschiedlichen Definition der Freiheit und einem unterschiedlichen Urteil über die Kultur führt.

Die folgenden drei Kapitel werden sich ausgehend von diesen drei Vergleichspunkten mit den unterschiedlichen - und eventuell analogen - Gedanken von Cassirer und Laozi auseinandersetzen, um die negative und die positive Funktion des Begriffs „Nichts“ in Bezug auf die Lösung solcher Probleme aufzuzeigen.

Kapitel 2: Die Vielfältigkeit und die Ganzheit der erfahrenen Welt auf Grund von Pluralität oder Negation

Obwohl alle Philosophie nach einer Einheit der Welt strebt, bedeutet doch die Einheit keine Einseitigkeit, vielmehr kommt die wahre Einheit nur aus und in der Vielfältigkeit zum Ausdruck, wie dies Cassirer einmal bemerkt hat: „Die wahre Einheit, nach der die Philosophie strebt, kann sich nicht aus der Verwischung der Differenzen ergeben: sondern sie will gerade diese Differenzen festhalten und sie als solche kenntlich und verständlich machen.“¹ Es ist eben besonders von Cassirer darauf geachtet worden, daß die Vielfältigkeit und Mannigfaltigkeit der Welt nicht zugunsten einer abstrakten philosophischen Analyse preisgegeben werden. Nach ihm sollte ein philosophisches Gedankensystem gleichen Wert auf die Einheit und auf die Vielfältigkeit legen. Deshalb wird die Lehre von den Eleaten, die mit der Einheit des Seins alle konkreten Verschiedenheiten und Veränderungen verwischt, von Cassirer kritisiert. Er behauptet, daß die Lehre der Eleaten die Mannigfaltigkeit der erfahrenen Welt nicht erklären kann und deshalb von der darauf folgenden Lehre der Atomisten modifiziert wird. Von der Atomistik an wird ein logisches Verbindungsmittel gefunden, um die Verschiedenheiten folgerichtig miteinander zu verbinden. Wie im ersten Kapitel schon erwähnt, stellt die logische Negation dieses Mittel dar, die von Plato und Hegel beständig weiter entwickelt wird. Wie der leere Raum für die physische Bewegung die Bedingung der Möglichkeit darstellt, eröffnet analog dazu die logische Negation der allgemeinen Veränderung ihren Raum.

Das gleiche Denkmittel benutzt Laozi, um die Mannigfaltigkeit der Welt in eine Ganzheit zusammenzufassen. Einerseits betont er die Vielfältigkeit der Dinge dadurch, daß er dem abstrakten Inbegriff des Dao die verschiedenen Dinge gegenüberstellt. In mehreren Kapiteln gebraucht er die chinesische Formulierung „Wan Wu“, die von Schwarz als „alle Dinge“ oder die „Vielfalt der Dinge“ übersetzt wird, z.B. im Kapitel 16: „und alle dinge werden gedeihen / so kann ich ihre rückkehr erschauen /

¹ Ernst Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. In: Klaus Christian Köhnke/John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1999): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.13.

von allen dingen in ihrer vielfalt / findet ein jedes zurück zur wurzel“¹ oder im Kapitel 32, wo es heißt: „wenn nur die fürsten und herren das unverdorbene wahrten / willig strömte ihnen zu die vielfalt der dinge“² oder im Kapitel 34: „allüberströmend ist das Dau / in jede richtung kann es sich ergießen / alle dinge stützen sich aufs Dau“³ u. s. w. Andererseits wird das Verhältnis zwischen dem Dao und allen Dingen von Laozi anders als von den Eleaten das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Nichtsein gesehen. Für die Eleaten fallen alle konkreten veränderlichen Dinge dem sinnlosen Nichtsein anheim, während für Laozi alle Dinge sich in einer Verbindung mit einander befinden, in der eben sich die Funktion des Dao verkörpert.

Deshalb gilt Laozi die Vielfältigkeit der Dinge nicht als sinnlose Erscheinungen, die aus dem philosophischen Interesse auszuschließen sind. Vielmehr stellt das Verhältnis zwischen ihnen eben dasjenige dar, was von der Philosophie erstrebt wird. In diesem Sinne lassen sich Cassirer und Laozi vereinbaren. Beide suchen das verbindende Band zwischen den verschiedenen Dingen, um mit ihm die Vielfältigkeit und gleichzeitig die Ganzheit der objektiven Welt zu erklären. Dabei sucht der eine die Verbindung aus der erkenntnis-kritischen Perspektive im Gefüge des menschlichen Bewußtseins, der andere im metaphysischen Sinne dieselbe im objektiven Gegenstand. Ungeachtet dieses Unterschieds in der philosophischen Suchrichtung wird von beiden die Verbindung im Logos gefunden, sei es im Logos des Denkens, sei es im Logos des Seins.

Dennoch gebrauchen Cassirer und Laozi jeweils eine unterschiedliche Verbindungskraft der Vernunft, um die Veränderung zwischen dem Verschiedenen zu erklären. Der Unterschied ist auf ihren jeweiligen Gebrauch der negativen Wirkung oder der positiven Wirkung des Nichts zurückzuführen. Cassirer z. B. betont die Negativität des Nichts und legt Wert auf eine positive Kraft jenseits des Nichts, d. h., er behauptet, daß die Veränderung von einem Ding zum anderen nicht durch eine negierende Kraft, nämlich eine Negation des Selbst realisiert wird, sondern vielmehr durch eine pluralisierende Kraft, durch das Hinzufügen

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 58.

² Ebd., S. 69.

³ Ebd., S. 70.

des neuen Verhältnisses zum Selbst. Laozi hingegen betont die Positivität des Nichts und ist der Meinung, daß die Veränderung zwischen verschiedenen Dingen sich einer negierenden Kraft verdankt. Alle Dinge beinhalten in der Behauptung ihrer selbst ihre eigene Negierung und negieren sich gleichzeitig während ihrer eigenen Entfaltung, und dies mit dem Ausgang, daß sie sich in ihr Gegenteil verwandeln.

Führen wir ein Beispiel an, um das bei beiden Denkern unterschiedliche Verbindungsband zu veranschaulichen. Betrachten wir die - ideelle - Verbindung zwischen einer geometrischen geraden Linienform und einer krummen Linienform und dann den Übergang von einer zur anderen, so ist zu erkennen, daß bei Cassirer und Laozi dieser Vorgang mit unterschiedlichen logischen Mittel realisiert wird, obwohl beide das prozeßhafte Werden anerkennen. Bei Laozi stellt das Werden die dialektische Dynamik zweier gegensätzlicher Pole dar, und die Behauptung der geraden Linie bedeutet gleichzeitig die Negierung der krummen. Deshalb läßt sich für ihn das Werden nur durch die Kraft des Nichts verwirklichen. Doch gelangt Cassirer auf einem anderen Weg zum gleichen Ziel einer Erklärung des Werdens. Das Motiv, welches das Werden veranlaßt, lokalisiert Cassirer im dialektischen Verhältnis nicht zwischen den Gegensätzen, sondern zwischen dem Darstellenden und dem Dargestellten. Daraus folgt, daß das Verhältnis zwischen der geraden und der krummen Linie nicht ein einander negierendes Verhältnis bildet, sondern ein durch den Wechsel des Bezugspunkts einander erweiterndes und bereicherndes Verhältnis.

Der Unterschied des gefundenen logischen Verbindungsbandes zwischen dem Mannigfaltigen ist auf die von Cassirer und Laozi jeweils angewandte unterschiedliche Analyse des Verhältnisses zwischen dem Verschiedenen zurückzuführen. Der erstere hebt ein repräsentierendes Verhältnis hervor, während der letztere ein genetisches Verhältnis behauptet. Entsprechend stellt die analytische Methodik des ersten die phänomenologische dar, während die des letzteren die metaphysisch-genetische ist. Aus dieser Sicht ist, was den Begriff des Nichts betrifft, für Cassirer nur von einem Wechsel des Vordergrundes und des Hintergrundes zu sprechen, während Laozi von einer Entstehung des Seins aus dem Nichtsein redet. Folglich unterscheiden sich auch die Meinungen von Cassirer und Laozi über die Fragen, die z.B. den Prozeß der Entwicklung, das

Entstehen des Neuen, das Erhalten der Tradition, das Verhältnis zwischen Individuellem und Allgemeinem u.s.w. betreffen. Alle diese Unterschiede kommen aus der unterschiedlichen Interpretation des Verhältnisses zwischen dem Mannigfaltigen sowie des logischen Verbindungsbandes und sie verkörpern die unterschiedliche Funktion der Negativität und der Positivität des Nichts. Dies wird im folgenden Text ausführlich Schritt für Schritt gedeutet und erläutert.

2.1 Das repräsentierende Verhältnis gegen das genetische Verhältnis

Ein sich dem Bewußtsein darbietendes objektives Weltbild über das sich in Bewegung befindende Vielfältige impliziert zwei Voraussetzungen: einerseits wird der objektive Bereich durch das Ziehen einer Grenze in Verschiedenes geteilt; andererseits gibt es zwischen dem Verschiedenen irgendein Verbindungsband. Eigentlich bestimmen sich beide einander und sind von einander abhängig. Die Weise, auf die die Grenze gezogen ist, bestimmt gleichzeitig die Art des Verbindungsbandes, und es gilt auch umgekehrt, nämlich, daß die Art des Verbindungsbandes die Weise des Grenzenziehens bestimmt. Mit anderen Worten, die Weise der Scheidung und die Art der Verbindung stimmen überein. Deshalb gehen wir zuerst auf die Weisen der Scheidung ein, die von Cassirer und Laozi unterschiedlich vollzogen werden, um so die entsprechend unterschiedlichen Verbindungsweisen aufzuzeigen.

2.1.1 Die Relativität und die Absolutheit der Grenze

Betrachten wir die objektive Welt, wie sie von Laozi beschrieben wird, so erhalten wir ein Bild vieler gegensätzlicher Paare, z.B. die im Kapitel 2 angeführten Gegensätze von „voll und leer“, „leicht und schwer“, „lang und kurz“, „hoch und niedrig“, „vorher und nachher“, u.s.w.,¹ oder die im Kapitel 22 angeführten: „krummes“ und „gerade“, „altes“ und „neues“, und „wenig“ und „viel“,² sowie das im Kapitel 58 benannte: „glück“ und „unglück“,³ etc. Daraus ist zu ersehen, daß die Welt laut Laozi durch die Scheidung in die Gegensätze in Verschiedenes geteilt

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 51.

² Ebd., S. 62.

³ Ebd., S. 87.

wird und gleichzeitig das Verschiedene seine eigene Identität als ein Ding durch diese Scheidung wieder bekommt. In diesem Sinne wird die Welt von Laozi in die verschiedenen Dinge geteilt und zwischen den Dingen gibt es klare Grenzen. Wenn wir diese Teilung aus einer Perspektive des anschaulichen Raumes beobachten, dann scheinen sich die Dinge an verschiedenen Orten eines Raumes zu befinden und es existiert zwischen ihnen die nicht ausgefüllte Leere. Was als Grenze ein Ding von einem anderen Ding scheidet, gilt analog als eine klare Lücke, die vom Nichts ausgefüllt ist. Mit anderen Worten, Laozi benutzt die Kraft des Nichts, um die Welt in verschiedene Dinge zu teilen.

Für ihn gilt das Ding als die Existenz einer klaren Grenze. Diese Grenze ist Etwas vor der menschlichen Erfahrung Gegebenes und daraus folgend stellt sie sich dem menschlichen Bewußtsein als das Absolute dar. Deswegen macht die Existenz des Dinges für Laozi kein Problem aus, das eine weitere Begründung benötigt. Allein das Verhältnis zwischen den Dingen stellt etwas dar, was der eingehenden Auseinandersetzung bedarf. Cassirer hingegen lenkt seinen Blick nicht nur auf das Verhältnis zwischen den Dingen, sondern vielmehr auf die Setzung des Dinges als solchem. Er sagt in dem Zusammenhang: „Sie [Die logischen Prozesse - H. L.] beziehen sich sämtlich auf die Verknüpfung von Elementen, die in irgendeiner Weise schon vor der Verknüpfung als »bestehend«, als gesetzt angesehen werden. Die Frage, um die es sich hier handelt, betrifft jedoch nicht erst die Möglichkeit und den Grund der Verknüpfung, sondern sie geht auf die Möglichkeit der Setzung des Verknüpfbaren selbst.“¹ Durch die Analyse dessen, wie das Ding als solches bestimmt wird, beweist Cassirer die Relativität der Grenze des Dinges.

Seiner Meinung nach kommt die Setzung des objektiven Dinges als ein dem „Ich“ entgegenstehendes „Es“ mit der Entstehung eines Wendepunktes des Bewußtseins zusammen, bei dem sich die darstellende Funktion ergibt. Am Anfang bietet sich die Welt dem Ich nicht als vielfältige Dinge mit ihrer jeweiligen Grenze dar, sondern als ein mit dem Ich sprechendes „Du“. Z.B. versteht der »Primitive« unter den natürlichen

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 141f.

Phänomenen einen „Augenblicks- oder Sondergott“¹. Der Charakter einer personalen Du-Welt besteht darin, daß sich jedes Phänomen nur in einem in „Hier“ und „Jetzt“ beschränkten konkreten Kontext befindet und nicht an anderen Orten oder zu anderen Zeiten wieder als das Gleiche gefunden und erkannt werden kann. Der Charakter einer sachlichen Es-Welt hingegen besteht darin, daß das Phänomen als ein Bild von der Beschränkung des konkreten Kontexts befreit wird und an anderen Orten oder zu anderen Zeiten wiedererkannt werden kann. Die Umwandlung des Weltbildes einer Du-Welt zu dem einer Es-Welt vollzieht sich an einem entscheidenden Wendepunkt der Funktionen des Bewußtseins, nämlich an der Wende von der ausdrückenden Funktion zur darstellenden Funktion. Cassirer spricht vom Unterschied beider Funktionen wie folgt: „Auch rein entwicklungspsychologisch betrachtet, wächst die Funktion der »Darstellung« nicht stetig aus Bildungen, die der bloßen Ausdruckssphäre angehören, hervor, sondern stellt ihnen gegenüber immer ein spezifisch Neues, einen entscheidenden Wendepunkt dar.“²

Mit dieser darstellenden Funktion des Bewußtseins kommen erst die Setzung eines Merkmals und das Wiedererkennen desselben zustande. Dies ist auf das Wesen der Repräsentation in der darstellenden Funktion zurückzuführen. „Aber wie kommt es nun zu dieser ersten Setzung von Merkmalen, die aller Merkmalsvergleichung, all dem, was man »Abstraktion« im rein logischen Sinne des Wortes zu nennen pflegt, notwendig vorangehen muß? Hier genügt es nicht, aus dem gegebenen noch undifferenzierten Ganzen einer Erscheinung bestimmte Elemente herauszugreifen, denen sich das Bewußtsein nun, je in einem besonderen Akt der »Aufmerksamkeit«, zuwendet. Das Entscheidende liegt vielmehr darin, daß aus diesem Ganzen nicht nur ein Moment abstraktiv herausgelöst, sondern daß es zugleich als Vertreter, als »Repräsentant« des Ganzen genommen wird. Denn damit erst enthält der Inhalt, ohne seine Einzelheit, seine stoffliche »Besonderheit« zu verlieren, eine neue allgemeine Form aufgeprägt. Jetzt erst fungiert er als »Merkmal« im eigentlichen Sinne: Er

¹ Ernst Cassirer (1924): Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 198.

² Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 124.

ist zum Zeichen geworden, das uns in den Stand setzt, ihn, wenn er erneut vor uns hintritt, wiederzuerkennen. Dieser Akt der »Rekognition« ist notwendig an die Funktion der »Repräsentation« gebunden und setzt sie voraus.“¹

Daraus ist zu ersehen, daß das entscheidende Wesen der Darstellung in der repräsentierenden Funktion zu suchen ist, d.i., ein konkretes Moment steht nicht nur präsentativ für sich selbst da, sondern es vertritt auch repräsentativ gleichzeitig ein Allgemeines, ein Ganzes. Dadurch bekommt der konkrete Inhalt die relativ abstrakte Form und kann sich über die Zeit und die Distanz hinweg als etwas relativ Beständiges behaupten. Eben aufgrund dieser Funktion der Repräsentation baut sich die Welt mit der Gliederung der Dinge und Eigenschaften auf. „Ohne die Tatsache, daß die Erscheinungen des Bewußtseins diesem nicht als bloß momentane Bilder vorschweben, sondern daß das hier Gegebene auf ein Nicht-Hier hinweist, das jetzt Gegebene auf ein Nicht-Jetzt zurück- oder vorausweist – ohne sie ist das Phänomen einer anschaulichen Welt nicht zu verstehen, ja nicht einmal zu beschreiben. Nur innerhalb dieser Funktion des Weisens und kraft ihrer gibt es für uns ein Wissen von objektiver Wirklichkeit und eine spezielle Gliederung, eine Abteilung nach »Dingen« und »Eigenschaften« in ihr“.²

Daraus ist zu erschließen, daß für Cassirer das Ding als eine Setzung mit Identität und Grenze nur durch die Funktion der Repräsentation ermöglicht wird. Mit anderen Worten, das Ding ist gesetzt, nicht gegeben. Nur gehört diese Setzung nicht zu einer Bearbeitung durch die logisch erschließende Kraft oder die Einbildungskraft des Gedächtnisses, die der reinen Empfindung nachträglich etwas hinzufügt, sondern sie ist der Wahrnehmung als solcher eingeboren. Der Prozeß der Wahrnehmung stellt gleichzeitig die Setzung einer Art und Weise der Repräsentation dar. Z.B. lässt sich eine Farbe als „Flächenfarbe“ oder „Oberflächenfarbe“ wahrnehmen.³ Deshalb ist die Grenze der Dinge nicht absolut gegeben, sondern relativ gesetzt. Der Unterschied zwischen den Dingen

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 127.

² Ebd., S. 138.

³ Ebd., S. 146f..

funktioniert nicht wie eine Kluft des absoluten Nichts, sondern wie ein dunkler Bereich, der noch nicht vom Licht des Bewußtseins beleuchtet wird.

Das bei Laozi und Cassirer vorzufindende unterschiedliche Verständnis der Grenze zwischen den Dingen spiegelt sich im gewissen Maße in der chinesischen und in der abendländischen Malerei wieder. Führen wir das Stilleben als Beispiel an, so werden diejenigen Stellen auf der Leinwand, an denen es keine darzustellenden Dinge gibt und die lediglich als Hintergrund funktionieren, in der chinesischen Malerei nicht mit Farbe gefüllt und bleiben leer, während in der abendländischen Malerei die entsprechenden Stellen normalerweise auch mit bestimmten Farben gefüllt werden. Im chinesischen Gemälde befinden sich die Dinge im Leeren mit klarer Grenze gegeneinander, während im westlichen Gemälde es keine richtige Leere und eher den Unterschied zwischen Vordergrund und Hintergrund gibt. Was daraus zu ersehen ist, stellt eben dar, wie unterschiedlich die Weltbilder beider Denker funktionieren. Der eine sieht die Dinge in der Welt durch die Kraft des Nichts unterteilt und geschieden an, während der andere die Scheidung und Abteilung der Welt in die Dinge nur als eine relative Hervorhebung eines Moments gegenüber den anderen Momenten versteht.

2.1.2 Die Verbindungsweise mittels repräsentierendem und genetischem Verhältnis

Das sich unterscheidende Verständnis der Setzung des Dinges und dem Ziehen der Grenzlinie, das in den Philosophien Cassirers und Laozis zum Ausdruck kommt, bestimmt auch die unterschiedliche Weisen, wie sie durch ein logisches Band das Vielfältige zu einer Ganzheit verbinden. Für Cassirer kommen die Setzung des Dinges und das Ziehen der Grenzlinie aus der repräsentierenden Funktion des Bewußtseins. Entsprechend lässt sich die Verbindung zwischen den gesetzten Dingen auch grundsätzlich durch dieselbe Funktion der Repräsentation verwirklichen. Ein repräsentierendes Verhältnis zwischen dem Darstellenden und dem Dargestellten gilt Cassirer als ursprünglich bzw. urphänomenal und lässt sich nicht auf das kausale Verhältnis reduzieren. Er leugnet dabei keineswegs das kausale Verhältnis zwischen dem Verschiedenen, doch betont er immer wieder den wesentlichen Unterschied zwischen dem repräsentierenden

Verhältnis und dem kausalen Verhältnis. „Der Umstand, daß die »Vorstellung« uns ein Objektives repräsentiert, daß sich in ihr und durch sie hindurch dies Objektive »zu erkennen gibt«, ist seinem reinen »Befund« nach von dem Umstand, daß ein Inhalt vom anderen abhängig, daß er durch eine, sei es empirische, sei es transzendentale Kausalität an ihn gebunden ist, aufs schärfste unterschieden. Die Schlußform, durch die diese Art von Kausalität erkannt wird: die Form des »induktiven« Schließens oder die der »deduktiven« Ableitung führt daher notwendig am Phänomen und am Problem der Darstellung vorbei.“¹ Daraus ist zu ersehen, daß die Kausalität nicht alle Beziehungen erklären kann. Grundsätzlicher ist die Beziehung zwischen dem Verschiedenen eben durch das Verhältnis zwischen dem Darstellenden und dem Dargestellten bestimmt. Die Kausalität gilt auch als ein besonderer Fall dieses repräsentierenden Verhältnisses, nämlich als ein repräsentierendes Verhältnis, das sich als eine notwendige zeitliche nacheinander vollziehende Folge darstellt. Aufgrund dieses grundsätzlichen repräsentierenden Verhältnisses läßt sich die Welt aus vielfältigen Perspektiven verstehen, nicht nur aus der naturwissenschaftlichen Perspektive auf Grund der Kausalität als der endgültigen logischen Verbindung.

Die Welt ist für Cassirer wie ein Netzwerk, in dem alles so durch das Verhältnis der Verweisung verbunden ist, daß die ganze erfahrene Welt sich auf einen Punkt zurückführen läßt, um den sich die immer größeren Kreise der Verweisung gruppieren. Er beschreibt die Formung eines allgemeinen Begriffes wie folgt: „Das Entscheidende liege vielmehr darin, daß innerhalb der Reihe der Besonderungen selbst bestimmte Einschnitte gemacht werden, durch welche diese Reihe nunmehr eine charakteristische Abteilung und Gliederung erfährt. In ihrem stetigen und gleichmäßigen Fluß treten allmählich gewisse ausgezeichnete Punkte heraus, um die sich die übrigen Glieder gruppieren; es bilden sich bestimmte Gestaltungen, die als deutlich markierte Hauptmomente festgehalten und als solche gewissermaßen mit einem besonderen Akzent versehen werden. ... Das mannigfaltig Verstreute sammelt sich nicht nur, sondern es tritt zu selbständigen und eigentümlichen Gebilden, zu Gebilden

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 137.

höherer Ordnung, zusammen. Diese bilden fortan die eigentlichen Kristallisationsmittelpunkte, an die alles neu Entstehende anschließt.“¹

Daraus ist zu ersehen, daß es nicht das Unterdrücken der Besonderheit und gleichzeitig das Hervorheben der Allgemeinheit ist, wodurch sich das Mannigfaltige in einem allgemeinen Begriff verbindet, sondern vielmehr die Art der Repräsentation, die das Vielfältige in verschiedene Gebilde zusammenfaßt. Dafür führt Cassirer das Beispiel vom Begriff der Farbe und des Tones an. „Lotze hat scharf betont, daß die Gattungsbegriffe von »Farbe« oder »Ton« nicht dadurch gebildet werden, daß die individuellen und artlichen Differenzen der Farb- und Tonscheinungen unterdrückt und ausgelöscht werden, daß die Gesamtheit dieser Erscheinungen irgendwie in ein allgemeines Vorstellungsbild, in eine »general idea« zusammengenommen werde.“² Stellen wir uns den Begriff der Farbe vor, so ist es nicht die Gesamtheit des Rots und des Grüns, sondern eben eine konkrete Farberscheinung des Rots oder des Grüns, die sich unserem Bewußtsein darbietet.

Dies impliziert, daß die Beziehung zwischen der konkreten Erscheinung und dem höheren Gattungsbegriff nicht das Verhältnis der Zugehörigkeit darstellt, sondern das Verhältnis der Repräsentation, d. i., das Rot gehört nicht zu der Gattung der Farbe, sondern es repräsentiert die Gattung der Farbe. In diesem Sinne befinden sich die konkrete Farberscheinung z.B. des Rots und der allgemeine Gattungsbegriff der Farbe in einem Verhältnis zwischen Darstellendem und Dargestelltem. Dieses Verhältnis gilt nicht als Etwas von singulärer Art, sondern als etwas von vielfältiger Art. Ein und dasselbe Darstellende kann auf verschiedenes Dargestelltes hinweisen. Z.B. kann die darstellende Farberscheinung des Rots nicht nur als Repräsentation der Gattung der Farbe gelten, sondern auch - besonders in der chinesischen traditionellen Kultur - als Repräsentation eines freudigen Ereignisses wie z.B. der Hochzeit gelten, und es galt auch als Repräsentation der chinesischen Kulturrevolution.

Entsprechend kann sich das darstellende Rot in den jeweiligen Arten der Repräsentation mit unterschiedlichen anderen Erscheinungen

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 129-130.

² Ebd., S. 129.

verbinden. Z.B. gruppieren sich Rot und Grün u.s.w. miteinander im Gefüge der Farbe, während im Gefüge der chinesischen traditionellen Hochzeit sich Rot mit Erscheinungen wie Kerzen, der Säufte, dem chinesischen Schriftzeichen mit der Bedeutung „Freude“ u.s.w. verbindet, und im Gebilde der Kulturrevolution reiht sich das Rot ein in die Erscheinungen der Wandzeitungen und Flaggen etc.. Daraus ist es zu ersehen, daß die einzelnen Erscheinungen sich stets in einer bestimmten Art des Verhältnis-Gefüges zwischen Darstellendem und Dargestelltem befinden. In diesem Gefüge verbindet sich das Verschiedene mit einander und die Welt formt sich in eine mit verschiedenen Verbindungen vernetzte Ganzheit aus.

Was Laozi hingegen unter dem Verhältnis zwischen Verschiedenem versteht, das die Verbindung zwischen dem Verschiedenen herstellt, erweist sich als ein genetisches Verhältnis. Mit der genetischen Kraft werden die verschiedenen Dinge bestimmt und durch sie wird deren klare Grenze gegeneinander gezogen. Und mit derselben Kraft wird der Übergang von einem zu einem anderen Ding verwirklicht. Für Laozi ist das Vielfältige durch die Wirkung der genetischen Kraft vom Dao geschaffen und deshalb ist es schon vor dem subjektiven Verstehen gegeben, ist es nicht erst durch das subjektive Verstehen gesetzt. Folglich zeigt sich das Verhältnis zwischen dem Vielfältigen auch nicht dadurch, daß es sich in einem repräsentierenden Gefüge des Bewußtseins befindet, sondern dadurch, daß es unter dem Anstoß der genetischen Kraft zu einander wächst.

Laozi beschreibt das genetische Verhältnis zwischen dem Verschiedenen mit dem chinesischen Wort „Sheng“(生), das sich in unterschiedlichen Kontexten als „gebären“, „wachsen“, „erwachsen“, „entstehen“, „entspringen“ übersetzen läßt;¹ und mit dem anderen

¹ Die Übersetzung als „gebären“ findet sich z.B. im Kapitel 2: „voll und leer gebären einander“(Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 51), im Kapitel 42: „das Dau gebar das eine / das eine gebar die zweizahl / die zweizahl gebar die dreizahl / aus der dreizahl wurde die vielzahl“(ebd., S. 75), und im Kapitel 51: „das Dau gebiert die dinge“(ebd., S. 80); die Übersetzung als „wachsen“ und „erwachsen“ ist z. B. im Kapitel 2 anzutreffen: „so läßt er sie wachsen und besitzt sie nicht“(ebd., S. 51), und im Kapitel 64: „der kaum zu umspannende baum / erwuchs aus dem reis“(ebd., S. 91); und die Übertragung als „entstehen“ und „entspringen“ kommt z. B. im Kapitel 25 vor: „ein etwas gibt es, aus dem chaos geworden / früher als himmel und erde entstanden“(ebd., S. 64), und im

chinesischen Wort „Hua“ (化), das als „sich wandeln“ übersetzt wird.¹ Solche Bedeutungen, die in den zwei Worten impliziert sind, zeigen die Bedeutungsinhalte, die Laozi dem genetischen Verhältnis zuweist. Was Laozi unter dem genetischen Verhältnis versteht, verkörpert sich in den folgenden Punkten:

Zuerst gibt es zwischen dem Vielfältigen eine zeitliche Folge von vorn und hinten. Auf dem Standpunkt des Vorderen gebiert es - d.h. das genetische Verhältnis - das Hintere, während es auf dem Standpunkt des Hinteren aus dem Vorderen entsteht oder entspringt.

Zweitens stellt das Gebären oder das Entstehen nicht das Ergebnis der Wirkung der anderen Kraft dar, sondern das Ergebnis des Sich-von-selbst-Wandelns. D.h., die Möglichkeit der Verwandlung von Etwas in ein Anderes ist schon in ihm als solchem eingeboren und ihre Verwirklichung muß deshalb durch die Negation der jetzigen Aktualität desselben vollzogen werden. Z.B. ist es möglich zu sagen, daß ein Glück ein Unglück gebiert, oder daß ein Unglück einem Glück entspringt, denn laut Laozi liegt die Möglichkeit des Unglücks schon in der Aktualität des Glücks und die Realisierung der Möglichkeit des Unglücks kommt dadurch zustande, daß die jetzige Aktualität des Glücks negiert wird.² Deshalb zieht es das Wesen des genetischen Verhältnisses zwischen dem Verschiedenen nach sich, daß sich das Verschiedene im Verlauf der Zeit auf Grund der inneren Potentialität ineinander verwandelt. Die Zeitlichkeit und die Innerlichkeit sind die zwei Charaktere des genetischen Verhältnisses. Darüber hinaus macht die Prozessualität den dritten Charakter desselben aus, die im folgenden dargestellt wird.

Drittens gilt das Sich-Wandeln als ein Prozeß, der die Stufen des Wachsens, des Gipfels und des Verfalls durchläuft. Laozi behauptet, daß sich jedes Ding vom Anfang allmählich zum Gipfel entwickelt und nach dem Gipfelzustand in den Verfall übergeht, der gleichzeitig den Anfangspunkt des Gegenteils darstellt. Deshalb machen der Anfang, der

Kapitel 40: „dem seienden entsprangen alle dinge der welt / das seiende – es entsprang dem nichtseienden“ (ebd., S. 73).

¹ Ein Beispiel dafür findet sich im Kapitel 37: „die dinge wandelten sich von selbst“ (Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudedsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 71).

² Vgl. die Stelle im Kapitel 58: „unglück stützt sich aufs glück / glück liegt verborgen im unglück“ (Ernst Schwarz (ebd., S. 87)).

Gipfel und das Ende einen vollständigen Zyklus aus. Wo ein Etwas endet, fängt sein Gegenteil an. Mit anderen Worten, etwas wird geboren, wo etwas gerade gestorben ist. Das genetische Verhältnis zwischen den Dingen verkörpert sich eben darin, daß sie sich in einander wandeln, nachdem sie ihre eigenen Entwicklungsstufen durchlaufen haben. Das entscheidende Moment, das zu der Verwandlung führt, ist im Gipfelzustand der Entwicklung zu finden. Im Prozeß der Entwicklung gilt der Gipfelzustand als die Grenze zwischen den Gliedern des Gefüges eines genetischen Verhältnisses. Dennoch läßt sich der Gipfelzustand nicht einfach erkennen, sondern nur von der Entwicklung des Sich-Selbst spontan bestimmen. Zur Veranschaulichung führen wir wieder das Beispiel von Glück und Unglück an. Laozi schreibt im Kapitel 58: „unglück stützt sich aufs glück / glück liegt verborgen im unglück / wer weiß wo sie enden! / gibt es denn kein maß“.¹ Deshalb läßt sich die Grenze zwischen dem Verschiedenen nicht exakt bzw. absolut bestimmt ziehen, da die Prozessualität des genetischen Verhältnisses mitgerechnet werden muß. Die Bestimmtheit der Grenze zwischen den Dingen aus der räumlichen Perspektive wandelt sich in eine Unbestimmtheit derselben aus der zeitlichen Perspektive um, denn im Verlauf der Zeit erscheint die Grenze wie ein dauernder Prozeß.

Daraus ist es zu schließen, daß sich für Laozi die Dinge mit ihren klaren Grenzen zwar im Raum befinden, sie ihre klare Grenze bzw. Begrenzung aber im Verlauf der Zeit verlieren. Denn sie befinden sich im ewigen Prozeß des Sich-selbst-Wandelns und verwandeln sich irgendwann in etwas Gegensätzliches, wodurch sich die Dinge miteinander verbinden, was eben das genetische Verhältnis zwischen ihnen ausmacht. Im Vergleich dazu verlieren die Dinge für Cassirer nicht erst im Fluß der Zeit ihre absolute Bestimmtheit, sondern schon im Raum, weil bereits der Raum als solcher nicht absolut gegeben ist, sondern relativ gesetzt wird. Deshalb läßt sich hier nicht von einem solchen Ding reden, das sich mit der klaren Grenze im Raum befindet und sich im Verlauf der Zeit durch die Verwandlung mit den anderen Dingen in Verbindung setzt. Sondern es waltet hier etwas als eine Einheit der Präsentation und der Repräsentation, die nicht vom Gefüge des Raumes und der Zeit bestimmt wird, sondern

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudedsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 87.

umgekehrt den Raum und die Zeit mitbestimmt. Z.B. unterscheidet sich das Gefüge des Raumes und der Zeit in der mythischen Welt von dem in der physischen Welt, weil sich ihre jeweilige Form der Repräsentation voneinander unterscheidet.¹ Deshalb kommt die Verbindung nicht durch die Verwandlung in der Zeit zustande, sondern sie ist vielmehr unabhängig vom Raum und der Zeit schon anwesend, was das repräsentierende Verhältnis darstellt.

2.2 Mehrdimensionalität des repräsentierenden Verhältnisses und Eindimensionalität des genetischen Verhältnisses

Jetzt gehen wir auf den Unterschied zwischen den beiden Verhältnissen, nämlich dem repräsentierenden Verhältnis und dem genetischen Verhältnis, ein. Hier haben wir es mit einem Unterschied von Mehrdimensionalität und Eindimensionalität zu tun. Stellen wir uns zwei Momente A und B vor, dann läßt sich die mögliche Beziehung zwischen den beiden verschiedenen Momenten erläutern, je nachdem wir vom Standpunkt Cassirers oder Laozis ausgehen. Unter dem genetischen Verhältnis wird verstanden, daß sich A unmittelbar zu B entwickelt oder umgekehrt B zu A, bzw. auf eine mittelbare Weise. Ungeachtet dessen, daß sich beide ohne Vermittlung oder durch Vermittlung verbinden, vollzieht sich diese Verbindung in einer einzigen Dimension. Denn während ihres Verlaufes bleibt die Gliederung des Raumes und der Zeit unverändert. Unter dem repräsentierenden Verhältnis hingegen wird verstanden, daß sich A und B in verschiedenen Gefügen der Beziehung verbinden können, z. B. in das Gefüge (e), (f), (g), usw. Und solche Gefüge des Verhältnisses können sich in verschiedenen Dimensionen befinden. Denn der Begriff der Dimension ist durch die Gliederung des Raumes und der Zeit bestimmt. Mit dem Wechsel der Arten der Repräsentation wandelt sich auch die Gliederung des Raumes und der Zeit. Deshalb kann sich die Verbindung zwischen A und B in verschiedenen Gefügen von Raum und Zeit ergeben, d. i. in verschiedenen Dimensionen.

¹ Über die eigenartige Gliederung des Raumes und der Zeit in der mythischen Welt vgl. das Kapitel II. des 2. Abschnittes im 2. Band der „Philosophie der symbolischen Formen“, Ernst Cassirer (1924): Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 98-166.

Cassirers erläutert die Mehrdimensionalität mit dem Begriff der „Modalität der Formen“. Der Begriff der „Form“ bezeichnet dabei die Art der Sinngebung, d. i., die Art der Verweisung, des repräsentierenden Verhältnisses. Er behauptet, daß es verschiedene Arten des repräsentierenden Verhältnisses gibt und daß diese Verschiedenheit sich in zwei Ebenen verkörpert, nämlich in der sich unterscheidenden Qualität der Form und in der sich unterscheidenden Modalität der Form. Mit dem ersten wird gemeint, daß die Verschiedenheit der Formen in derselben Gliederung des Raumes und der Zeit verschiedene Reihen und Ordnungen schafft, während mit dem letzteren gemeint wird, daß die Verschiedenheit der Formen verschiedene Gliederungen des Raumes und der Zeit hervorbringt. „Als erstes Moment tritt uns hierbei ein Unterschied entgegen, den wir als den der Qualität und der Modalität der Formen bezeichnen können. Unter der »Qualität« einer bestimmten Beziehung soll hierbei die besondere Verknüpfungsart verstanden werden, kraft deren sie innerhalb des Bewußtseinsganzen Reihen schafft, die einem speziellen Gesetz der Zuordnung ihrer Glieder unterstehen. So bildet etwa das »Beisammen« gegenüber dem »Nacheinander«, die Form der simultanen gegenüber der sukzessiven Verknüpfung, eine solche selbständige Qualität. Nun kann aber andererseits ein und dieselbe Beziehungsform auch dadurch eine innere Wandlung erfahren, daß sie innerhalb eines anderen Formzusammenhangs steht. Jede einzelne Beziehung gehört – unbeschadet ihrer Besonderheit – immer zugleich einem Sinnganzen an, das selbst wieder seine eigene »Natur«, sein in sich geschlossenes Formgesetz besitzt.“¹

Daraus ist es zu ersehen, daß eine konkrete räumliche oder zeitliche Beziehung einer Reihenfolge, z. B. ein „Nebeneinander“ oder ein „Nach-einander“, in jeder Dimension von Raum und Zeit funktioniert, obwohl sie in unterschiedlichen Dimensionen unterschiedliche Gliederungen des Raumes und der Zeit verkörpert. Z. B. wirkt das Beziehungsgefüge von „Nebeneinander“ laut Cassirer nicht nur in der physischen Dimension, sondern auch in der mythischen Dimension. Aber es funktioniert in beiden Dimensionen nicht im gleichen Sinne. In der wissenschaftlichen

¹ Ernst Cassirer (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 27.

physischen Dimension gilt die Beziehung von Nebeneinander als etwas Gleichförmiges und Meßbares, bei der es zwischen den Gliedern des „Linken“ und des „Rechten“ keinen wesentlichen Unterschied gibt. Aber in der mythischen Dimension wirkt die Beziehung von Nebeneinander ganz anders, wofür Laozi in seinem Buch im Kapitel 31 ein Beispiel gibt, d. i., in verschiedenen Ritualen stellt sich die Beziehung zwischen dem Linken und dem Rechten ganz unterschiedlich dar: „Der Edle in seinem gewöhnlichen Leben / achtet die Linke als Ehrenplatz. Beim Waffenhandwerk / ist die Rechte der Ehrenplatz.“¹ Daraus ist es zu erschließen, daß sich die Linke und Rechte in der Qualität gleich geltender Formen dennoch in der Modalität voneinander unterscheiden können.

Wenn wir uns die Mehrdimensionalität des repräsentierenden Verhältnisses und die Eindimensionalität des genetischen Verhältnisses in einer anschaulichen Form vorstellen, dann haben wir es einmal mit einer synchronischen räumlichen Form und ein andermal mit einer linearen zeitlichen Form zu tun. Der Unterschied führt zu einem weiteren Auseinandergehen von Cassirer und Laozi in Bezug auf solche Probleme, wie ergibt sich das Werden von einem zum anderen, wie entsteht die neue Form, usw., was im Folgenden erläutert wird.

2.2.1 die Zeitlosigkeit des Werdens und die Zeitlichkeit des Werdens

Wie wir oben gedeutet haben, sieht die Philosophie sich dazu verpflichtet, statt die erfahrenen Erscheinungen des Vielfältigen und des Werdens zwischen ihnen zu leugnen, ein kohärentes Verbindungsband zwischen ihnen zu finden, um das Vielfältige und desseinen Werden zu erklären. Das repräsentierende Verhältnis und das genetische Verhältnis stellen genau dasjenige dar, was Cassirer und Laozi jeweils unter diesem Verbindungsband verstehen. Mit dem unterschiedlichen Verbindungsband liefern Cassirer und Laozi auch eine unterschiedliche Erklärung für das Phänomen des Werdens.

Für Cassirer verwirklicht sich das Werden durch die repräsentierende Verweisung, während für Laozi das Werden durch die Sich-Selbst-Verwandlung zustande kommt. Der Unterschied zwischen der Verweisung und der Verwandlung besteht nicht darin, ob sich das jeweilige

¹ Jörn Jacobs (2001): *Textstudium des Laozi: Daodejing*. Frankfurt am Main: Peter Lang. S. 103.

Verhältnis in einem zeitlichen Gefüge ereignet, weil sich etwas Werdendes immer in einem zeitlichen Gefüge befindet. Der Unterschied zwischen ihnen liegt vielmehr darin, daß das zeitliche Gefüge als solches, worin sich der Bezug ereignet, von Cassirer und Laozi unterschiedlich bestimmt wird. Für Laozi deutet das zeitliche Gefüge wie ein Fluß immer in eine Richtung. Für Cassirer hingegen weist die Zeit schon in ein und derselben Dimension in verschiedene Richtungen, geschweige denn in verschiedenen Dimensionen. Die Verwobenheit der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft ermöglicht Verweisungen auf verschiedene zeitliche Richtungen. Eigentlich sind laut Cassirer in jedem Moment alle drei Glieder - Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft - anwesend. „Im Raume müssen wir uns, wenn wir überhaupt eine bestimmte Bewegung vollziehen wollen, für eine einzelne Richtung derselben entscheiden. Wir müssen nach vorwärts oder rückwärts, nach rechts oder links, nach oben oder unten schreiten. Aber im Hinblick auf die zeitlichen Richtungen gibt es nur scheinbar ein gleiches starres »Auseinander«. Hier besteht vielmehr eine Vielfachheit, deren Elemente sich, auch indem sie sich voneinander unterscheiden, noch immer wechselseitig durchdringen:“¹

Dieser Charakter des wechselseitigen Durchdringens ermöglicht den Vorteil der Zeit gegen den Raum in Bezug darauf, das repräsentierende Verhältnis darzustellen. „Dieser Ausdruck des Vielen im Einen (multorum in uno expressio) gehört zum Wesen jeder Bewußtseinserscheinung; aber er ist deutlicher als vielleicht irgendwo sonst am Charakter der zeitlichen Phänomene erfassbar und aufzeigbar. In jedem anderen Gebiet kann es scheinen, als trete die »Repräsentation«, als bloß mittelbarer Akt, zu einem irgendwie unmittelbar gegebenen Bewußtseinsstoff bloß hinzu; als sei sie diesem nicht ursprünglich zugehörig, sondern füge sich ihm nachträglich an. Im Raum etwa bezieht sich zwar jeder Inhalt notwendig auf die anderen, so daß jedes »Hier« mit einem »Dort« durch kausale Bestimmungen, durch dynamische Wirkungen verknüpft ist; aber der reine Sinn des »Hier« scheint auf den ersten Blick für sich bestehen zu können, scheint unabhängig von dem des »Dort« begriffen und definiert werden zu können. Für die Zeit aber ist nicht einmal in der Abstraktion

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 216.

eine solche Trennung möglich. Jeder Moment schließt die Dreiheit der Zeitbeziehungen und der zeitlichen Intentionen unmittelbar in sich. Die Gegenwart, das Jetzt empfängt den Charakter als Gegenwart nur durch den Akt der Vergegenwärtigung, durch den Hinweis auf Vergangenes und Künftiges, den sie in sich schließt. Hier tritt demnach die »Repräsentation« nicht zur »Präsentation« hinzu, sondern sie ist es, die den Gehalt und Kern der »Präsenz« selber ausmacht. Der Schnitt, der hier »Inhalt« und »Darstellung«, »Daseiendes« und »Symbolisches« gegenüber abzuscheiden sucht, würde, falls er gelänge, zugleich den Lebensnerv des Zeitlichen selbst treffen und zerstören.“¹

Deshalb ist es schwierig zu sagen, in welche zeitlichen Richtungen sich die Verweisungen richten, obwohl sie sich alle in derselben Dimension ereignen, weil jedes zeitliche Gefüge, in dem sich eine Verweisung ereignet, als solches eine Repräsentation darstellt und in sich alle drei Glieder der Zeit - Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft - einschließt. Mit anderen Worten, jegliches zeitliche Gefüge, das als ein noch grundsätzlicheres Substrat, als ein Hintergrund „Worin“ gelten kann, lässt sich auf ein Gefüge der Repräsentation reduzieren. Deswegen überschreitet eine Verweisung eigentlich die Beschränkungen der Zeit, d. i. sie gilt als zeitlos, obwohl es scheint, daß sie sich in einem zeitlichen Gefüge ereignet. Mit einem Wort, das Gefüge der Verweisung ist noch grundsätzlicher als das zeitliche Gefüge. Diese Grundsätzlichkeit bietet sich ganz offensichtlich dar, wenn wir den Blick auf die Verweisung auf verschiedene Dimensionen werfen. Denn mit dem Wechsel der Verweisung von einer Dimension zu einer anderen wechselt auch das zeitliche Gefüge, was wir oben bereits angedeutet haben.

Zusammengefaßt stellt die Beziehung zwischen dem Werden und der Zeit sich für Cassirer so dar, daß sich nicht das Werden in der Zeit ereignet, sondern daß sich die Zeit im Werden ergibt. Laozi hingegen bestimmt die Beziehung zwischen beiden umgekehrt, nämlich so, daß das Werden sich in der Zeit ereignet. Folglich beziehen Cassirer und Laozi eine unterschiedliche Stellung in Bezug auf das Problem der Ewigkeit. Cassirer behauptet wegen der Zeitlosigkeit des Werdens eine Ewigkeit im

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 193.

Werden, während Laozi wegen der Zeitlichkeit des Werdens eine Ewigkeit jenseits des Werdens annimmt.

Obwohl sich vom Standpunkt eines konkreten Werdens aus sich das Werden in einem noch grundsätzlicheren zeitlichen Gefüge ereignet, ist jedes zeitliche Gefüge dennoch vom Standpunkt des Ganzen aus auf ein zeitloses Verweisungsgefüge zu reduzieren. Deshalb gilt die Welt des Werdens als das Ganze, solange sie wie bei Cassirer als das Ganze von verschiedenen Arten der Verweisungen verstanden wird, als etwas Ewiges. Dies stellt eben genau das dar, was Cassirer in seiner Disputation mit Heidegger 1929 in Davos mit einer durch die Form erreichten „Unendlichkeit“ deutet. „Das ist die Funktion der Form, daß der Mensch, indem er sein Dasein in Form verwandelt, d.h. indem er alles, was Erlebnis in ihm ist, nun umsetzen muß in irgend eine objektive Gestalt, in der er sich so objektiviert, daß er damit radikal von der Endlichkeit des Ausgangspunktes nun zwar nicht frei wird (denn dieses ist ja noch bezogen auf seine eigene Endlichkeit), aber indem es aus der Endlichkeit erwächst, führt es die Endlichkeit in etwas Neues hinaus. Und das ist die immanente Unendlichkeit. Der Mensch kann nicht den Sprung machen von seiner eigenen Endlichkeit in eine realistische Unendlichkeit. Er kann aber und muß die Metabasis haben, die ihn von der Unmittelbarkeit seiner Existenz hineinführt in die Region der reinen Form. Und seine Unendlichkeit besitzt er lediglich in dieser Form. „Aus dem Kelche dieses Geisterreiches strömt ihm die Unendlichkeit.“ Das Geisterreich ist nicht ein metaphysisches Geisterreich; das echte Geisterreich ist eben die von ihm selbst geschaffene geistige Welt. Daß er sie schaffen konnte, ist das Siegel seiner Unendlichkeit.“¹

Dieses Exzerpt zeigt, daß in der endlichen Existenz des subjektiven Individuums die Unendlichkeit der objektiven Form eingeschlossen ist. Die Existenz scheint ursprünglicher als die Sinngebung zu sein, aber tatsächlich liegt die Existenz eben in der Sinngebung. Die Einheit von Präsenz und Repräsenz führt zu der Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, d. i., einerseits fühlt sich das Subjekt an die Endlichkeit

¹ Martin Heidegger: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. in: ders.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. in: ders. (1991): *Gesamtausgabe*. 1. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 286.

seiner eigenen Existenz gebunden, andererseits verbindet sich das Subjekt durch sein eigenes geistiges Schaffen mit der ewigen Welt der Formen und damit mit der immanenten Unendlichkeit. Die subjektive Existenz ist untrennbar von der Sinngebung und deshalb erreicht das Subjekt die Unendlichkeit durch die Unendlichkeit der Welt der Sinnverweisung, nämlich der Welt der Formen. Umgekehrt gilt auch die Welt der Formen nicht als unabhängig von der konkreten individuellen Existenz des Subjekts, weil sie eben vom konkreten Subjekt geschaffen bzw. entdeckt wird. Mit einem Wort, Cassirer behauptet ein harmonisches Verhältnis zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit. Die beiden Zustände stoßen sich gegenseitig nicht ab, sondern sie stehen in einem repräsentierenden Verhältnis, d. i., die konkrete Endlichkeit repräsentiert die Unendlichkeit und die Unendlichkeit stellt eben die Totalität der konkreten Endlichkeit dar. „... nicht nur ein Widerstreit zur Endlichkeit ist in der Unendlichkeit konstituiert, sondern es ist gerade in gewissem Sinne die Totalität die Erfüllung der Endlichkeit selbst. Aber diese Erfüllung der Endlichkeit konstituiert eben die Unendlichkeit. Goethe: ‘Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten!’ Indem die Endlichkeit sich erfüllt, d.h. nach allen Seiten geht, schreitet sie in die Unendlichkeit hinaus. Das ist das Gegenteil von Privation, ist vollkommene Ausfüllung der Endlichkeit selbst.“¹

Cassirer möchte mit dem Begriff der „Unendlichkeit“ andeuten, daß das Problem der Ewigkeit insoweit keinen Sinn hat, als die Welt als die Totalität der Sinnverweisungen verstanden wird. Denn dank der Mehrdimensionalität der Sinnverweisung läßt sich erkennen, daß das Sinnverhältnis noch grundsätzlicher als das zeitliche oder räumliche Gefüge ist. In diesem Sinne ereignet sich das Werden wesentlich in einem Sinngefüge statt in einem zeitlichen und räumlichen Gefüge. Folglich liegt das Absolute, das von den Philosophien versucht wird aus den konkreten Phänomenen des Werdens zu abstrahieren, nicht mehr in Etwas, das die Zeitlichkeit und die Räumlichkeit überwindet, nämlich in Etwas sich in der Zeit und dem Raum unbegrenzt Dauerndem und Erstreckendem,

¹ Martin Heidegger: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. in: ders.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. in: ders. (1991): *Gesamtausgabe*. 1. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S.286.

sondern in Etwas von der Zeit und dem Raum Unabhängigem, in Etwas vor der Zeit und vor dem Raum Gesetztem. Deshalb läßt sich ein solches Absolutes auch nicht mit dem Begriff der Ewigkeit bestimmen, weshalb es von Cassirer mit dem Begriff der „Unendlichkeit“ beschrieben wird. Dies weist auf die Unbeschränktheit der Sinnverweisung durch Zeit und Raum hin, d. i. auf die Zeitlosigkeit des Werdens.

Laozi hingegen strebt eine solche Absolutheit an, die sich - einerseits - in der Ewigkeit verkörpert. Denn für ihn ereignet sich das Werden wirklich in einem konkreten zeitlichen und räumlichen Gefüge. Und das Absolute muß - andererseits - die Zeitlichkeit und die Räumlichkeit überwinden und den Charakter der Ewigkeit haben, d. i. in Zeit und Raum ewig fortdauern und sich erstrecken. Was diese Forderung erfüllt, d. i. dasjenige, das in jedem konkreten Werden im zeitlichen und räumlichen Gefüge anwesend ist und intakt bleibt, stellt laut Laozi die Kraft des Werdens als solche dar. Hier trifft Laozi eine Scheidung zwischen dem konkreten Werden und dem abstrakten Werden. Das konkrete Werden ereignet sich zeitlich und das abstrakte Werden gilt ihm als ewig. Das Verhältnis zwischen der Zeitlichkeit und der Ewigkeit ist für Laozi kein harmonisches Miteinander, wie Cassirer das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit versteht, sondern gegenseitig widersprüchliches Verhältnis. Die Ewigkeit kann nur dadurch erreicht werden, daß die Zeitlichkeit aufgegeben wird.

Mit anderen Worten, das konkrete Werden muß negiert werden, damit die Ewigkeit des abstrakten Werdens erreicht wird. Die Ewigkeit verkörpert sich eben in der kontinuierlichen Negation des konkreten Werdens. In diesem Sinne leugnet Laozi keineswegs von vornherein die Erscheinungen des konkreten Werdens, so wie manche metaphysische Schulen die Erscheinungen des konkreten Werdens als sinnlose Täuschungen ansehen, sondern er erkennt einerseits das konkrete Werden an und legt andererseits die Absolutheit in die Negation des konkreten Werdens. Die ewige Bewegung des Dao kommt gerade aus dieser Kraft der Negation. Dies ist es, was Laozi im Kapitel 40 meint, wenn er schreibt: „Das Um-schlagen ins Gegenteil / ist des Tao Bewegung“.¹

Obwohl die Kraft der Negation das konkrete Werden negiert, aufhebt,

¹ Jörn Jacobs (2001): *Textstudium des Laozi: Daodejing*. Frankfurt am Main: Peter Lang. S. 127.

ist diese Kraft dennoch nicht von außen her gegeben, sondern eingeboren in den Prozeß des konkreten Werdens. Deshalb ist die Negation für Laozi auch abhängig vom konkreten Werden. Mit anderen Worten, die Ewigkeit ist abhängig von der Zeitlichkeit, so wie bei Cassirer die Unendlichkeit abhängig von der Endlichkeit ist. Nur unterscheidet sich bei beiden die Deutung der Erfüllung dieser Abhängigkeit. Für Cassirer verwirklicht sich die Unendlichkeit in der Erfüllung der Endlichkeit, während sich für Laozi die Ewigkeit in der Negation der Zeitlichkeit verwirklicht. Nehmen wir als Beispiel einen konkreten Prozeß des Werdens an, so liegt der Sinn laut Cassirer im sich formenden Moment, während laut Laozi der Sinn im sich negierenden Moment liegt. Deshalb läßt sich sagen, daß für Cassirer der Bereich der Unendlichkeit betreten wird, sobald eine Art der Sinnverweisung herstellt ist, während für Laozi die Ewigkeit nicht dann erreicht wird, wenn etwas Neues im genetischen Verhältnis geboren ist, sondern erst, wenn das Geborene sich negiert und dadurch sich wieder einem neuen Gebären hingibt. Für Laozi stellt das kontinuierliche Sich-Negieren die Bedingung aller Ewigkeit dar, z. B. im Fall des Himmels und der Erde, wie er im Kapitel 7 schreibt: „ewig sind himmel und erde / und sie sind ewig / weil sie nicht wirken ihrer selbst wegen / daher ihre ewigkeit“.¹

Daraus ist es zu ersehen, daß wegen ihres unterschiedlichen Verständnisses des Werdens Cassirer und Laozi den Schwerpunkt auf unterschiedliche Momente des werdenden Prozesses legen, und zwar der erstere auf das Entstehen des Neuen, und der letztere auf das Negieren des Alten. Dies stellt im Grunde den Unterschied zwischen Mutation und Entwicklung dar.

2.2.2 Die Mutation und die Entwicklung

Dank der Mehrdimensionalität des repräsentierenden Verhältnisses und der Eindimensionalität des genetischen Verhältnisses sehen Cassirer und Laozi das Werden jeweils als zeitlos bzw. als zeitlich an, wie oben entwickelt. Diese Differenz bestimmt gleichzeitig ihr unterschiedliches Verständnis des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem, d. i., die Antwort auf die Frage, in welcher Weise sich die Kontinuität realisiert.

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 53.

Für Laozi läßt sich etwas Neues nur aus dem Altem herleitend entwickeln, und dies in der Weise, daß das Alte sich selbst negiert. Die Ewigkeit liegt eben in dieser kontinuierlichen Entwicklung vom Alten zum Neuen. Sobald die Kraft des Selbst-Negierens andauert, läßt sich die Ganzheit der Entwicklung als ein vollkommener Kreis formen. Das heißt, daß die Entwicklung vom Anfang ausgeht und durch die mittleren Entwicklungsglieder hindurch wieder zurück zum Anfang kehrt. Dieses Verständnis eines Entwicklungskreises bezieht Laozi aus der Beobachtung der natürlichen Phänomene, besonders des Wachsens der Pflanzen. Z.B. schreibt er im Kapitel 16: „und alle dinge werden gedeihen/ so kann ich ihre rückkehr erschauen / von allen dingen in ihrer vielfalt / findet ein jedes zurück zur wurzel“.¹ Nicht aus dieser empirischen Perspektive, sondern aus der rein logischen Perspektive stimmt diese Idee eines Entwicklungskreises im Grunde mit der traditionellen westlichen Idee überein, und zwar mit der Idee vom »omnis determinatio est negatio«.² Wenn alle Zwischenstufen der Entwicklung negiert werden, so hat das Geschehen wieder zum Anfang zurückzukehren. Daraus ist zu ersehen, daß für die Kontinuität der Entwicklung das Moment des Sich-Selbst-Negierens eine entscheidende Rolle spielt. Durch die Negation entwickelt sich ein Etwas zu einem Anderen und kehrt schließlich und endlich wieder zum Selbst zurück. Wenn sich diese innere Kraft des Sich-Selbst-Negierens verliert, dann wird der Prozeß der Entwicklung unterbrochen, weil die innere Kraft der Negation eben das Motiv der Entwicklung darstellt, wie Laozi im Kapitel 40 mit folgendem Satz andeutet: „Das Umschlagen ins Gegenteil / ist des Tao Bewegung“.³

Diese Positivität des Sich-Selbst-Negierens impliziert gleichzeitig die Negativität des Sich-Selbst-Behauptens. Wenn irgendwer oder irgendwas sich nur starr zu behaupten weiß und nicht bereit oder fähig ist, sich zu negieren, dann verstößt dies gegen die Entwicklungsdynamik des Dao und dieser irgendwer oder das irgendwas würde früh enden oder gar sterben. Z.B. schreibt Laozi im Kapitel 30: „(For) after things reach their

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 58.

² Die eingehende Interpretation davon vgl. die Inhalte in dieser Dissertation von S.19.

³ Jörn Jacobs (2001): *Textstudium des Laozi: Daodejing*. Frankfurt am Main: Peter Lang. S. 127.

prime, they begin to grow old, / which means being contrary to Tao. / Whatever is contrary to Tao will soon perish.“¹ Deshalb macht für Laozi die Offenheit oder die Bereitschaft zur Verwandlung die Bedingung der Kontinuität zwischen Altem und Neuem aus, und zwar in der Weise des Sich-Selbst-Negierens. Durch das Sich-Selbst-Negieren verwirklicht sich die Kontinuität in der Zeit, deren Prozeß sich mit dem Begriff der „Entwicklung“ bestimmen läßt.

Für Cassirer dagegen ereignet sich die Verwandlung nicht in der Weise des Sich-Selbst-Negierens, sondern in der Weise des Sich-Selbst-Behauptens, obwohl für ihn - ebenso wie für Laozi - die Offenheit zur Verwandlung ebenfalls die Bedingung der Kontinuität darstellt. Die Kontinuität zwischen Altem und Neuem wird bei Cassirer durch den Begriff der „Mutation“ erklärt. Das heißt, daß die Kontinuität sich nicht in einer zeitlichen Folge dadurch realisiert, daß sich das Alte durch sein Sich-Selbst-Negieren in Neues wandelt, sondern daß die Kontinuität darin zum Ausdruck kommt, daß die alte Form wieder als Stoff der neuen Form dient. „Aber die Kontinuität der Entwicklung bekundet sich hier eben darin, daß die neue Form, zu der die Sprache sich jetzt erhebt, sich durchaus noch der alten stofflichen Mittel bedient.“² In diesem Sinne verkörpert sich die Kontinuität nicht in einer zeitlichen Folge, sondern in dem gleichen Bezugspunkt von Altem und Neuem, d. i. das Alte und das Neue beziehen sich auf ein und dieselben stofflichen Momente.

Dem entsprechend stellt das Verhältnis zwischen Neuem und Altem auch nicht ein Verhältnis des Negierens dar, sondern eines des Behauptens. Das heißt, das Alte wird nicht durch das Entstehen des Neuen negiert, sondern vielmehr durch das Bestehen des Neuen belebt. Nach dem Entspringen des Neuen läßt sich etwas Altes nicht in die Ruine der Vergangenheit abschieben, sondern es erlebt vielmehr seine Auferstehung, indem es wieder in das gegenwärtige Blickfeld rückt. Nehmen wir die Sprache als ein Beispiel, so ist ein altes Wort nicht am Bestehen einer neuen Bedeutung gestorben, sondern vielmehr am Fehlen einer neuen

¹ Wing-tsit Chan (1963): *The Way of Lao Tzu*. New York: the Bobbs-Merrill company. S. 152.

² Ernst Cassirer (1927): Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 263.

Bedeutung. Denn es kann nur durch die Verweisung auf eine neue Bedeutung seine Lebendigkeit behalten. Mit anderen Worten, das Verhältnis zwischen Altem und Neuem stellt nicht ein genetisches Verhältnis dar, sondern ein repräsentierendes. Das heißt, daß die Beziehung von beiden nicht wie die Beziehung zwischen einer Gebärenden und einem Geborenen funktioniert, sondern wie die zwischen einem Darstellenden und einem Dargestellten.

Entsprechend läßt sich die Scheidung zwischen dem Alten und dem Neuen auch nicht am Kriterium bestimmen, an welcher Stelle sie sich in der zeitlichen Folge befinden, sondern am Kriterium, an welcher Stelle sie sich im repräsentierenden Gefüge befinden, und zwar an der Alternative, befinden sie sich an der Stelle des Darstellenden oder an der des Dargestellten. Z. B. gebrauchen Historiker gelegentlich moderne Begriffe als stoffliche Mittel, ein altes Ereignis zu erklären. In diesem Fall gelten die modernen Begriffe als das etwas Altes Darstellende, obwohl sie sich in der zeitlichen Folge erst später ausbilden, wenn sich dagegen in dem historischen Ereignis ein neues Gefüge darbietet, dann funktioniert das sich zeitlich früher ergebende Ereignis hier als das, was als etwas Neues dargestellt wird. Die Stelle des Darstellenden und des Dargestellten kann auch wechseln, z. B. kann etwas Neues als die Form sich in etwas Altes als den Stoff wandeln. Diese Verwandlung beschreibt Cassirer mit dem Goethe entlehnten Begriff der „Metamorphose“: „Aber diese Metamorphose hat hier nicht den rein-vegetativen Charakter: den Charakter des Wachstums und der ruhigen Entfaltung aus einem vorhandenen Keim. Sie vollzieht sich kraft des aktiven Gestaltwillens der Individuen, der zu vorhandenen Formen nur greift, um sie selbst wieder als Stoff zu behandeln. Was immer im Bereich der Kultur als fester Bestand gewonnen werden soll, muß aus einer solchen ständigen Umschaffung des Geschaffenen gewonnen werden.“¹

Deshalb resultiert die Verwandlung von Altem zu Neuem für Cassirer nicht aus einer zeitlichen Entwicklung, sondern aus einem Wechsel von Darstellendem zum Dargestellten. Etwas Neues bedeutet, daß es wirklich

¹ Ernst Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. In: Klaus Christian Kohnke/John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1999): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 173.

neu ist und mit dem Alten keinen anderen innerlichen kausalen Zusammenhang als die Beziehung von Dargestelltem und Darstellendem hat. Deshalb verwirklicht sich die Kontinuität zwischen Altem und Neuem nur in der Weise der Mutation, nicht in der Weise der Entwicklung. Laut Cassirer lassen sich nicht nur kulturelle Phänomene sondern auch natürliche Phänomene nicht mit dem Entwicklungsprinzip erklären. An irgendeinem Punkt müssen wir die Mutation als Urphänomen anerkennen; die Phänomene der Mutation lassen sich nicht weiter kausal über ihre Ursprünge erklären. „Der Satz »Natura non facit saltus« hat dadurch eine sehr wesentliche Einschränkung erfahren. Seine Problematik ist im Gebiet der Physik durch die Quantentheorie, im Gebiete der organischen Natur durch die Mutationstheorie aufgedeckt worden. Auch im Kreise des organischen Lebens bliebe die »Entwicklung« im Grunde ein leeres Wort, wenn wir annehmen müßten, daß es sich in ihr um bloße »Auswicklung« eines schon Gegebenen und Vorhandenen handelt, so daß, im Sinne der älteren Präformations- und Einschachtelungstheorien, schließlich alles doch immer »beim Alten bliebe«. An irgendeiner Stelle müssen wir auch hier ein Neues zugeben, das nur durch einen »Sprung« erreicht werden kann. ... Der Übergang von der Natur zur »Kultur« gibt uns also in dieser Hinsicht kein neues Rätsel auf. Er bestätigt nur, was uns schon die Naturbetrachtung lehrt, daß jede echte Entwicklung im Grunde immer eine $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\varepsilon\iota\varsigma$ $\ddot{\alpha}\lambda\lambda\circ$ $\gamma\acute{e}\nu\circ\varsigma$ ist, die wir zwar aufweisen, aber nicht mehr kausal erklären können.“¹

2.3 Ganzheit, Pluralität und Negation

Aus den oben durchgeführten Analysen ist es zu ersehen, daß Cassirer und Laozi verschiedene Beziehungsbeziehungen benutzen, um das Verhältnis zwischen dem Vielfältigen und um das Werden zwischen ihm zu deuten. Dadurch läßt sich auch die objektive Welt zu einer Ganzheit verbinden. Tatsächlich gilt sowohl Cassirer als auch Laozi die Ganzheit als noch wichtiger als das einzelne Verschiedene. Denn für beide gibt es kein absolut isoliertes Einzelnes. Jedes Einzelne verbindet sich mit den anderen Einzelnen und verschmilzt durch diese Verbindung zur Ganzheit.

¹ Ernst Cassirer (1942): Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 460f..

Deshalb ist es besonders wichtig zu betonen, daß das Verhältnis zwischen dem Teil und der Ganzheit nicht ein Aggregatverhältnis darstellt, d. i. die Ganzheit ist nicht in der Weise charakterisiert, daß die Teile sich einfach zueinander addieren. Das Wesen der Ganzheit liegt nicht in der Aggregation der Teile, sondern im Verhältnis als solchem zwischen den Teilen.

Mit anderen Worten, die Ganzheit stellt einen Beziehungs begriff dar, nicht einen Substanzbegriff. In diesem Sinne stimmen Cassirer und Laozi miteinander überein und beide unterscheiden ihren Begriff des Ganzen von jenem Ganzheitsbegriff des Mechanismus. Der Mechanismus behauptet, daß sich die Ganzheit begreifen läßt, nachdem alle Teile begriffen worden sind. Zu dieser Behauptung bemerkt Cassirer kritisch: „Aber wenn damit das Ganze als zwecksetzende und zwecktätige Kraft gefallen war, so war damit doch die Kategorie der Ganzheit nicht gefallen. Der Mechanismus hatte auf diese Kategorie verzichtet. Er war analytisch verfahren; er hatte erklärt, daß sich die Bewegung eines Ganzen nur dann verstehen lasse, wenn es gelänge, sie in die Bewegung letzter Elementarteilchen aufzulösen und vollständig auf sie zurückzuführen.“¹ Seiner Meinung nach läßt sich die Ganzheit nicht auf ihre Teile zurückführen, sondern umgekehrt werden die Teile von der Ganzheit bestimmt. Mit anderen Worten, die Elemente gelten nur als die Elemente eines Gefüges, keineswegs aber funktioniert es so, daß das Gefüge aus der Kombination der Elemente herkommt. Deshalb läßt sich die Ganzheit auch nicht kausal durch Reduktion auf die Teile erklären, sondern umgekehrt: die Art und Weise der Teilung in die Elemente ist durch die Art und Weise der Ganzheit bestimmt. Deswegen läßt sich in Bezug auf das Verhältnis zwischen der Ganzheit und dem Teil sagen, daß die Ganzheit nicht durch die Teile kausal bestimmt, sondern lediglich phänomenologisch aufgezeigt wird. Das heißt, daß es nicht nötig ist, alle Teile zu analysieren, um die Ganzheit zu erkennen, sondern es reicht schon aus, einen Teil zu analysieren, sobald die Beziehung zwischen den Teilen durch diese Analyse bekannt ist. Dieses Verständnis der Beziehung zwischen Ganzheit und Teil führt dazu, daß Cassirer und Laozi die Priorität der Ganzheit anerkennen und gleichzeitig die Wichtigkeit des einzelnen

¹ Ernst Cassirer (1942): Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 450.

Konkreten nicht vernachlässigen.

Die Wichtigkeit des einzelnen Konkreten wird jedoch von Cassirer und Laozi jeweils auf unterschiedliche Weise anerkannt, weil für beide die Ganzheit durch unterschiedliche Verbindungen zustande kommt, und zwar für Cassirer durch die Pluralität und für Laozi durch die Negation. Dies führt zu einem Unterschied in ihrem Verständnis des Verhältnisses zwischen Aktualität und Möglichkeit sowie zwischen Individuellem und Allgemeinem.

2.3.1 Das Verhältnis zwischen Aktualität und Möglichkeit

Cassirer und Laozi behaupten beide, daß sich die Ganzheit in der Beziehung zwischen Einzelnen verkörpert, doch in unterschiedlicher Weise. Das Wesen eines repräsentierenden Verhältnisses, worunter Cassirer die Beziehung zwischen den Einzelnen versteht, trägt den Charakter der Pluralität, der in jedem Einzelnen beschlossen ist. Das impliziert, daß es für Cassirer zwischen Pluralität und Einzelnen keinen Widerspruch gibt. Das Behaupten eines Einzelnen schließt das Behaupten eines anderen Einzelnen nicht aus, sondern vielmehr ein, setzt es sogar voraus. Mit anderen Worten, die Existenz jedes Einzelnen ist abhängig von seinem Hinweis auf etwas Anderes. Dies ist es eben, was Cassirer mit der Einheit von Präsentation und Repräsentation meint: „Schon die Welt der Anschauung ist wesentlich dadurch bestimmt, daß ihre einzelnen Elemente keinen bloß »präsentativen«, sondern einen repräsentativen Charakter besitzen – daß sie nicht einfach »dastehen«, sondern daß sie füreinander stehen, daß sie wechselseitig aufeinander hinweisen und sich im bestimmten Sinne vertreten können.“¹ Deshalb bedeutet die Aktualisierung eines Daseins für Cassirer nicht nur kein Ausschließen der Möglichkeit des Andersseins, sondern umgekehrt: die Aktualisierung eines Daseins eröffnet die Möglichkeit des Andersseins. Deswegen können wir auch nicht sagen, daß die anderen Möglichkeiten verloren gehen, wenn wir uns im Bewußtsein etwas Bestimmtes vorstellen, sondern es funktioniert genau umgekehrt: es eröffnet sich eine neue Möglichkeit, sich mit einem Anderen und entsprechend mit der Ganzheit zu verbinden, wenn sich uns

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 132.

etwas Bestimmtes darbietet. Mit anderen Worten, die volle Möglichkeit des Bestimmens des Einzelnen liegt in der Aktualität des Einzelnen beschlossen. Und andererseits aktualisiert sich ein Einzelnes nur dadurch, daß es die Möglichkeit oder die Potenz besitzt, sich mit dem Anderen und mit der Ganzheit zu verbinden.

Dies ist es eben, was im folgenden Zitat von Cassirer ausgedrückt wird: „Die volle Aktualität des Bewußtseins bringt nur das zur Entfaltung, was der »Potenz« und der allgemeinen Möglichkeit nach schon in jedem seiner Sondermomente beschlossen liegt. Damit erst ist die allgemeinste kritische Lösung für jene Frage Kants erreicht, wie es zu denken sei, daß, weil »etwas« ist, dadurch zugleich ein »Anderes«, von ihm völlig Verschiedenes sein müsse. Das Verhältnis, das, vom Standpunkt des absoluten Seins betrachtet, um so paradoxer erscheinen mußte, je schärfer es betrachtet und analysiert wurde, ist das notwendige, das aus sich unmittelbar verständliche, wenn es vom Standpunkt des Bewußtseins gesehen wird. Denn hier gibt es von Anfang an kein abstraktes »Eines«, dem in gleich abstrakter Sonderung und Loslösung ein »Anderes« gegenübersteht, sondern das Eine ist hier »im« Vielen, wie das Viele »im« Einen ist: in dem Sinne, daß beide sich wechselseitig bedingen und sich wechselseitig repräsentieren.“¹

Deshalb steht für Cassirer die Aktualität eines Einzelnen nicht in einem Widerspruch mit der Möglichkeit der Anderen, sondern sie bedingen und fördern sich vielmehr wechselseitig. Im Gegensatz dazu behauptet Laozi ein widersprüchliches Verhältnis zwischen der Aktualität des Einen und der Möglichkeit des Anderen. Was das Wesen eines genetischen Verhältnisses angeht, worunter Laozi die Beziehung zwischen den Einzelnen versteht, so ist dieses durch die wechselseitige Negation charakterisiert. Das heißt, daß das Bestimmen eines Einzelnen sich dadurch aktualisiert, daß die Möglichkeit der Anderen negiert wird. Mit anderen Worten, die Möglichkeit der Anderen geht verloren, wenn wir uns im Bewußtsein etwas Bestimmtes vorstellen. Deshalb müssen wir die bestimmten Einzelnen negieren, um die volle Möglichkeit der Ganzheit zu erhalten. Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der

¹ Ernst Cassirer (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 38f..

Ganzheit erweist sich als ein Verhältnis der Negation. Betrachten wir die Beschreibungen, die Laozi über das Dao gibt, so können wir den Beweis für dieses Verhältnis der Negation deshalb auffinden, weil der Begriff vom Dao im Verständnis Laozis unter anderen auch auf die Ganzheit hindeutet. Z. B. schreibt er im Kapitel 1: „sagbar das Dau / doch nicht das ewige Dau“,¹ im Kapitel 21: „das Dau als ding - / ein schattenhaftes ist es, nebelhaftes / o nebelhaftes, schattenhaftes / es ruht gestaltbares darin / o schattenhaftes, nebelhaftes / es ruht das dingliche darin / o dunkles, dunkelgründig tiefes / es ruht der samen kraft darin“,² im Kapitel 25: „ein etwas gibt es, aus dem chaos geworden / früher als himmel und erde entstanden / ein einsam-stilles, endlos-weites / in sich allein, unwandelbar/ kreisend, nie sich erschöpfend / des alls urmutter könnte man es nennen / ich kenne seinen namen nicht / ich nenne es Dau“,³ im Kapitel 32: „ewig ist das Dau und ohne namen“,⁴ und im Kapitel 30: „(For) after things reach their prime, they begin to grow old, / which means being contrary to Tao. / Whatever is contrary to Tao will soon perish.“⁵

Daraus ist es zu ersehen, daß die Weise, in der Laozi das Dao beschreibt, keine bestimmte positive Definitionsweise darstellt, sondern vielmehr eine Weise der Negation. Das heißt, das Dao wird nicht dadurch definiert, daß es ein bestimmtes Etwas ist, sondern dadurch, daß es nicht ein bestimmtes Etwas ist. Diese Beschreibungsweise zeigt, wie Laozi das Verhältnis zwischen dem Dao als der Ganzheit und den bestimmten Einzelnen versteht, und zwar als ein Verhältnis der wechselseitigen Negation. Die volle Aktualität der Ganzheit gilt ihm nicht als die Entfaltung der Möglichkeiten, die schon im Bestimmen des Einzelnen beschlossen sind, sondern als die Entfaltung der Möglichkeiten, die sich erst durch die Negation des Einzelnen eröffnen. Deshalb läßt sich sagen, daß der positive Beitrag, den die Einzelnen als die Teile zur Ganzheit leisten, eben in ihrer Selbst-Negation liegt.

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 51.

² Ebd., S. 61.

³ Ebd., S. 64.

⁴ Ebd., S. 69.

⁵ Wing-tsit Chan (1963): *The Way of Lao Tzu*. New York: the Bobbs-Merrill company. p. 152.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Cassirer und Laozi dem Einzelnen unterschiedlichen Wert zuweisen, obwohl sie beide die Wichtigkeit des Einzelnen für die Ganzheit anerkennen. Der letztere legt Wert auf die Negation des Einzelnen, während der erstere Wert auf das Bestimmen des Einzelnen legt. Dieser Unterschied zeigt ihr unterschiedliches Verständnis von Ganzheit, und zwar in der Negation des Einzelnen oder in der Pluralität des Einzelnen wurzelnd. Dieses unterschiedliche Verständnis äußert sich auch in ihrem Verstehen des Verhältnisses zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen.

2.3.2 Das Verhältnis zwischen Individuellem und Allgemeinem

Cassirer erkennt ein Verhältnis der Kompatibilität zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen an, während Laozi zwischen beiden ein Verhältnis des Widerspruchs behauptet. Hier wiederholen sich die Unterschiede im Verständnis wie beim Verhältnis zwischen der Aktualität und der Möglichkeit.

Für Cassirer läßt sich einerseits das Individuelle nur dadurch erfüllen, indem es etwas Allgemeine repräsentiert. Und andererseits muß sich das Allgemeine in der Erfüllung des Individuellen darstellen. Das Individuelle und das Allgemeine befinden sich folglich in einer untrennbar Einheit: „So findet sich in jeder echten Kulturerscheinung ein völliges In-Einander-Aufgehen, eine wahrhafte Konkreszenz des Individuellen und Universellen. Diese konkrete Einheit wird zerstört, wenn man die Erkenntnis des Allgemeinen von der des Besonderen logisch zu trennen und wenn man beide ganz verschiedenen Instanzen des Wissens zuzuweisen sucht.“¹ Dieses Verständnis Cassirers vom Verhältnis zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen verdankt sich einem Gedanken Goethes: „Bei ihm herrscht ein Verhältnis des »Besonderen« zum »Allgemeinen«, wie wir es sonst in der Geschichte der Philosophie oder in der Naturforschung kaum vorfinden. Daß beide Momente nicht nur innig zusammengehören, sondern daß sie sich wechselseitig miteinander durchdringen müssen, steht für Goethe fest. ... Hier herrsche eine reine Wech-

¹ Ernst Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. In: Klaus Christian Kohnke/John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1999): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 173.

selbstbestimmung: »Das Besondere unterliegt ewig dem Allgemeinen; das Allgemeine hat ewig sich dem Besonderen zu fügen.« Zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen herrscht nach Goethe nicht das Verhältnis der logischen Subsumption, sondern das Verhältnis der ideellen oder »symbolischen« Repräsentation.¹

Daraus ist es zu erkennen, daß sich die Einheit vom Individuellen und Allgemeinen auch dem Repräsentationsverhältnis verdankt, wie auch die Einheit von Teil und Ganzheit auf dasselbe Verhältnis zurückzuführen ist. Dieses Verhältnis kommt auch darin zum Ausdruck, daß das Allgemeine nicht als ein dem Individuellen übergeordneter Gattungsbegriff angesehen wird, sondern als ein im Individuellen dargestellter Formbegriff. In ihrem Beziehungsgefüge gilt das Allgemeine als die dargestellte Form und das Individuelle als der darstellende Stoff. Die Form und der Stoff stehen in einer untrennbar Einheit. Eigentlich können wir sagen, daß sie in einer Konkreszenz stehen. Cassirer führt die Lyrik Goethes als Beispiel für eine solche Konkreszenz von Form und Stoff, von Allgemeinem und Individuellem an:

„Der neue Gehalt muß in die Form der Goetheschen Lyrik einströmen, in der allein er seine adaequate Darstellung, seine wahrhafte Objektivierung finden kann. Aber die Lyrik ist hierbei nicht nur ein ruhendes Gefäß, das diesen Gehalt in sich aufnimmt. Sie erfährt durch ihn eine innere Wandlung; sie wächst und weitet sich mit ihm und durch ihn. Was jetzt ersteht, ist eine neue lyrische Welt – eine Welt von sprachlichen und künstlerischen Ausdrucksformen, wie sie die deutsche Sprache und die deutsche Dichtung nie zuvor besessen hatte.“²

In diesem Sinne stellt für Cassirer die individuelle Schöpfung eben eine Bereicherung des Allgemeinen dar. Für Laozi jedoch läßt sich das Allgemeine nicht durch die Pluralität des Individuellen erfüllen oder fassen. Denn die einzige notwendige Verbindung, durch die sich das

¹ Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band: von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932). In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 5. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 168-169.

² Ernst Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. In: Klaus Christian Kohnke/John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1999): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 175.

Individuelle auf das Allgemeine bezieht, kommt nur durch seine Selbst-Negation zustande. Für Cassirer besteht das Individuelle nicht in einer Einzelheit für sich selbst, sondern es birgt in sich schon eine Pluralität, nämlich seine Verbindung mit dem Allgemeinen. Hier stimmen die Einzelheit und die Pluralität, nämlich das Eine und das Viele, überein, wie es Cassirer mit der Formulierung ausdrückt: „das Eine ist hier »im« Vielen, wie das Viele »im« Einen ist“.¹ Eben dank dieses Charakters der Pluralität findet sich in jeder konkreten Bestimmung des Individuellen das Allgemeine schon eingeschlossen. Aber für Laozi impliziert das Individuelle keine natürliche Verbindung mit dem Allgemeinen, die laut Cassirer schon durch seinen immanenten Charakter der Pluralität bestimmt wird. Deshalb lässt sich bei Laozi das Allgemeine nicht durch die Bestimmung des Individuellen darstellen, sondern allein durch die Negation des Individuellen erreichen. Seine Gegenüberstellung vom Dao und den konkreten bestimmten Dingen illustriert sein Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen. Er behauptet, das wahre Dao als das Allgemeine gehe verloren, sobald es in der sprachlichen oder einer anderen Weise als etwas konkretes Individuelles bestimmt wird, wie er im Kapitel 1 schreibt: „sagbar das Dau / doch nicht das ewige Dau / nennbar der name / doch nicht der ewige name“.²

Diese Kompatibilität oder Unkompatibilität zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen, worunter sowohl Cassirer als auch Laozi das Verhältnis zwischen beiden verstehen, führt entsprechend zu ihrer jeweiligen positiven oder negativen Haltung zur individuellen kulturellen Schöpfung, was in einem anderen Kapitel eingehend erörtert wird.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Cassirer und Laozi unter den gleichen Ausgangsvoraussetzungen unterschiedliche Weg eingeschlagen haben. Beide setzen voraus, daß einerseits die Vielfältigkeit der objektiven Welt anzuerkennen ist und andererseits das Vielfältige sich in der Ganzheit zusammenschließt. Beide erstreben zudem die Harmonie zwi-

¹ Ernst Cassirer (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 39.

² Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 51.

schen Sein und Werden. Dennoch kommt bei beiden diese Harmonie mittels einer ganz unterschiedlichen Verbindungsband zustande. Laozi stützt sich auf die Kraft des Nichts, denn das Werden eines Seins zu einem Anderssein ergibt sich für ihn nur durch die gegenseitige Negation, weil das Verhältnis zwischen dem Seienden und Andersseienden als ein genetisches Verhältnis versteht wird. Aus dieser Perspektive ist der Begriff des Nichts unentbehrlich, um das Paradox zwischen Sein und Werden lösen zu können. Cassirer hingegen gibt den Begriff des Nichts dadurch auf, daß er das Seinsverhältnis in ein Sinnverhältnis umwandelt, nämlich in ein repräsentierendes Verhältnis. Damit läßt sich das Paradox zwischen Sein und Werden grundsätzlich aufheben, weil das Sein auf ein Sinngefüge zurückgeführt wird und jedes Sinngefüge als solches eine Einheit von Einem und Vielen, von Teil und Ganzem, von Aktualität und Möglichkeit, von Individuellem und Allgemeinem, sowie eine Einheit von Sein und Werden bildet. Diese Serie von Einheiten verdankt sich allein der Pluralität, die immanent in jeden Einzelnen eingeschlossen ist. Dank dieser Pluralität gruppieren sich um jeden einzelnen Punkt mehrere Erkenntnisdimensionen. Dadurch entsteht jedoch für Cassirer ein neues Problem, das in der Frage zum Ausdruck kommt: worin haben wir die Einheit der Mehrdimensionalität der Erkenntnis zu suchen? Und das sich für Laozi neu stellende Problem lautet: worin liegt die wahre Einheit zwischen den gegenseitig sich negierenden Einzelnen? Und dies, obwohl es bei Laozi durchaus so scheint, als ob er durch die Kraft der Negation die verschiedenen Einzelnen zu einem Ganzen verbindet und auch der Gefahr entgeht, die die Mehrdimensionalität der Erkenntnis darstellt.

Mit einem Wort, das Problem der Einheit bleibt nicht sowohl für Cassirer als auch für Laozi weiterhin ein unausweichliches, nachdem sie mit dem jeweiligen Verbindungsband die Welt zu einem Ganzen verbunden haben. Dies Problem wird im folgenden Kapitel erörtert.

Kapitel 3: Das Leben als die Einheit der erfahrenen Welt: das Basisphänomen der geistigen Formungsfunktion oder die Leere der daoistischen Entformungsfunktion

Wie wir im letzten Kapitel erläutert haben, beweisen Cassirer und Laozi durch unterschiedliche logische Mittel die Vielfältigkeit und die Ganzheit der erfahrenen Welt. Aber dies gilt ihnen noch nicht als das Ende der Aufgabe, weil es für die Philosophie noch wichtiger ist, aus dem Vielfältigen die Einheit herauszufinden. Deshalb ist jetzt der Moment für Cassirer und Laozi gekommen, die Frage nach der Einheit zu beantworten, nachdem sie die vielfältigen Phänomene in der Welt beschrieben haben.

In Hinsicht auf diese Einheit-Frage, stehen Cassirer und Laozi auf einer gemeinsamen Basis. Beide kritisieren die Antwort, die die alte Metaphysik auf diese Frage gegeben hat. Die alte Metaphysik setzt ein absolutes Sein als die einheitliche Basis, sei es „das absolute Sein der Dinge“, oder „die absolute Gegebenheit der einfachen Empfindungen“.¹ Hier bedeutet dies „Absolute“ die objektive Wirklichkeit, die unabhängig vom Subjekt und von den bestimmten Bedingungen existiert. In metaphysischer Hinsicht ist das Objekt vom Subjekt unterschieden und das Objekt muß durch das Erkennen des Subjekts erhalten werden. Deswegen gibt es zwischen Objekt und Subjekt einen Konflikt und eine Kluft, die so unüberbrückbar sind, dass die vielen Erkenntnislehren der Metaphysik daran gescheitert sind, einen Ausweg aus diesem Konflikt zu finden. Um aus diesem Dilemma herauszukommen, ist die Metaphysik gezwungen worden, sich auf eine mystische oder religiöse Denkweise zu stützen, nämlich auf die mystische Intuition oder auf ein Denken des Gottesbegriffs. Cassirer und Laozi haben diesen metaphysischen Modus verneint und grundsätzlich die Richtung des Gedankengangs bei dieser Frage geändert. Sie beide behaupten, dass der Unterschied zwischen Objekt und Subjekt nicht von Anfang an als Vorhandenes gegeben ist, sondern wegen des ins starre Sein Geraten erst entstanden ist. Deshalb werden das Objekt und das Subjekt miteinander verschmelzen, wenn wir uns vom Fesseln des Seins befreien und in einen Prozess zurücktreten. Das bedeutet, dass

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 261.

die Einheit nicht in einem substanzialen Sein, sondern in einem funktionellen Prozess liegt, wie Cassirer dies wie folgt beschrieben hat: „Die Einheit, die die fertigen Produkte uns versagen, scheinen wir daher unmittelbar zurückgewinnen, wenn wir statt ihrer selbst vielmehr die Art ihres Produzierens, ihres Hervorgehens ins Auge fassen.“¹ Wenn wir die Einheit aus den vielfältigen Dingen zu suchen versuchen, scheint es unmöglich, diese Einheit herauszufinden. Aber die Einheit wird automatisch auftauchen, wenn wir aus einer Perspektive der einheitlichen geistigen Funktion die Frage stellen werden. „Was zu fordern ist, ist nicht die Einheit ‚des‘ Dinges, des absolut[en] Gegenstandes – sondern Einheit des Geistes [„] der geistigen Energie als solcher in aller Verschiedenheit der ‚symbolischen Formen‘.“²

Für Laozi soll die Einheit auch aus einer Perspektive der einheitlichen Funktion erschaut werden. Nur stellt diese Funktion die einheitliche Wirkung des Dao dar, was etwas anders als die geistige Funktion bei Cassirer ist. Die einheitliche Funktion des Dao besteht nicht in der absoluten Existenz der Dinge, sondern im sich kontinuierlich wandelnden Prozess der tausend Dinge. Mit anderen Worten, der Begriff des Dao ist kein substanzialer Begriff, sondern ein funktioneller Begriff. Cassirer und Laozi sind sich einig im Streben nach einer funktionellen Einheit. In ihrer Philosophie gibt es keinen festen Stützpunkt, sondern nur eine funktionelle Einheit im Prozess. Und sie beide betrachten diesen Prozess der einheitlichen Funktion eben als das, was der Begriff des „Lebens“ bedeutet. Deswegen besteht für Cassirer und Laozi das Leben nicht in einer mystischen „Unmittelbarkeit“ vor dem geistigen Tun oder vor der daoistischen Funktion, sondern eben im Prozess der geistigen oder daoistischen Funktion.

Obwohl Cassirer und Laozi von diesem gleichen Ausgangspunkt ausgegangen sind, nämlich das Leben in der geistigen oder daoistischen Funktion als die funktionelle Einheit aufzufassen, hat sich der Weg doch in zwei gegensätzliche Richtungen verzweigt, zu der funktionellen Einheit hinführen. Cassirer betrachtet die Formungsfunktion des Geistes als

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 7.

² Ebd., S. 262.

die funktionelle Einheit, während Laozi die Entformungsfunktion des Dao als die funktionelle Einheit betrachtet. Im folgenden wird erläutert und analysiert, wie die Formung und die Entformung jeweils bei Cassirer und Laozi als die einheitliche Funktion bestimmt werden und wie das Leben sich durch die zwei Arten der Funktion bewahrt.

3.1 Die Bestimmung der Formungsfunktion und der Entformungsfunktion jeweils bei Cassirer und Laozi

3.1.1 Die Formungsfunktion als die einheitliche geistige Funktion bei Cassirer

Was ist die Wesenheit des menschlichen Geistes? Seit langem wird versucht, diese Frage aus der Perspektive des Vergleichs zwischen dem Menschen und dem Tier zu beantworten. Was den Unterschied zwischen Mensch und Tier ausmacht, stellt eben die Wesenheit des menschlichen Geistes dar. Cassirer hat diesen Unterschied auch analysiert und ihn als die Fähigkeit der symbolischen Funktion definiert, wobei der Mensch mit dieser Fähigkeit ausgestaltet ist und das Tier nicht. Darüberhinaus hat Cassirer den gesunden mit dem kranken Menschen im Kapitel „Zur Pathologie des Symbolbewusstseins“ verglichen und ihren Unterschied benannt. Und ganz genau in diesem Unterschied liegt die Wesenheit der symbolischen Funktion, nämlich die Fähigkeit der Formung.

3.1.1.1 Die symbolische Funktion als der Unterschied zwischen Mensch und Tier

Seit langem hat die philosophische Anthropologie den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier herauszufinden versucht. Als Lösungen dieser Frage bieten sich auch verschiedene dar, z. B. der Mensch als das politische Tier oder der Mensch als die vernünftige Existenz, u.s.w.. Cassirer hat auch aus der anthropologischen Perspektive die Antwort zu geben versucht. Er betrachtet den Menschen als das symbol-schaffende Tier. Am Beispiel der Sprache hat Cassirer gezeigt, dass der Mensch die Fähigkeit der symbolischen Konstruktion hat, während das Tier nur die Reaktion zu einem Signal zeigen kann. „Signals and symbols belong to two different universes of discourse: a signal is a part of the physical world of being; a symbol is a part of the human world of meaning. Signals are »operators«; symbols are »designators«. Signals,

even when understood and used as such, have nevertheless a sort of physical or substantial being; symbols have only a functional value.”¹

Daraus geht hervor, dass der wesentliche Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier darin liegt, ob in ihnen eine geistige Funktion der Sinngebung obwaltet. Der Mensch kann durch die Funktion der Sinngebung den objektiven Sinn mit dem subjektiven Ausdruck repräsentieren, während das Tier die Funktion der Sinngebung nicht ausüben kann und seine Reaktion keinen objektiven Sinn hat. “As regards chimpanzees... Nevertheless, one element, which is characteristic of and indispensable to all human language, is missing: we find no signs which have an objective reference or meaning. »It may be taken as positively proved,« says Köhler, »that their gamut of phonetics is entirely ›subjective‹, and can only express emotions, never designate or describe objects.»²

Deshalb stellt diese symbolische Funktion der Sinngebung eben die charakteristische Funktion des Menschen dar, die nur dem Menschen zur Verfügung steht und nicht dem Tier. In diesem Sinne gehört sie zu der wesentlichsten geistigen Funktion des Menschen. Die Antwort der Frage der Einheit muss auch in dieser Funktion gesucht werden.

3.1.1.2 Die Formungsfunktion als das einheitliche Moment der symbolischen Funktionen

Obwohl Cassirer die symbolische Funktion als die wesentliche geistige Funktion bestimmt hat, gibt es doch viele Formen der symbolischen Funktion, z.B. die Sprache, der Mythos, die Kunst und die Wissenschaft. Die Weise der Sinngebung unterscheidet sich bei jeder Form voneinander. Z.B. ist der Sinn der Zeit und des Raumes im Mythos ganz anders als in der Wissenschaft, was Cassirer in seiner dreibändigen *Philosophie der symbolischen Formen* dargestellt hat. Und welche Bestimmung von der Zeit ist die objektive Wahrheit? Cassirer hat die relative Wahrheit einer jeden Form anerkannt und gleichzeitig behauptet, dass es bei der Vielfältigkeit der symbolischen Funktionen auch ein einheitliches Moment gibt. Um dieses einheitliche Moment zu zeigen, hat Cassirer sich eine extreme

¹ Ernst Cassirer (1944): An Essay on Man. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 23. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 37.

² Ebd., S. 34.

Situation vorgestellt, nämlich die Störungssituation der symbolischen Funktion. Was einer z.B. an Aphasie erkrankten Person fehlt, doch einer mental gesunden Person nötig ist, stellt ganz genau das einheitliche Moment aller symbolischen Funktionen dar. Durch die Analyse im Kapitel „Zur Pathologie des Symbolsbewusstseins“ hat Cassirer bewiesen, dass die Einheit nicht im „Nacheinander der Vorstellung“, sondern in der „Vorstellung von Nacheinander“ liegt, nämlich ganz genau in einem Verhältnis-Konstruktionsmoment, das als der Anfang aller symbolischen Funktionen gilt. Cassirer hat von einer Differenz zwischen der „Vorstellung des Nacheinander“ und dem „Nacheinander der Vorstellungen“ gesprochen.¹ Was wichtig ist, ist nicht die Teilung der Vorstellungen in die Vergangenheit, die Gegenwart oder die Zukunft, sondern die Vorstellung dieser zeitlichen Teilung selbst. Die „Vorstellung des Nacheinander“ bedeutet die Konstruktion von einer Relation und setzt folglich eine Fähigkeit der Integration voraus.

Bei dem gesunden Menschen gibt es die Einheit von Unterscheidung und Synopsis, Differentiation und Integration, was Cassirer wie folgt beschrieben hat: „Seine einzelnen Orte, das »Hier« und das »Dort« müssen deutlich unterschieden, aber sie müssen, eben in dieser Unterscheidung, wieder in einem Gesamtblick, in einer »Synopsis« vereint werden, die erst das Ganze des Raumes vor uns hinstellt. Der Prozeß der Differentiation schließt hier unmittelbar zugleich einen Prozeß der Integration in sich.“² Aber dem Aphasischen fehlt diese Fähigkeit der Integration. „Ebendiese Integration mißlingt dem Aphasischen in vielen Fällen auch dort, wo eine Orientierung im Raum, wenn sie Punkt für Punkt und gewissermaßen Schritt für Schritt erfolgt, nicht wesentlich gestört ist.“³

Diese Fähigkeit der Integration sorgt für das Schaffen der Relationen. Das Bestimmen einer Beziehung schließt die Wahl eines Gesichtspunktes in sich ein, wie man in einem Raum einen Platz als den Standort auswählt und danach erst die räumlichen Beziehungen wie „Oben“ und „Unten“, „Rechts“ und „Links“ bestimmen kann. Cassirer hat diesen Prozess so beschrieben: „Innerhalb dieses Gesamtsystems kann der Ausgangspunkt

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 200.

² Ebd., S. 282.

³ Ebd., S. 282.

und Nullpunkt der Bestimmung frei gewählt, kann er nach Belieben verschoben werden. Die einzelnen Grund- und Hauptrichtungen haben keinen absoluten, sondern nur relativen Wert: Sie liegen nicht ein für allemal fest, sondern können je nach dem Gesichtspunkt der Betrachtung variieren. Dieser Raum ist daher kein starres Gefäß mehr, das die Dinge und Ereignisse gleich einer festen realen Hülle umschließt, sondern er ist ein ideeller Inbegriff von »Möglichkeiten«, wie Leibniz ihn nennt.¹

Deshalb ist die Wahl eines bestimmten Gesichtspunktes wesentlich für das Gesamtsystem der Relationen. Und eben diese Fähigkeit der Wahl fehlt dem Aphasischen: „dasselbe Unvermögen, eine bestimmte Weise der »Sicht« für sich festzuhalten und sich andererseits zwischen verschiedenen Arten der Sicht nach freier Wahl zu entscheiden, erscheint auch als der prinzipielle Grundmangel, auf dem die einzelnen pathologischen Abweichungen in der Raum- und Zeitanschauung des Aphasischen, sowie in ihrer Zahlvorstellung, beruhen und von dem aus sie sich einheitlich begreifen lassen.“²

Dieser Grundmangel des Aphasischen, nämlich die fehlende Wahl der Sicht, betrifft genau das einheitliche Moment aller symbolischen Funktionen und diese Wahl der Sicht gilt auch für das Bewusstsein als die erste und schwierigste Aufgabe: „Die eigentlich schwierige Leistung besteht also im Anfang und Ansatz des Verfahrens: in der spontanen Wahl der Koordinatenebene und des Koordinatenmittelpunkts. Denn ebendiese Wahl schließt unverkennbar einen konstruktiven Akt und sozusagen eine konstruktive Tat in sich.“³ Daraus ist zu sehen, dass das Gesamtsystem des Verhältnisses, sei es das mythische Verhältnis, das künstlerische Verhältnis, oder das wissenschaftliche Verhältnis, schon am Anfang durch die Wahl der Sicht geformt worden ist. Diese Formungsfunktion durch die Wahl der Sicht stellt für Cassirer eben das wesentliche und einheitliche Moment der symbolischen Funktionen dar.

Zusammenfassend liegt die Einheit der Philosophie Cassirers nicht in einem substantiellen Sein, sondern in einer Funktion, nämlich der symbolischen Funktion. Und das wesentliche und einheitliche Moment der

¹ Ernst Cassirer (1929): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 281.

² Ebd., S. 292.

³ Ebd., S. 283.

symbolischen Funktion liegt wieder in der Formungsfunktion durch die Wahl der Sicht.

3.1.1.3 Basisphänomen: die drei Arten der Sicht-Wahl

Obwohl die Arten der Sinngebung bei den jeweiligen symbolischen Formen wie der Sprache, der Kunst, des Mythos, der Wissenschaft, u.s.w. Unterschiedlich sind, sind sie doch im einheitlichen Moment der Formungsfunktion vereint, wie es oben erläutert worden ist. Die Formungsfunktion verkörpert sich wieder in drei Arten der Sicht-Wahl. Die drei Arten der Sicht-Wahl entsprechen den drei Arten des „Basisphänomens“, mit dem Cassirer die grundsätzliche Wahrnehmung definiert hat. Der Begriff des Basisphänomens beruft sich auf den Begriff „Urphänomen“ Goethes, mit dem Goethe auf das grundsätzliche, nicht weiter zu erklärende Phänomen hingedeutet hat. „Nach der Art des Wissens, die wir von ihm(Leben) gewinnen können“, hat Goethe „eine dreifache Gradabstufung“ unterschieden: auf der ersten Stufe ist „Leben uns in der Form des monadischen Seins gegeben – ein Sein, das aber nicht ruhend, sondern als Prozess, als Bewegung zu verstehen ist“;¹ auf der zweiten Stufe bleibt „das Leben der Monas nicht in sich verschlossenes Dasein; es tritt nach aussen – es bezeugt sich in Wirkung und Gegenwirkung“;² auf der dritten Stufe ist das Leben anderen kenntlich „nur durch die Objektivierung, durch das Werk, das wir schaffen“, das heißt, „Nur in unserem Werk sind wir andern kennbar“.³ Alles Wissen, das wir von uns und von der Natur erhalten können, basiert auf dem dreifachen Urphänomen. Aufgrund des Begriffs „Urphänomen“ hat Cassirer weiter die drei Arten der Sicht-Wahl im Rahmen des Basisphänomens bestimmt: „Hier haben wir die drei Urphänomene(Basisphänomene) vor uns, die wir selbst nicht weiter erklären können und wollen – die aber die Schlüssel zur Wirklichkeit sind: 1) das Ich-Phänomen 2) das Wirkens-Phänomen 3) das Werk-Phänomen – oder auch das Phänomen des Ich, des Du, des Es – das Phänomen des Selbst, das Phänomen des Andern (das sogenannte Fremdpsychische), das Phänomen der Welt (Gegenstand, objektive

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 123.

² Ebd., S. 124.

³ Ebd., S. 125.

Wirklichkeit).“¹

Mit dem Ausdruck „Schlüssel zur Wirklichkeit“ hat Cassirer gemeint, dass die Wirklichkeit durch die drei Basisphänomene und auch nur dadurch aufgeschlossen werden kann. Die Basisphänomene sind alle Quelle der Wirklichkeit. Woher die Wirklichkeitswahrnehmung stammt, diese Frage ist in der Philosophie-Geschichte immer wieder gestellt worden. Cassirers Meinung nach verzweigt sich die Antwort auf diese Frage in zwei Richtungen. In der einen Richtung ist die Wirklichkeit in der logischen Schlussfolgerung gesucht worden. Und in der anderen Richtung gilt die Wirklichkeit als die unmittelbare Erkenntnis. Aber die logische Schlussfolgerung kann keinen Wahrheitsinhalt darbieten, während die unmittelbare Erkenntnis nur mit der mystischen Intuition zu erklären ist. In beiden Richtungen kann die Quelle der Wirklichkeitswahrnehmung nicht gefunden. „Denn die Syllogistik (Schlussfolgerung, Beweis) kann überhaupt keinen Wahrheitsgehalt erschaffen – sie kann ihn nur übertragen, transferieren“.² „Aber dies (Antwort auf die Frage nach dem quid juris) ist nur möglich durch Rückgang auf eine andere Gewissheitsquelle – die Quelle der religiösen Intuition“.³ Cassirer möchte die Frage nicht auf religiöse oder mystische Weise beantworten, sondern die Antwort in der philosophischen Vernunft suchen. Deshalb hat er die unmittelbare Erkenntnis durch die Intuition aufgegeben. Und in der anderen Richtung hat er den Mangel der logischen Schlussfolgerung an Wahrheitsgehalt durch den Aufweis der Basisphänomene ergänzt. „Der Positivismus des Wiener Kreises sieht richtig, daß Wirklichkeit in strengem Sinne niemals durch ein bloss-formales Verfahren (durch reine Logik, durch Beweis und Argumentation) zu sichern ist. – Er verlangt für sie eine unabhängige Basis, auf der sich alle (mittelbare) Schlussfolgerung aufbaut“.⁴ Und diese „unabhängige Basis“ hat Cassirer im Basisphänomen gefunden. Die drei Arten der Basisphänomene bilden für Cassirer die unabhängige Basis, die den Wahrheitsgehalt aufschließt und auf der alle weiteren Schlussfolgerungen aufbauen.

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 137.

² Ebd., S. 113.

³ Ebd., S. 117.

⁴ Ebd., S. 118.

Daraus ist zu ersehen, dass dieses Basisphänomen als den grundsätzlichsten Ursprung im metaphysischen Sinne für Cassirer gilt, wenn wir von einer Metaphysik von Cassirer reden könnten. Die verschiedenen symbolischen Formen können sich in diesem Basisphänomen vereinbaren im Sinne, dass sie alle aus entweder einer Ich-Perspektive, einer Du-Perspektive oder einer Es-Perspektive geformt sind, wie groß der Unterschied zwischen dem mythischen Sinn und dem wissenschaftlichen Sinn auch sein kann. Die Basisphänomene sind die Urquelle alles Wissens von der Wirklichkeit. Die endgültige Einheit besteht darin und braucht keine weitere Frage nach ihrem Ursprung.

Warum kann das Basisphänomen die Endgültigkeit in einem metaphysischen Sinne erhalten? Wie kann es die weitere Abstraktion im traditionellen metaphysischen Sinne verweigern? Die Lösung besteht darin, dass Cassirers Meinung nach die Basisphänomene kein wahrgenommenes Sein, sondern eine wahrnehmende Funktion darstellen. „Die Basisphaenomene...sind nicht ein Resultat, das wir mittelbar zu erschliessen haben – sondern sie sind ‘das Licht und der Weg’....sie sind nicht das, was uns irgenwie vermittelt wird, sondern sie sind die Weisen, die Modi der Vermittlung selbst. Bildlich gesprochen: sie sind nicht etwas an sich Vorhandenes, was irgendwie durch die Fenster unseres Bewusstseins zu uns hereinkommt – sondern sie sind selbst die Fenster der Wirklichkeits-Erkenntnis – das, wodurch wir uns der Wirklichkeit aufschließen.“¹

Daraus ist zu sehen, was für Cassirer als die endgültige Basis seiner Philosophie gilt, stellt kein absolutes Sein im traditionellen metaphysischen Sinne dar, sondern die wahrnehmende Funktion. Die dreifache Wahrnehmungsfunktion bestimmt den ersten Schritt der Sicht-Wahl, auf der die weitere symbolische Formung aufbaut. Das heißt, dass die Formungsfunktion des Geistes schon in der grundsätzlichen Wahrnehmung nämlich im Basisphänomen eingeschlossen ist. Dies ist auch was Cassirer mit dem Begriff „symbolische Prägnanz“ ausgedrückt hat. Eben und nur in dieser einheitlichen wahrnehmenden und gleichzeitig formenden Funktion lässt sich die Einheit der verschiedenen symbolischen Formen verkörpern.

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 132.

3.1.2 Die Funktion der Entformung als die einheitliche daoistische Funktion bei Laozi

Cassirer hat das Basisphänomen analogisch als den „Weg“ zur Form gesehen, was genau dem funktionellen Charakter des Basisphänomens entsprochen hat. Denn das Wesen eines >Weges< liegt eben in der Unbestimmtheit, der Veränderbarkeit, und dem Prozess-Charakter. Cassirer hat mit diesem funktionellen Begriff „Basisphänomen“ das metaphysische Problem der Einheit gelöst. Darin liegt auch der wesentliche Unterschied zwischen der traditionellen Metaphysik und Cassirers Metaphysik, wenn man Cassirers Bestreben unbedingt mit diesem Wort benennen möchte. Dieser Ansatz lässt sich wirklich mit dem Begriff „Dao“ von Laozi vergleichen. Der Kernbegriff „Dao“ von Laozi bedeutet auf Chinesisch wörtlich „der Weg“, „die Weise“, oder „das Prinzip“. Mit dem >Weg< deutet Laozi ähnlich wie Cassirer auf Etwas als Prozess Funktionierendes, nicht auf Etwas als bestimmtes Sein oder Gegebenes. Dao ist für Laozi nicht nur als ein Weg geltend, sondern auch als der ontologische Ursprung, das epistemologisch Wahre und das ethisch Gute bedeutend, wenn wir das Gedankensystem Laozis aus einer Perspektive der abendländischen Philosophie verstehen möchten. Eigentlich hat Laozi keinen Unterschied zwischen Kosmologie, Ontologie, Epistemologie und Ethik gemacht. In welchem Sinne auch immer das Dao erwähnt wird, das Dao gilt immer als ein funktionelles Wesen. Es kann sich vielleicht als Verschiedenes darbieten, aber die Einheit liegt nur in der einheitlichen Funktion des Dao, nämlich der Funkiton der Entformung. Die Metaphysik von Laozi basiert eben auf der einheitlichen Funkiton der Entformung des Dao. Im Folgenden wird diese Metaphysik von Laozi aufgezeigt und intepretiert werden.

3.1.2.1 die Funktion des Dao als die Einheit aller Dinge

Wie im Kapitel 2 erläutert worden ist, hat Laozi Formulierungen wie „die Vielfalt der Dinge“ benutzt, um die Vielfältigkeit der erfahrenen Welt zu beschreiben. Aber den Schwerpunkt hat er nicht auf diese Vielfältigkeit der Dinge gelegt, sondern auf die wesentliche Einheit dahinter. Im einigen Kapiteln hat Laozi beschrieben, wie das Dao die verschiedenen Dinge auf einen Nenner der Einheit gebracht hat. Mit anderen Worten,

das Gebären, die Existenz, und das Sterben der Dinge beruhen alle auf der Funktion des Dao. Erstens sind alle Dinge von der Funktion des Dao aus geboren worden: „das Dau gebar das eine/ das eine gebar die zweizahl/ die zweizahl gebar die dreizahl/ aus der dreizahl wurde die vielzahl“.¹ Zweitens müssen sich die Dinge durch die Funktion des Dao erhalten: „so empfingen vor alters das eine:/ der himmel und wunder klar/ die erde und wurde still// die vielfalt der dinge und wurde lebenskräftig// all das bewirkte das eine“.² Drittens ist das Sterben aller Dinge wegen der Funktion des Dao unvermeidlich: „von allen dingen in ihrer vielfalt/ findet ein jedes zurück zur wurzel/ wurzelwiederfinden heißt stille-/ was man nennen mag: rückkehr zum wesen/ rückkehr zum wesen heißt ewigdauern“.³ Eigentlich gilt jedes Ding nur als eine Phase des Prozesses, den das sich bewegende Dao erfahren hat. Deshalb sind die Dinge das relativ Existierende, während das Dao das absolut ewig Funktionierende ist. Die Vielfältigkeit der Dinge lässt sich nur durch die Funktion des Dao in einer Einheit vereinbaren.

3.1.2.2 die Funkiton der Entformung als die einheitliche Funktion des Dao

Wie funktioniert das Dao? Wie übt das Dao seine Wirkung aus? Laozi hat im Kapitel 40 seines Buches geschrieben: „Das Umschlagen ins Gegen- teil / ist des Tao Bewegung. Schwach zu sein/ ist des Tao Anwendung.“⁴ Im Kapitel 11 hat er geschrieben: „dreißig speichen umringen die nabe/ wo nichts ist/ liegt der nutzen des rads/.....tür und fenster höhlen die wände/ wo es leer bleibt/ liegt der nutzen des hauses/ so bringt seiendes gewinn/ doch nichtseiendes nutzen“.⁵ Daraus ist zu sehen, dass Laozis Meinung nach sich das Dao in einer ewigen Verwandlung zwischen den Gegensätzen befindet und seine Funktion dadurch ausübt, dass es immer das vorhandene geformte Sein durch eine selbst-negierende Kraft ent-

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daodedsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 75.

² Ebd., S. 73.

³ Ebd., S. 58.

⁴ Jörn Jacobs (2001): *Textstudium des Laozi: Daodejing*. Frankfurt am Main: Peter Lang. S.127.

⁵ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daodedsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 55.

formt. Laozi hat in seinem Buch viele Arten der Gegensätze angeführt, z. B. „das schöne“ gegen „das häßliche“, „das gute“ gegen „das böse“, „voll“ gegen „leer“, „lang“ gegen „kurz“, „hoch“ gegen „niedrig“,¹ „unglück“ gegen „glück“,² „überfluss“ gegen „karge“,³ u.s.w.. Alle dies werden sich durch die Funkiton der Entformung der Selbst-Negition unbedingt ins Gegenteil verwandeln. Genau wegen diesem Umschlagen ins Gegenteil durch die Selbst-Negation hat Laozi die Aufmerksamkeit auf die negative Seite eines Gegensatzes gelegt, weil die negative Seite die Möglichkeit einschließt, in die positive Seite umzuschlagen. Dank dieser Möglichkeit ruft der negative Charakter wie das Schwache und das Nichts die positive Wirkung hervor, weswegen Laozi gesagt hat: „so bringt seiendes gewinn/ doch nichtseiendes nutzen“, „Schwach zu sein/ ist des Tao Anwendung“.

Laozis Meinung nach verkörpert sich die Funktion des Dao nicht in etwas positiv Seiendem, sondern im Prozess der Verwandlung von etwas Negativem zu etwas Positivem, auch im Prozess der Verwandlung von Positivem zu Negativem. Dies ist wie Laozi im Kapitel 77 geschrieben hat: „gleicht nicht das Dau des himmels/ dem spannen des bogens?/ das hohe wird herabgedrückt/ das tiefe wird gehoben/ vom überfluß wird abgekargt/ das karge aufgewogen/ das Dau des himmels nimmt vom überfluß/ das karge aufzuwiegen.“⁴ Deshalb liegt das Wesen der daoistischen Funktion nicht in der Formung der Gestalt, sondern in der Entformung der Gestalt zum Gestaltlosen. Eben in dieser Rückkehr zum Gestaltlosen liegt das Wesen des Dao. Die Rückkehr zum Gestaltlosen durch die Funkiton der Entformung des Dao hat Laozi mit dem Begriff „der Leere“ definiert. Der Rückkehr-Prozess gilt als die Rückkehr zur Leere, von der aus alles seinen Anfang nimmt.

3.1.2.3 Die Leere: das Basisphänomen für Laozi

Unter der Wirkung des Dao haben alle Dinge eine einheitliche Tendenz, nämlich ihr Selbst zu negieren und dadurch sich zu entformen und in die Leere zurückzukehren. Ein Moment der Entformung im Vergleich zum

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 51.

² Ebd., S. 87.

³ Ebd., S. 98.

⁴ Ebd., S. 98.

Moment der Formung bei Cassirer hat Laozi herausgehoben, um die einheitliche Struktur der erfahrenen Welt zu erklären. Im Sinne Cassirer mit dem Begriff „Basisphänomen“ den Grund aller weiteren Wirklichkeitswahrnehmung bestimmt, ist die Leere für Laozi das Basisphänomen.

Die Leere gilt als der wesentliche Zustand des Dao und in der Leere sind die Wirkungen des Dao unerschöpft, wie Laozi geschrieben hat: “Tao is empty (like a bowl). It may be used but its capacity is never exhausted.”¹ In diesem Satz wird das chinesische Wort “Chong” (沖) benutzt, um das Dao zu beschreiben. “Chong” bedeutet wörtlich “den leeren Zustand eines Gefäßes”. Mit diesem Wort möchte Laozi ausdrücken, dass das Dao ähnlich wie ein Gefäß, das im inneren leer und hohl ist, doch eben wegen dieser Leere seine Wirkung ausübt. Ernst Schwarz hat diesen Satz ins Deutsche als “ein unerschöpfliches gefäß ist das Dau” übersetzt. Die Übersetzung hat eigentlich die tiefen Bedeutung der Gefäß-Metapher von Laozi gezeigt, doch fehlt der Übersetzung die deutliche Hindeutung auf den Begriff der Leere. Deshalb wird hier die englische Übersetzung von Wang-tsit Chan benutzt. Die Leere ist das grundsätzliche Phänomen oder das Basisphänomen der daoistischen Funktion. Deswegen ist das Dao für Laozi unsagbar und unnennbar,² weil man das Dao nicht als ein Bestimmtes definieren kann, sondern nur als die Leere.

Zwei andere Metaphern hat Laozi noch angeführt, um die Leere des Dao zu erläutern, nämlich die Metapher vom Blasebalg und vom Wasser. Mithilfe der Illustration der Funktionsdynamik des Blasebalgs hat Laozi die Funktionsdynamik des Dao veranschaulicht. “was zwischen himmel und erde ist/ gleicht es nicht dem blasebalg?/ hohl und doch unversiegbar/ bewegt und immer mehr zeugend.”³ Die Dynamik des Blasebalgs liegt in der sich bewegenden Leere. Dies stellt auch eben die Dynamik des Dao dar. Dao ist eine sich bewegende Kraft der Entformung. Ähnlich funktioniert auch das Wasser. Das Wasser ist gestaltlos, aber es kann alle Gestalten abwaschen, lösen oder umformen. Das Wasser ist leer im Sinne

¹ Wing-tsit Chan (1963): *The Way of Lao Tzu*. New York: the Bobbs-Merrill company. p. 105.

² Ernst Schwarz, Kapitel 1, S. 51: “sagbar das Dau/ doch nicht das ewige Dau/ nennbar der name/ doch nicht der ewige name”.

³ Ebd., Kapitel 5, S. 53.

seiner Gestaltlosigkeit und ist weich und schwach im Sinne seiner Unbestimmtkeit. Doch übt es seine große Wirkung aus eben durch die Gestaltlosigkeit und Unbestimmtkeit, wie Laozi im Kapitel 78 geschrieben hat: “nichts in der Welt ist weicher und schwächer als Wasser/ und doch gibt es nichts, das wie Wasser / starres und hartes bezwingt.”¹ Im alltäglichen Leben scheint ein harter Stein dem Wasser den Weg versperren zu können. Aber tatsächlich wird der Stein vom Wasser verändert. Die Kraft des Wassers liegt nicht im Bewahren von etwas, sondern in einer unaufhörlichen Selbst-Negation. Nichts in der Welt ist passender als die Wasser-Metapher, um die Kraft der Selbst-Negation zu veranschaulichen. Beim Fließen des Wassers steht das Moment der Negation im Vordergrund, was Heraklits so ausgedrückt hat, dass man nicht ein und demselben Fluss zweimal betreten kann. Die Bewegung und die Wirkung des Dao sind eben ähnlich wie das Fließen des Wassers. In dieser unaufhörlichen Funktion der Selbst-Negation und der Selbst-Entformung strömt das Dao nach vorn.

Zusammenfassend übt das Dao seine Wirkung aus eben durch die Funktion der Entformung der Selbst-Negation und das Dao verwirklicht seinen Nutzen eben durch seine leere Stellungnahme, die sich als ohne bestimmte Positionierung darbietet. Nur bei dieser Stellungnahme ohne bestimmte Positionierung lassen sich alle Möglichkeiten zeugen. Das ist die Konstruktion durch die Negation, die Positivität durch die Negativität. In diesem Sinne ist es nicht entscheidend, dass Laozi nicht von der Formung und von der Konstruktion gesprochen hat, sondern, dass Laozi auch von der Konstruktion geredet hat, wenn er in der Blasebalg-Metapher “bewegt und immer mehr zeugend” gesagt hat. Seiner Meinung nach gilt die Funktion der Entformung als die Voraussetzung der Formung. Nur aufgrund einer Negations-Funktion ist eine Konstruktion zu erzeugen.

3.2 Die Funktion der Formung und die Funktion der Entformung als die zwei Verwirklichungsweisen in ein und demselben Prozess, nämlich dem des Lebens

Wie oben analysiert worden ist, sind die Funktionen der Formung des

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 99.

Geistes und die Funkiton der Entformung des Dao jeweils von Cassirer und von Laozi als der einheitliche Bezugspunkt ihrer jeweiligen Philosophie verstanden worden. Beide Funktionen sehen ganz gegensätzlich und unvergleichbar aus, doch lassen sie sich tatsächlich vergleichen, weil sie sich beide auf ein und denselben Prozess beziehen und als die zwei Seiten ein und desselben Prozesses gelten. Der Prozess ist genau der sich ewig erneuernde Prozess des Lebens. Das Streben nach Erneuerung der Erkenntnis und der Lebendigkeit stellt die Kernaufgabe aller Philosophie dar, einschließlich der Philosophien von Cassirer und Laozi. Cassirer und Laozi sind sich darin einig, dass ein Rückkehr-Prozess die notwendige Voraussetzung dafür ist, um die Lebendigkeit zu bewahren, nämlich die Rückkehr vom Sein zum Prozess.

3.2.1 Die Rückkehr vom Sein zum Prozess: die gemeinsame Voraussetzung des Lebens bei Cassirer und Laozi

3.2.1.1 Die Rückkehr von der *forma formata* zur *forma formans* bei Cassirer: mittels der Funkiton der Formung

Was Cassirer in seinem dreibändigen Werk „Philosophie der symbolischen Formen“ zu bewältigen versucht hat, ist eben die Aufgabe, die Philosophie von der Fessel des metaphysischen Sein-Begriffs zu befreien. Seiner Meinung nach sind viele unlösliche Konflikte wie z.B. die Konflikte zwischen Objekt und Subjekt, Allgemeinen und Individuellen, Leben und Geist u.s.w. aus der Setzung des absoluten Seins hervorgegangen. Aus einer metaphysischen Perspektive pflegt man die Erfahrung als etwas Starres, Fertiges zu verstehen, doch den erfahrenden Prozess zu vernachlässigen. Dann stellt man dieses Fertigte dem lebendigen neuen Erkennensakt gegenüber und folglich scheint das Leben durch die Fessel des Geistes seine Lebenskraft zu verlieren. Um dieses Dilemma zu veranschaulichen, hat Cassirer die Sprache als das Beispiel angeführt. „Man betrachtet das syntaktische Gefüge und die grammatischen ‚Kategorien‘ der Sprache nicht selten gleich einem starren Produkt, das sich der lebendigen Sprachbewegung entgegenstellt und sie beschränkt und hemmt. Aber gerade dieser äusserliche Dualismus wird immer wieder widerlegt, sobald man die Sprache im Humboldtschen Sinne, nicht als Ergon, sondern als Energeia, nicht als bloss Gewordenes, sondern als ein stetig sich Bildendes, fasst. Humboldt hat immer wieder betont, daß die

Sprache niemals anders wirklich ist, als in ihrer unmittelbaren Ausübung.“¹

Am Beispiel der Sprache und durch die Berufung auf die Theorie Humboldts hat Cassirer gezeigt, dass der Weg aus dem Dilemma des Dualismus nur in einer Rückkehr von Gewordenem zu Bildendem, nämlich vom Sein zum Prozess, liegt. Warum das Wort „Rückkehr“ hier benutzt worden ist, hat seine Ursache darin, dass das Gewordene aus dem bildenden Prozess hervorgeht, und dennoch muss es wieder zurück in einen bildenden und funktionierenden Prozess tauchen, damit neue Erkenntnisse in Gang kommen. Bei Cassirer ist diese Rückkehr vom Sein zum Prozess mit der Formulierung der Verwandlung von der *forma formata* zur *forma formans* ausgedrückt worden. „So muss die Philosophie der symbolischen Formen zwischen der *forma formans* und der *forma formata* unterscheiden. Das Wechselspiel zwischen beiden macht erst den Pendelschlag des geistigen Lebens selbst aus. Die *forma formans*, die zur *forma formata* wird, die um ihrer eigenen Selbst- behauptung willen zu ihr werden muss, die aber nichtsdestoweniger in ihr niemals gänzlich aufgeht, sondern die Kraft behält, sich aus ihr zurückzugehen, sich zur *forma formans* wiederzugebären – dies ist es, was das Werden des Geistes und das Werden der Kultur bezeichnet.“²

Durch den Wechselspiel zwischen *forma formata* und *forma formans* lässt sich der Konflikt zwischen Geist und Leben lösen. Der Geist ist nicht ein ganz anderes Gebiet als das Leben, sondern ist das Leben eben als der „Wille zur Form“ und die „Kraft zur Form“. „So lässt sich die Wendung zur Idee, wenn wir sie im Spiegel der ‘symbolischen Formen’ betrachten, nicht derart beschreiben, dass in ihr das Leben von sich selber gleichsam Abschied nimmt, um in ein ihm Fremdes und Fernes hinauszugehen, sondern dadurch, daß es in sich zurückgeht, daß es, im Medium der symbolischen Formen, ‘zu sich selbst kommt’.“³ Einerseits findet sich der Geist nicht in etwas fertig Gemachtem, das sich starr behauptet, sich aller Veränderung versagt und folglich dem werdenden Leben entgegensteht, sondern im ununterbrochen werdenden Prozess der Formschöp-

¹ Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 15.

² Ebd., S. 18.

³ Ebd., S. 18.

funzen, in der Kraft, von der geschaffenen Form zum schaffenden Formen zurückzukehren. Wenn eine Form die Kraft der Selbst-Erneuerung verlieren würde, würde sie sich in der Geschichte verlieren. Wenn der Geist die Kraft des Schaffens verlieren würde, würde er tot sein. Deshalb gilt der Geist als lebendiger Geist und veranschaulicht sich in der werdenden Form, nämlich der *forma formans*. Andererseits ist es nicht so, dass das Leben sich wegen der Sinngebung des Geistes verlieren würde, sondern es ist so, dass das Leben sich nur durch das Medium der Sinngebung des Geistes verwirklichen kann. Das heißt, es gibt für uns kein unmittelbares Leben ausserhalb der Form. Das Leben bedarf der Form, als die *forma formans*. Diese Rückkehr zur *forma formans* ist genau die unentbehrliche Bedingung für das Schaffen bei Cassirer. Obwohl der Begriff der *forma formans* die *forma formata* verneint, bedeutet er jedoch nicht formlos. In diesem Sinne ist Cassirers Position eine ganz andere als die Laozis, weil Laozi die Rückkehr zur Formlosigkeit betont.

3.2.1.2 Die Rückkehr vom Sein zum Nichtsein bei Laozi: mittels der Funktion der Entformung

Schon lange wird Laozis Philosophie als eine Philosophie des Nichts interpretiert. Begriffe wie Nichts, Leere, Nichts-Tun u.s.w werden als die Kernbegriffe von Laozi gesehen. Trotzdem strebt auch Laozi nach einer positiven Konstruktion. Laozi spricht auch von „Zeugen“ und „Gebären“.

Nur setzt dies zuerst das Nichts und die Leere voraus. Um eine neue Konstruktion zu zeugen, ist eine Rückkehr vom Sein zum Nichts nötig. Denn Laozis Meinung nach ist das Sein aus dem Nichts geboren worden und jede Konstruktion benötigt das Negieren und das Entleeren der gegebenen Bestimmtheit. Laozi hat im Kapitel 40 und 41 über den Prozess des Gebärens der Dinge gesprochen: „dem seienden entsprangen alle dinge der welt/ das seiende – es entsprang dem nichtseienden“,¹ „das Dau gebar das eine/ das eine gebar die zweizahl/ die zweizahl gebar die dreizahl/ aus der dreizahl wurde die vielzahl“.² Draus ist zu sehen, dass das Dao von Laozi als eine gebärende Kraft gesehen wird und das Dao

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 73.

² Ebd., S.75. Hier wurden die Begriffe von dem „Einen“ und der „Zweizahl“ von den meisten Interpretoren in der Geschichte der chinesischen Philosophie als „Nichtsein“ und „Sein“ interpretiert.

diese Rolle der gebärenden Kraft eben durch den Umschlag zwischen dem Nichtsein und dem Sein gespielt hat. Der Umschlag zwischen beiden Zuständen veranschaulicht sich im Entsprungensein des Seins aus dem Nichtsein und der Rückkehr vom Sein zum Nichtsein. Erstens ist das Sein aus dem Nichtsein entsprungen, weil unendliche Möglichkeiten des Seins im Nichtsein eingeschlossen sind, wie Laozi gesprochen hat: „das Dau als ding – ein schattenhaftes ist es, nebelhaftes/ o nebelhaftes, schattenhaftes/ es ruht gestaltbares darin/ o schattenhaftes, nebelhaftes/ es ruht das dingliche darin/ o dunkles, dunkelgründig tiefes/ es ruht der samen kraft darin“.¹ Zweitens gilt das Nichtsein für Laozi als der Wurzel des Seins und folglich muss das Sein zum Nichtsein zurückkehren, wie Laozi geschrieben hat: „und alle dinge werden gedeihen/ so kann ich ihre rückkehr erschauen/ von allen dingen in ihrer vielfalt/ findet ein jedes zurück zur wurzel“.²

Zusammenfassend betonen beide, Cassirer und Laozi, die Rückkehr vom Sein zur Funktion als der notwendigen Voraussetzung der Konstruktion. Nur verwirklicht sich diese Rückkehr auf jeweils unterschiedliche Weise bei Cassirer und bei Laozi. Bei Cassirer realisiert sich die Rückkehr eben in der positiven Schöpfung des Geistes, während bei Laozi die Rückkehr nur durch die negierende und entformende Funktion des Dao zustande kommen kann. Deswegen realisiert sich die Konstruktion bei Cassirer und bei Laozi auf zwei unterschiedlichen Wegen, d.h. bei Cassirer durch die Position eines neuen Moments und bei Laozi durch die Negation eines alten Moments.

3.2.2 Zwei unterschiedliche Dynamiken des Lebens bei Cassirer und Laozi: die Kraft der Formung und die Kraft der Entformung

Wie oben erläutert wird, behaupten Cassirer und Laozi eine gemeinsame Voraussetzung für die Konstruktion, nämlich die Überwindung des starren Seins. Beide behaupten, dass das von der traditionellen Metaphysik festgesetzte Sein dazu führen kann, die Lebendigkeit zu zerstören und unlösbare Konflikte hervorzurufen. Nur durch die Befreiung von der

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 61.

² Ebd., S. 58.

Fessel des Seins kann man erst das echte Leben erhalten und kann die wahre Welt sich darbieten. Ein lebendiger Prozess stellt den gemeinsamen Standort von Cassirer und Laozi dar. Aber woher kommt die Dynamik des lebendigen Prozesses? Dafür haben Cassirer und Laozi unterschiedliche Antworten gegeben. Cassirers Meinung nach besteht die Wesenheit des Lebens eben in den unendlichen Schöpfungen des Subjekts, d.h., das Leben besteht nur in der Form-Konstruktion. Aber Laozis Meinung nach besteht das Leben im ewigen Prozess der Selbst-Negation, nämlich in der Negation der Selbst-behauptung und in der Rückkehr zur Formlosigkeit, mit Laozis Formulierung der „rückkehr zum wesen“, wobei „rückkehr zum wesen“ heißt ewigdauern“.¹ Daraus ist es zu sehen, dass die Kraft des Formens und die Kraft des Entformens für Cassirer und Laozi die jeweilige Dynamik des Lebens sind. Eben wegen dieser unterschiedlichen Dynamik präsentiert sich die erfahrene Welt auch in einem unterschiedlichen Aussehen. Die zwei Arten des Aussehens kann man jeweils mit der Metapher von den „sich kräuselnden Wellen“ und vom „strömenden Fluss“ vergleichen.

3.2.2.1 Die Formung als die Dynamik des lebendigen Prozesses bei Cassirer: eine Metapher von den „sich kräuselnden Wellen“

Cassirers Meinung nach kann die Lebendigkeit nur durch den unendlichen Formungsprozess bewahrt werden. Eine in der Geschichte geschaffene Form muss eine modifizierbare Form sein, nämlich immer wieder im neuen Formungsprozess auf neue Sinsgefüge verweisen, um ihre Lebendigkeit zu bewahren. Und für jedes spezielle Individuum realisiert sich auch sein Leben in diesem unendlichen Formungsprozess. Mit anderen Worten, das Ich schafft die Formen und gleichzeitig kommt das Ich im formenden Prozess eben erst zustande. Das Leben des Ich ist somit mit dem formenden Prozess identisch. Deshalb präsentiert sich das Leben als eine ununterbrochene Erweiterung von den Sinsgefügen, ganz ähnlich wie die sich kräuselnden Wellen. Die Metapher von den sich kräuselnden Wellen schliesst in sich drei Andeutungen:

Erstens gibt es beim formenden Prozess ein Zentrum. Dieses Zentrum ist eben der „Standort“ des Subjekts, den Cassirer in seinen Werken

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudedsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 58.

vielmals erwähnt hat. „Die »Unterscheidung der Gegenden im Raume« nimmt ihren Ausgang von dem Punkt, in welchem sich der Sprechende selbst befindet, und sie dringt von hier aus in konzentrisch sich ausbreitenden Kreisen zur Gliederung des objektiven Ganzen, des Systems und Inbegriffs der Lagebestimmungen vor.“¹ Wenn der Standpunkt ausgewählt und bestimmt wird, wird die Ganzheit des Sinngefüges auch entsprechend bestimmt. Folglich ist die Wahl einer bestimmten Perspektive für Cassirer der entscheidenden Moment im formenden Prozess. Z. B. bedeutet die Wahl der Perspektive des Ich die symbolische Funktion des Ausdrucks, während die Wahl der Perspektive des Es die Funktion der Bedeutung bedeutet. Deshalb machen die verschiedenen Perspektiven des Ich, Du und Es die drei Basisphänomene aus. Alle anderen Schöpfungen erweitern sich rund um dieses Zentrum der Basisphänomene.

Zweitens gilt die neue Schöpfung nicht als die Aufhebung der vorher vorhandenen Formen, sondern als die Erweiterung der vorherigen Formen unter neuen Bedingungen. Die vorherigen Formen bewahren ihr Leben nur durch diese Erweiterung. Die Wesenheit des unendlichen Formens besteht im ununterbrochenen Hinzufügen des neuen Sinngefüges. Diese Erweiterung veranschaulicht sich am Beispiel der Sprache. „Die bildende Kraft der Sprache gleicht nicht einem Strome, der an die vorhandenen und gegebenen Sprachformen wie an einen festen Wall anprallt und sich an ihm bricht – sondern sie durchflutet beständig diese Formen selbst und erhält sie innerlich-beweglich.“²

Darüberhinaus hat Cassirer noch ein anderes Beispiel angeführt, um diesen Erweiterungsmodus des Formens zu veranschaulichen, nämlich das Beispiel aus der Mathematik. Er hat gesagt, „auch die theoretische Form erweist sich vielmehr als einer unbeschränkten Erweiterung fähig – und dieser Verzicht auf ihre Endgültigkeit tut ihrer Allgemeingültigkeit in keiner Weise Abbruch.“³ Z.B. kann der Begriff „natürliche Zahl“ sich zum Begriff „rationale Zahl“ erweitern und diese Erweiterung bedeutet

¹ Ernst Cassirer (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.157.

² Ernst Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.17.

³ Ebd., S.21.

nicht, dass die natürliche Zahl ihre Allgemeingültigkeit verloren hat, sondern bedeutet, dass in den unterschiedlichen Sinngefügen oder unter den unterschiedlichen Bedingungen die natürliche Zahl und die rationale Zahl ihre jeweilige Allgemeingültigkeit behalten. Daraus ist zu erschließen, dass die Erweiterung wesentlich eine andere unterscheidende Bestimmung der Bedingung ist. „Die »Erweiterung«, die wir vollziehen, indem wir, über das Gebiet der ‚natürlichen Zahlen‘ hinausgehend, das System der ‚rationalen Zahlen‘ aufbauen, bedeutet, daß wir in die Gesamtheit dieser Bedingungen eine bestimmte Unterscheidung einführen; ... Die Forderung, daß es zu jedem Element ein ‚nächstfolgendes‘ geben muss, ist im Ganzen der rationalen Zahlen aufgegeben. In ihnen besitzen wir eine ‚überall-dichte‘ Menge, in der es weder ein erstes, noch ein letztes Glied gibt und in der sich zwischen zwei noch so nahen Elementen immer wieder andere, der Menge selbst angehörige Glieder angeben lassen.“¹

Zusammenfassend bedeutet jeder Formungsprozess für Cassirer ein Bestimmen des Standpunktes und der Bedingungen. Das Bestimmen des Standpunktes oder der Bedingung realisiert sich nicht durch die Negation der alten Momente, sondern durch die Setzung neuer Momente. Mit anderen Worten, der lebendige Prozess ist für Cassirer eine Setzung(das Leben) durch die Setzung(die Form), ein Plus-Prozess. Im Gegensatz dazu ist dieser Prozess für Laozi eine Setzung(das Leben) durch die Negation (die Formlosigkeit), ein Minus-Prozess, was im folgenden erläutert wird.

3.2.2.2 Die Entformung als die Dynamik des lebendigen Prozesses bei Laozi: eine Metapher vom „strömenden Fluss“

Mit der Metapher vom „strömenden Fluss“ lässt sich der Lebensmodus für Laozi veranschaulichen. Hier werden auch zwei Andeutungen eingeschlossen, was mit den oben erwähnten Andeutungen bei Cassirer vergleichbar ist.

Erstens gibt es im lebendigen Prozess bei Laozi kein Zentrum. Im Vergleich zu einer bestimmten Position des Subjekts bei Cassirer gibt es für Laozi keine bestimmte Perspektive eines Subjekts. Jedes Bejahren eines festen Standorts bedeutet ein Verlieren an Lebendigkeit. Dies ist

¹ Ernst Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. In: Klaus Christian Kohnke/John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hrsg., 1999): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.77.

ganz ähnlich wie das Fließen des Wassers, dessen Leben eben in seinem Fließen durch alle Dinge ohne irgendeinen Halt auf einem festen Punkt besteht. Deswegen stammt die Lebenskraft aller Dinge einschließlich des Menschen aus der ununterbrochenen Befreiung vom bestimmten Standpunkt oder von den bestimmten Perspektiven. Einen Zustand mit dem bestimmten Standpunkt hat Laozi als den starren und harten Zustand beschrieben, und einen Zustand ohne den bestimmten Standpunkt hat er als den zarten und schwachen Zustand beschrieben. Und er behauptet, dass der letztere Zustand, d. h. der zarte und schwache Zustand, der Fall ist, in dem sich die Lebendigkeit bewahren kann. „so sind das starre und harte gefährten des todes/ das zarte und schwache gefährten des lebens“.¹ Das Dao kann ewig dauern und das ewige Leben bewahren, eben weil es von Natur aus ohne bestimmten Standpunkt und ohne bestimmte Perspektive ist. Die Aussicht des Dao stellt ein Panorama dar. Ohne den bestimmten Standpunkt betrachtet das Dao alles als gleichberechtigt. „himml und erde kennen nicht gute/ wie die opferhunde aus stroh sind für sie alle dinge/ die weisen kennen nicht gute/ wie die opferhunde aus stroh sind für sie alle menschen“.² Daraus ist zu sehen, dass der Mensch den Zustand des Dao auch nachahmen muss, um sein Leben zu bewahren, so wie sich „die weisen“ bei Laozi verhalten.

Zweitens bedeutet die Negation des zuvor Vorhandenen das Entstehen des Neuen, und das Entstehen des Neuen benötigt die Negation des Vorhandenen, d.h., der Prozess des Entformens gilt als der selbe Prozess des Formens. Die Metapher des Flusses veranschaulicht diesen zwei-seitigen Prozess. Der Fluss des Wassers kann zur Erosion eines Steines führen und gleichzeitig ist in diesem Prozess der Erosion die neue Form des Steines entsprungen. Das Fließen des Flusses stellt einen solchen Prozess dar, in welchem sich Etwas verringert und gleichzeitig Etwas als sein Gegenteil vermehrt. Die Bewegung des Dao ist eben diesem Fließen des Flusses vergleichbar, nämlich ein und derselbe Prozess des Verringerungs und des Vermehrens. „gleicht nicht das Dau des himmels/ dem spannen des bogens? / das hohe wird herabgedrückt/ das tiefe wird gehoben/ vom überfluß wird abgekargt/ das karge aufgewogen/

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 97.

² Ebd., S. 53.

das Dau des himmels nimmt vom überfluß/ das karge aufzuwiegen“.¹

Es scheint, dass ein Wechselspiel zwischen beiden gegensätzlichen Polen die Dynamik der Bewegung ausmacht, tatsächlich können die Gegensätze nur durch eine entformende und negierende Kraft zustande kommen. Das heißt, es gibt keine gegebenen Gegensätze, es gibt nur eine entformende Kraft, unter deren Wirkung die verschiedenen Gegensätze erst entstehen. Der Pluspol und der Minuspol sind nur die zwei Seiten des selben entformenden Prozesses. Wie der Fluss alle Dinge durchfließen und nicht an irgendeinem Punkt anhalten will, will die entformende Kraft des Dao alle Formen auf die Leere reduzieren. Die positiven und die negativen Momente, nämlich die verringerten Momente und die vermehrten Momente, die in diesem entformenden Prozess aufgetreten sind, sind nur die momentanen Formen, die eben die Wirkungen der entformenden Kraft präsentieren. Deshalb kann man sagen, dass die Bewegung des Dao eine lineare Richtung von der Form zur Leere hat und die stetige Negation des vorherigen Moments darstellt. Folglich bewahrt sich das Leben der Form bei Laozi nicht durch ihre Selbst-Erweiterung in einer anderen Form wie bei Cassirer, sondern durch ihre Selbst-Negation. Diese Dialektik von Setzung und Negation veranschaulicht sich an mehreren Stellen im Buch Laozis: „so stellt der weise sein selbst zurück/ und ist den anderen voraus/ wahrt nicht sein selbst/ und es bleibt ihm bewahrt“.²

Zusammenfassend ist zu sagen, dass bei Laozi die zwei Merkmale des Entformens als die Lebens-Dynamik durch die Metapher des Flusses gezeigt worden ist, nämlich durch das Fehlen eines bestimmten Standorts und die lineare Bewegung der Selbst-Negation. Im Vergleich dazu, werden bei Cassirer die zwei Merkmale des Formens als die Lebens-Dynamik durch die Metaper der sich kräuselnden Wellen gezeigt, d. h., ein bestimmter Standort gilt als das Zentrum und die mehrdimensionale Bewegung bewirkt die Selbst-Erweiterung.

3.3 Das Lernen und das Vergessen als die praktische Verwirklichungsweise des lebendigen Prozesses bei Cassirer und bei Laozi

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudedsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 98.

² Ebd., S. 53.

Oben haben wir theoretisch ausgeführt, dass die Einheit der Vielfältigkeiten der erfahrenden Welt nicht nur für Cassirer sondern auch für Laozi in einem gemeinsamen Prozess liegt, nämlich einem lebendigen Prozess. Doch gilt dieser für Cassirer als ein lebendiger Prozess der Formung, während dieser Prozess für Laozi ein lebendiger Prozess der Entformung ist. Die Formung und die Entformung sind die von Cassirer und Laozi angenommenen unterschiedlichen Weisen, durch die sich die Welt von der Fessel des starren Seins befreit und die Philosophie aus dem traditionellen metaphysischen Dilemma herauskommt. Deswegen liegt das Wesen der Formung und der Entformung ganz genau im Erhalten des lebendigen Prozesses, nämlich der Rückkehr vom Sein zur Funktion der Formung oder der Entformung. Aber wie kann man sich immer in einem lebendigen Prozess befinden und nicht in ein starres Sein geraten? Mit anderen Worten, wie kann sich das Erhalten der Formung oder der Entformung im praktischen Sinne verwirklichen? Diese Verwirklichungsweise bietet sich bei Cassirer und Laozi ganz gegensätzlich dar, nämlich bei Cassirer durch die Weise des Lernens und bei Laozi durch die Weise des Vergessens.

3.3.1 Das Lernen als die Verwirklichungsweise der Rückkehr vom Sein zum Prozess bei Cassirer

Cassirer hat das Beispiel von den großen Werken in der Geschichte angeführt, um die Rückkehr vom Sein zur Funktion zu veranschaulichen. „Es (das Werk) wird zum Vermittler zwischen Ich und Du, nicht indem es einen fertigen Gehalt von dem einen auf das andere überträgt, sondern indem sich an der Tätigkeit des einen die des anderen entzündet. Und hieraus erkennt man auch, warum die wahrhaft großen Werke der Kultur uns niemals als etwas schlechthin Starres, Verfestigtes gegenüberstehen, das in dieser Starrheit die freie Bewegung des Geistes einengt und hemmt. Ihr Gehalt besteht für uns nur dadurch, daß es ständig von neuem angeeignet und dadurch stets aufs neue geschaffen wird.“¹ Daraus ist zu sehen, dass das Leben des Werkes nicht in seinem fertigen Gehalt liegt, sondern nur in der ständigen Erneuerung seines Gehalts durch die Tätigkeit der Aneignung. Die auf dem Papier stehenden Wörter können viel-

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 111.

leicht unveränderlich bleiben, doch bietet sich der Gehalt immer wieder verschieden dar in den verschiedenen Verständnissen der Leser und ganz genau in diesen verschiedenen Interpretationen der Leser ist das Leben des Werkes erhalten worden.

Man kann sagen, dass ein Werk aus der schaffenden Tätigkeit eines Subjekts stammt und sich sein Leben durch die aneignende Tätigkeit eines anderen Subjekts bewahren lässt. Deswegen bewahrt sich das Leben von Anfang an nur in der funktionierenden Tätigkeit, nicht im starren Sein. Die Tätigkeit des Schaffens und der Aneignung gilt als solche Tätigkeit, die die Wirkung ausübt, den Zustand vom Sein zur Funktion zurückzuführen. Und Cassirers Meinung nach basiert das Schaffen wieder auf der Aneignung, weil das neue Schaffen als die Erweiterung des Vorherigen gilt und folglich eine Aneignung des Vorherigen voraussetzt. Deshalb macht die Tätigkeit der Aneignung für Cassirer die wesentliche Weise aus, durch die sich die Ewigkeit des Lebens verwirklicht.

Diese Tätigkeit der Aneignung bedeutet für Cassirer ein aktives Verständnis von Etwas, nicht ein passives Übertragen von Etwas. „Denn am Ende dieses Weges steht nicht das Werk, in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozeß erstarrt, sondern das »Du«, das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt.“¹ Daraus ist zu erschließen, dass das Wesen der Aneignung in diesem „In-das-Medium-Zurückzuverwandeln“ liegt. Deswegen ist die Aneignung wesentlich ein Prozess der Vermittlung: „das Sich-Mitteilen verlangt eine Gemeinschaft in bestimmten Prozessen, nicht in der bloßen Gleichheit von Produkten.“² Eben im Prozess der Aneignung lässt sich die Inspiration des Lerners entzünden, wie es im oben erwähnten Zitat gesagt hat: „Es (das Werk) wird zum Vermittler zwischen Ich und Du, nicht indem es einen fertigen Gehalt von dem einen auf das andere überträgt, sondern indem sich an der Tätigkeit des einen die des anderen entzündet.“³

Nicht nur das Leben des Werkes sondern auch das Leben des

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 110.

² Ebd., S. 108-109.

³ Ebd., S. 111.

Subjekts verwirklicht sich in der Tätigkeit der Aneignung. Es sieht aus, dass das „Ich“ etwas lernt, aber tatsächlich ist es, dass das „Ich“ im Prozess des Lernens erst entstanden ist. „Wir fanden, daß die Scheidung zwischen »Ich« und »Du«, und ebenso die Scheidung zwischen »Ich« und »Welt«, den Zielpunkt, nicht den Ausgangspunkt des geistigen Lebens bildet.“¹ Das heißt, die Scheidung zwischen Ich und Welt, zwischen Ich und Du veranschaulicht sich nur im als Resultat angesehenen Produkt, nicht im Prozess der Produktion. Im Prozess der Produktion, der durch die geistige Tätigkeit der Aneignung erreicht wird, ist die Scheidung zwischen Ich und Welt, zwischen Ich und Du verschwunden und alles verschmilzt zu einer Einheit. Wir haben auch oft im täglichen Leben das Gefühl, dass wir beim Lernen mit den gelernten Gehalte verschmolzen sind.

Kurz gesagt, das Leben bewahrt sich und durch die Tätigkeit der Aneignung, nämlich eben im Prozess des Lernens, lässt sich auch die Frage der Einheit lösen. Im Vergleich dazu hat Laozi eine gegensätzliche These aufgestellt, wonach sich das Leben nicht im Prozess des Lernens, sondern im Prozess des Verlernens verwirklicht und so die Einheit erreicht wird.

3.3.2 Das Verlernen als die Verwirklichungsweise der Rückkehr vom Sein zum Prozess bei Laozi

Das Buch von Laozi beinhaltet zwei Hauptteile: einerseits hat Laozi im Buch beschrieben, was das Dao ist und wie sich das Dao verhält; andererseits hat er erklärt, wie sich ein Mensch verhalten soll, wenn er das Dao erkennen und durchführen möchte. Laozi hat den Begriff „der Weise“ aufgestellt, um den Menschen zu benennen, der sich dem Dao widmet. Und im Buch von Laozi gibt es an vielen Stellen Beschreibungen des Verhaltens des Weisen. Z. B. im Kapitel 2: „darum tut der weise ohne taten/ bringt belehrung ohne worte“, im Kapitel 3: „so herrscht der weise: das herz leeren/ den bauch füllen/ stärken die knochen/ schwächen den willen/ immer lässt er das volk ohne wissen und begierde“, im Kapitel 5: „die weisen kennen nicht gute/ wie die opferhunde aus stroh sind für sie alle menschen“, im Kapitel 7: „so stellt der weise sein selbst zurück/ und

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 107.

ist den anderen voraus/ wahrt nicht sein selbst/ und es bleibt ihm bewahrt/ denn ohne eigensucht/ vollendet er das eigene“, u.s.w.. Daraus können wir sehen, dass sich der Weise ganz ähnlich verhält wie die Bewegung des Dao. Er besitzt keinen starren Standort, sogar einen ohne Selbst, er wird nimmer bei einer bestimmten Tat oder einem bestimmten Wort verweilen. Er hat die Fähigkeit, die Rückkehr vom Sein zum Nichtsein zu realisieren, wie sich das Dao bewegt: „zurückziehn nach getanem werk/ so ist das Dau des himmels“.¹

Wie kann man diese Fähigkeit des Zurückziehens vom Sein zum Nichtsein erhalten? Laozis Meinung nach muss man einen anderen Weg als den Weg des Lernens betreten, nämlich den Weg des Verlernens als den Gegensatz des Lernens. „wer dem lernen ergeben, gewinnt täglich/ wer dem Dau ergeben, verliert täglich/ verlierend, verlernend gelangt er/ mählich dahin, nicht mehr tätig zu sein“.² Durch das allmähliche Verlernen und Vergessen wird das Subjekt endlich einen Zustand erreichen, in dem das Subjekt nichts tut und auch seines Selbst vergisst. Das Subjekt in diesem Zustand stellt eine leere Subjektivität dar, die höchst leer und ruhig ist. Dadurch lässt sich das Wesen des Dao „erschauen“, nämlich die ewige Lebendigkeit in der Leere. Das heißt, aus einer leeren Perspektive die Leere des Dao zu erschauen. Die Weise des Erschauens ist eben die Weise, durch die allein man das Dao erkennen kann. Man muss den Zustand der leeren Subjektivität erreichen, um das Dao zu erschauen. „erreiche den gipfel der leere/ bewahre die fülle der ruhe/ und alle dinge werden gedeihen/ so kann ich ihre rückkehr erschauen“.³

Wenn man den Zustand der leeren Subjektivität erreicht, dann kann man die wesentliche Dynamik des Dao erschauen und folglich auch die Prinzipien aller Dinge erkennen. Deshalb braucht man nicht mehr neues Wissen zu lernen, um die Wahrheit zu erhalten, sondern man soll das Erlernte vergessen, um den Zustand der leeren Subjektivität zu erreichen. Es ist ein Prozess in der Minus-Richtung, nicht ein Prozess in der Plus-Richtung, das Dao zu praktizieren. In diesem Sinne hat Laozi im Kapitel 47 seines Buches den extremen Erkenntnis-Zustand des Weisen beschrie-

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 54.

² Ebd., S. 78.

³ Ebd., S. 58.

ben: „nicht aus dem hause gehn/ doch alles wissen/ nicht aus dem fenster blicken/ und doch das Dau des himmels sehn/ je weiter hinaus man geht/ desto weniger weiß man/ darum geht der weise nicht hinaus/ und weiß doch/ blickt nicht hin/ und kann doch der dinge namen nennen/ handelt nicht/ und vollendet doch“.¹

Daraus ist zu ersehen, dass das wichtigste Moment der Rückkehr vom Sein zur Funktion im „Selbstvergessen“ liegt, nicht nur für Laozi, sondern auch für Cassirer. Das Selbstvergessen bei Cassirer deutet auf die Einheit von Subjekt und Objekt im lernenden und schöpfenden Prozess hin: „Die organische Einheit und der organische Zusammenhang stellt sich wieder ein und stellt sich wieder her, sofern der Mensch mit dem Werkzeug, das er gebraucht, mehr und mehr »verwächst«; sofern er es nicht lediglich als ein bloß Materielles, als ein Ding- und Stoffhaftes ansieht, sondern sich in den Mittelpunkt seiner Funktion versetzt und sich, kraft dieser Verlegung des Schwerpunkts, mit ihm gewissermaßen solidarisch fühlt. Dieses Gefühl der Solidarität ist es, was den echten Handwerker beseelt“.² Unterschiedlich ist nur, dass für Cassirer dieses Selbstvergessen im lernenden oder schöpferischen Prozess erreicht wird, während für Laozi dieses Selbsvergessen durch das allmähliche Verlernen erreicht wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in diesem Kapitel die Auseinandersetzung Cassirers und Laozis mit der Einheit-Frage erläutert wird. Sie beide streben nach der Einheit der vielfältigen Welt und haben die Einheit in einem Prozess gesucht. Dieser Prozess ist für Cassirer der lebendige Prozess der Formung, während er für Laozi der lebendige Prozess der Entformung ist. Entsprechend haben Cassirer und Laozi jeweils eine unterschiedliche praktische Weise aufgestellt, um den lebendigen Prozess zu bewahren, nämlich die Weise durch das Lernen oder durch das Verlernen. Dieses unterschiedliche Verständnis im epistemologischen Sinne wird auch ihr Verständnis im ethischen Sinne beeinflussen. Das unterschiedliche Verständnis der Wertfrage von Cassi-

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 77.

² Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 171.

rer und Laozi wird im nächsten Kapitel erläutert werden.

Kapitel 4: Die Freiheit durch Tun und Nichts-Tun: die positive und negative Bewertung der Kultur bei Cassirer und Laozi

In den letzten zwei Kapiteln haben wir schon erläutert, wie Cassirer und Laozi auf unterschiedliche Weise die Vielfältigkeit und die Einheit der Welt erklären. Cassirer behauptet, dass die Vielfältigkeit der Welt in der Pluralität der symbolischen Formen und die Einheit der symbolischen Formen in der Lebendigkeit des formenden Prozesses liegen. Im Vergleich dazu behauptet Laozi, dass die Vielfältigkeit der Welt in der linearen Entwicklung der Selbst-Negation und die Einheit im ewigen Leben der Entformungskraft des Dao zu finden sind. Diese unterschiedliche Weltanschauung beeinflusst auch ihre jeweilige Wertanschauung, nämlich die Bewertung der symbolischen Formen als der Kultur. Cassirers Meinung nach soll die Seinfrage der Wertfrage vorangehen, wie er über die Technik als eine symbolische Form geschrieben hat: „Die Bestimmung des »Seins« und »Soseins«, die Anschauung dessen, was die Technik ist, muß dem Urteil über ihren Wert vorangehen.“¹ Das heißt, dass wir erst auf die Bewertung der Kultur eingehen können, nachdem wir danach geforscht haben, was die Kultur ist. Und jetzt ist auf die ethische Ebene zu sprechen zu kommen, nachdem wir uns in den letzten zwei Kapiteln mit der Seinsfrage auseinandergesetzt hatten, um ein ethisches Urteil über die Kultur zu fällen. Nicht nur die Erkenntnis, sondern auch die Bewertung, stellt die Aufgabe der Philosophie dar, wie Cassirer selbst gesagt hat: „Auch die Philosophie steht freilich den Inhalten der geistigen Kultur nicht nur betrachtend und prüfend, sondern richtend gegenüber. Sie will nicht lediglich erkennen, sondern sie darf und muß anerkennen und verwerfen, beurteilen und werten, entscheiden und richten.“²

Die Bewertung der Kultur stellt nicht nur die immanente Anforderung der Theorie dar, sondern auch die nötige Aufgabe im praktischen Sinne. Die Zeiten, in denen Cassirer und Laozi gelebt haben, sind in dem Sinne gleichartig, dass die gesellschaftliche Ordnung ins Chaos geraten

¹ Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 147.

² Ebd., S. 147.

ist¹ und folglich die menschlichen Schöpfungen, nämlich die Kultur, von den Gelehrten heftig kritisiert worden sind. Deshalb es ist für sie beide unausweichlich, außer nach dem Sinn auch nach dem Wert der Kultur zu fragen und die ethische Bedeutung der Kultur zu beurteilen. Sie sind beide vor der gleichen Aufgabe gestanden, und doch zu einem ganz gegensätzlichen Schluss gekommen. In diesem Kapitel wird es erläutert, wie sie schrittweise dazu gekommen sind.

4.1 Die Kritik an der Kultur in den jeweiligen Zeiten von Cassirer und Laozi

Laozi lebte in einer uralten Zeit vor mehr als zwei tausend Jahren, während Cassirer in einer Zeit vor nicht mehr als zwei hundert Jahren lebte. Es scheint so, dass beide Zeiten unvergleichbar sind. Doch präsentiert sich in den zwei Zeiträumen ein ähnliches Merkmal, nämlich eine Zeit in der Krise. Die gesellschaftliche Ordnung ging in den zwei Zeiten ins Chaos und folglich begannen die besten Köpfe ihrer jeweiligen Zeiten an den Leistungen der Kultur zu zweifeln und über den Wert der Kultur zu reflektieren. Die Reflexion über die Kultur hat die heftige Kritik daran hervorgerufen. In ihren jeweiligen Werken haben Cassirer und Laozi auch die hauptsächlichen kritischen Meinungen angegeben. Jetzt lassen wir uns zuerst mal sehen, wie solche kritischen Meinungen argumentieren.

4.1.1 Die Kritik an der Kultur aus der Perspektive des Eudaemonismus: der Verzicht auf das menschliche Glück

Die eine Kritik an der Kultur kommt aus ihrer negativen Auswirkung auf das menschliche Glück. Wenn man im ethischen Sinne die Glückseligkeit als das Ziel setzt, dann kann die Kultur nicht dazu beitragen, sondern verhindert es, das Ziel zu erreichen. Diese Meinung ist nicht nur von den morgenländischen Kulturkritikern wie den Zeitgenossen von Laozi, sondern auch von den abendländischen Kulturkritikern wie den Zeitgenossen von Cassirer geäußert worden. Cassirer hat in seinem Werk die Kulturkritik von Rousseau so zitiert: „Mitten in der Aufklärungszeit erhebt Rousseau seine flammende Anklagerede gegen die ‚Künste und

¹ Bei Cassirer war es die Zeit des Weltkrieges, während bei Laozi es die Zeit des Frühling-Herbsts in der chinesischen Geschichte war, in der viele Kriege zwischen verschiedenen Fürsten ausbrachen.

Wissenschaften‘. Sie haben den Menschen in sittlicher Hinsicht entnervt und verweichlicht, und sie haben in physischer Hinsicht seine Bedürfnisse nicht befriedigt, sondern statt dessen tausend unstillbare Triebe in ihm erregt.“¹ Das heißt, die menschlichen Schöpfungen wie die „Künste und Wissenschaften“ vermehren das glückliche Gefühl des Menschen nicht, sondern bringen vielmehr die Menschen ins Unglück. Die kulturellen Tätigkeiten können dem Menschen nicht die seelische Ruhe bringen, sondern versetzen den Menschen in die Unruhe.

Diese Kritik ist besonders heftig an der Technik als einer kulturellen Form geübt worden. „Für jene skeptische und negative Kulturkritik, wie sie im 18. Jahrhundert mit Rousseau einsetzt, scheint es kein gewichtigeres Zeugnis, keinen stärkeren Beleg geben zu können als die Entwicklung der modernen Technik.“² Die große Entwicklung der modernen Technik hat nicht nur auf die mächtige Kraft des kulturellen Schaffens hingewiesen, sondern auch vielmehr den Zweifel an der Nachwirkung der Kultur erregt. Die damaligen Kulturkritiker haben bemerkt, dass, obwohl sich die von der modernen Maschine dank der technischen Entwicklung hergestellten Produkte immer mehr häufen, sie dem Menschen das Glück nicht bringen können, sondern vielmehr das Unglück bringen. Das von der technischen Entwicklung verursachte gesellschaftliche Problem liegt darin, dass sie die unendliche Begierde erregen wird: „Jedes gestillte Bedürfnis dient nur dazu, in gesteigertem Maße neue Bedürfnisse hervorzutreiben – und aus diesem Kreislauf ist für den, der einmal in ihn eingegangen ist, kein Entrinnen.“³

Laozi hat in seinem Buch die ähnliche Meinung geäußert: „farbenpracht blendet das auge/ klangreichtum betäubt das ohr/ feinschmeckerei verdirbt den geschmack/ hetzen und jagen verwirren das herz“.⁴ Was Laozi damit äußern möchte, stellt den schädigenden Einfluss der kulturellen Tätigkeit auf den ruhigen Naturzustand des Menschen dar. Die

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 103.

² Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 180.

³ Ebd., S. 181.

⁴ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudedsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 56.

Überflüssigkeit der kulturellen Produkte kann die innere Ruhe des Menschen zerstören und ihn ins Unglück versetzen.

Eigentlich ist die Ansicht seit langem in der philosophischen Geschichte vorhanden gewesen, wonach die menschliche Geschichte niemals eine glückliche Geschichte ist. Wie Cassirer sich auf Hegel berufen hat: „Hegel hat von der Weltgeschichte gesagt, dass sie nicht die Stätte des Glückes sei; die friedlichen und glücklichen Perioden seien leere Blätter im Buche der Geschichte.“¹ Es sieht aus, als ob die Menschheit ihren glücklichen Naturzustand verloren hat, wenn sie damit angefangen hat, zu versuchen, mit ihrer kulturellen Tätigkeit die Welt umzugestalten. Deshalb ist die Kultur, weil sie die Glückseligkeit der Menschheit zerstört hat, mit vielen heftigen Kritiken konfrontiert worden nicht nur im Abendland sondern auch im Morgenland.

4.1.2 Die Kritik an der Kultur aus der Perspektive der deontologischen Ethik: das Dilemma der kulturellen Logik

Was den Maßstab des ethischen Urteils über die Kultur betrifft, ist sich Cassirer mit Kant einig. Sie beide haben behauptet, dass das Urteil über die Kultur nicht an einem äußerlichen Kriterium gefällt werden soll, sondern an ihrer inneren Logik. Cassirer hat die Technik als das Beispiel angeführt und betont: „Und doch kann das eigentliche Urteil über sie (Technik) nur aus ihr selbst, nur aus der Einsicht in das ihr innenwohnende immanente Gesetz gewonnen werden.“² Er hat diese Meinung in seinem Text *Zur Logik der Kulturwissenschaften* wieder mal geäußert: „Der wahre Wert liegt nicht in den Gütern, die der Mensch als ein Geschenk der Natur und der Vorsehung empfängt. Er liegt allein in seinem eigenen Tun und in dem, wozu er sich durch dieses Tun macht.“³ Deshalb hält Cassirer die Kritik an der Kultur aus der Perspektive des Eudaemonismus für eine das richtige Ziel verfehlende Kritik, weil sie die richtige Schwäche der Kultur selbst vernachlässigt hat und nur die negativen Leistungen

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 103.

² Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 147.

³ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 104.

der Kultur beachtet hat. Wie er gesagt hat, liegt das Problem in Folgendem: „Der Frage nach dem Kulturgehalt schob sich die nach ihrer Leistung unter.“¹ Was auch immer es ist, sei es die „Glückseligkeit“, sei es die „Vollkommenheit“ der Menschheit, wie Rousseau sie aufgestellt hat,² es kann nicht als der Maßstab der Kulturkritik gelten.

Wenn das Urteil über die Kultur nur „aus der Einsicht in das ihr innenwohnende immanente Gesetz gewonnen werden“ kann, worin besteht dann das immanente Gesetz, was sind der „Gestaltungswille“ und die „Gestaltungskraft“ der Kultur? Cassirer hat die Fragen wie folgt beantwortet: „Nicht die Glückseligkeit, sondern die ‚Glückwürdigkeit‘ ist das, was die Kultur dem Menschen verspricht und was sie ihm allein geben kann. Ihr Ziel ist nicht die Verwirklichung des Glückes auf Erden, sondern die Verwirklichung der Freiheit, der echten Autonomie, die nicht die technische Herrschaft des Menschen über die Natur, sondern die moralische Herrschaft über sich selbst bedeutet.“³ Daraus ist zu ersehen, dass der von Cassirer aufgenommene Maßstab des kulturellen Urteils nicht die glückliche oder böse Leistung der Kultur ist, sondern ihr eigenes Versprechen. Das Urteil über die Kultur ist davon abhängig, ob sie ihr eigenes Versprechen erfüllen kann.

Offensichtlich gehört dieser Maßstab zu einer deontologischen Ethik, die von Kant aufgestellt worden ist. Denn Kants Meinung nach lautet das Kriterium, nach dem sich etwas ethisch beurteilen lässt, nicht seine Ziele oder seine Ergebnis, sondern seine Pflicht, sich so zu handeln. „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“⁴ Wenn man beurteilt, dass eine Handlung ihren moralischen Wert hat, bedeutet das, dass diese Handlung aus Pflicht ausgeführt werden muss. Und zwar hat diese Handlung „die allgemeine Gesetzmäßigkeit“.⁵ Beispielsweise soll man sein Versprechen aus Pflicht erfüllen, weil es ein allgemeines Gesetz ist, nicht zu lügen. Hier hat Cassirer besonders das Versprechen der

¹ Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.146.

² Ebd., S. 146.

³ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 104.

⁴ Immanuel Kant (1947): *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner. S. 18, [400.20].

⁵ Ebd., S. 20, [402].

Kultur betont, um die Kultur zu beurteilen nach dem Kriterium, dass sie ihr Versprechen erfüllt hat oder nicht. Dieses Kriterium der Beurteilung gehört zu einer Perspektive der deontologischen Ethik.

Wenn wir nach diesem deontologischen Maßstab die Kultur beurteilen, dann wird eine neue Frage entstehen. Das heißt, ist das Ziel, das die Kultur sich gesetzt hat, wirklich durch das kulturelle Tun erreicht worden? Hat die Kultur tatsächlich ihr eigenes Versprechen erfüllt? „Ein anderer und ein viel tieferer Widerstreit scheint sich zu ergeben, wenn man das neue Ziel ins Auge faßt, das hier der Kultur gestellt wird. Kann sie dieses Ziel wirklich erreichen? Ist es sicher, daß der Mensch in der Kultur und durch sie die Erfüllung seines eigentlichen ‚intelligiblen‘ Wesens finden kann, dass er hier zwar nicht zur Befriedigung all seiner Wünsche, wohl aber zur Entwicklung all seiner geistigen Kräfte und Anlagen gelangen wird?“¹

Die Antwort von Georg Simmel war negativ. Er hat behauptet, dass die Entwicklung der Kultur ihr anfängliches Versprechen nicht erfüllt hat, nämlich die Freiheit und die Autonomie des Menschen zu verwirklichen, sondern vielmehr im Gegenteil den Menschen beschwert und den Menschen in eine harte Schale versetzt hat. Simmels Meinung nach stellt die Kultur wegen der „dialektischen Struktur des Kulturbewußtseins“ eine unlösbare Tragödie dar. Die Ursache davon liegt in Folgendem: „Der Fortschritt der Kultur beschenkt die Menschheit mit immer neuen Gaben; aber das einzelne Subjekt sieht sich vom Genuss derselben mehr und mehr ausgeschlossen.“² Einerseits sind die kulturellen Schöpfungen an Zahl gewachsen, andererseits kann das einzelne Subjekt immer mehr solche Schöpfungen nicht begreifen oder benutzen. Zwischen der Bereicherung der kulturellen Welt und der Ohnmacht des einzelnen Subjekts ist ein Konflikt entstanden. Das heißt, „daß die scheinbare Verinnerlichung, die die Kultur uns verspricht, stets mit einer Art von Selbst=Entäußerung einhergeht. Zwischen ‚Seele‘ und ‚Welt‘ besteht ein stetes Spannungsverhältnis, das zuletzt zu einem schlechthin antithetischen Verhältnis zu werden droht.“³ Die hier benutzte Formulierung „Selbst=Entäuße-

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 104.

² Ebd., S. 105.

³ Ebd., S. 105.

rung“ hat auf das Phänomen hingewiesen, dass sich die Schöpfung des einzelnen Subjekts ins objektive Geschaffene verwandelt hat und umgekehrt das Objektive wieder das einzelne Subjekt erdrückt hat. „Die Güter, die sie (Kultur) schafft, Sie werden zu einem Bloß=Objektiven, zu einem Dinglich=Vorhandenen und =Gegebenen, das sich aber vom Ich nicht mehr fassen und umfassen lässt. Unter ihrer Mannigfaltigkeit und unter ihrem ständig zunehmenden Gewicht sieht sich das Ich erdrückt.“¹

Wie Cassirer gesagt hat, erhofft sich der Mensch eine echte Autonomie mittels der Kultur. Das heißt, er kann mittels der Kultur selbstständig die Entscheidung treffen und folglich „die moralische Herrschaft über sich selbst“ verwirklichen, wie oben zitiert worden ist. Doch scheint die Tatsache umgekehrt zu sein. Simmels Meinung nach macht die objektivierte Kultur ein Gefängnis des einzelnen Menschen aus, so dass sie „die reine Selbsttätigkeit des Ich bedroht und unterdrückt, statt sie zu erhöhen und zu steigern“.² Mit anderen Worten: „Für die Einzelseele muß alles, was sie nicht mehr mit sich selbst erfüllen kann, zur harten Schale werden. Diese Schale legt sich immer dichter um sie herum und lässt sich immer weniger sprengen.“³ Offensichtlich lässt sich die Freiheit des Menschen mit der kulturellen Entwicklung nicht verwirklichen, sondern wird geopfert.

Diese Kritik an der Kultur ist noch tödlicher als die Kritik aus der Perspektive des Eudaemonismus. Hier können wir uns auf Cassirers Worte berufen: „Das Leiden, an dem alle menschliche Kultur krankt, erscheint in dieser Darstellung noch weit tiefer und hoffnungsloser, als es in der Schilderung Rousseaus erschien.“⁴ Diese Krankheit der Kultur gilt als unheilbar, denn sie entstammt ihrem eigenen Wesen. Darum hat doch Simmel geschrieben, „daß die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat.“⁵

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 105.

² Ebd., S. 104-105.

³ Ebd., S. 105.

⁴ Ebd., S. 106.

⁵ Georg Simmel (1911): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Rüdiger

Die Technik als ein Beispiel der kulturellen Form steht vor der heftigen Kritik nicht nur aus der oben erwähnten Perspektive des Eudae-monismus, sondern auch aus der deontologischen Perspektive. Das heißt, dass die Entwicklung der Technik nicht nur die Glückseligkeit des Menschen zerstört, sondern auch die Freiheit des Menschen gefesselt hat. „Hat nicht diese Entwicklung, unter der Verheißung und dem lockenden Gaukelbild der Freiheit, den Menschen immer unaufhaltsamer in Unfreiheit und Sklaverei verstrickt? Hat sie nicht, indem sie ihn von der Bindung an die Natur löste, seine soziale Gebundenheit bis zum Unerträglichen gesteigert? Gerade diejenigen Denker, die mit den Grundproblemen der Technik am tiefsten gerungen haben, haben immer wieder dieses sittliche Verdammungsurteil über sie gefällt.“¹ Scheinbar hat die Kultur „die moralische Herrschaft über sich selbst“ versprochen, doch tatsächlich hat sie das gesellschaftliche Chaos verursacht, denn das Individuum kann mit der kulturellen Entwicklung immer mehr sich nicht mehr selbstständig entscheiden.

Laozi, der in der alten Zeit im fernen Osten lebte, hat die Kritik am kulturellen Tun auch aus dieser Perspektive geübt. Er hat das gesellschaftliche Chaos seiner Zeit wahrgenommen und behauptet, dass dieses Chaos sich der negativen Einwirkung des überflüssigen kulturellen Tuns verdanken soll. In seinen Augen hat das kulturelle Tun nicht nur nicht die Ordnung der Gesellschaft gebracht, sondern vielmehr das gesellschaftliche Chaos verursacht. „Je geschickter die menschen/ um so mehr seltene waren/ je mehr gesetze/ um so mehr diebe und räuber“.² In diesem Zitat hat Laozi zwei kulturelle Formen analysiert, wenn wir dies im Rahmen der symbolischen Formen Cassirers verstehen. Eine Form ist die Technik und die andere ist die Politik. „Je geschickter die menschen“ bedeutet die Entwicklung der Technik. Laozis Meinung nach sind so viele überflüssige Produkte hergestellt worden, dass sie für uns unbenutzbar geworden sind. Folglich kann der Mensch die Produkte nicht

Kramme/Angela Rammstedt (Hrsg., 2001), *Georg Simmel. Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 219.

¹ Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Reckl (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.180.

² Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudedsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 86.

benutzen, vielmehr wird der Mensch von den Produkten beherrscht. Diese Kritik scheint ähnlich wie Simmels Kritik an der Kultur zu sein. Was den politischen Bereich betrifft, bedeutet „je mehr gesetze“ die Entwicklung des politischen Systems. Doch ist dem Menschen „die moralische Herrschaft über sich selbst“ nicht mit der politischen Entwicklung verwirklicht worden, sondern sind immer mehr unmoralische Handlungen entstanden, nämlich „mehr diebe und räuber“.

Zusammenfassend stand die Kultur vor heftiger Kritik sowohl in Cassirers Zeit als auch in Laozis Zeit. Und die Perspektiven der Kritik bei beiden sind auch vergleichbar, nämlich hauptsächlich folgende zwei Perspektiven. Einerseits hat die Kultur die Glückseligkeit des Menschen zerstört. Andererseits hat die Kultur die Freiheit des Menschen gefesselt und folglich das gesellschaftliche Chaos verschärft. In Folgendem werden wir die unterschiedlichen Meinungen von Cassirer und Laozi zu dieser Kritik erläutern.

4.2 Der entgegengesetzte Ausweg aus der >Tragödie der Kultur< jeweils bei Cassirer und Laozi: innerhalb der Kultur vs. außerhalb der Kultur

Cassirer und Laozi sind sich einig in dem Punkt, dass das kulturelle Tun die Glückseligkeit des Menschen zerstört hat, denn das kulturelle Schaffen hat die Ruhe des menschlichen Naturzustands zerbrochen. Das heißt, dass beide der von ihren Zeitgenossen vorgetrag Kritik an der Kultur aus der Perspektive des Eudaemonismus zugestimmt haben. Dazu brauchen wir keine weitere Auseinandersetzung.

Doch vertreten sie zwei Richtungen in der Antwort auf die Frage, ob durch das kulturelle Tun die wahre Freiheit des Menschen verwirklicht worden ist. Laozis Meinung ist ähnlich wie die oben erwähnte Kritik aus der deontologischen Perspektive. Das heißt, Laozis Meinung nach lässt sich die Freiheit des Menschen in der Kultur nicht verwirklichen, sondern umgekehrt, wird geopfert. Aber Cassirers Meinung nach kann diese Freiheit durch das kulturelle Tun und eben nur dadurch verwirklicht werden. Der Unterschied der Meinungen führt zu unterschiedlichen Ansichten hinsichtlich der sogenannten kulturellen Tragödie. Kann man dieser Tragödie ausweichen und wie kann man einen Ausweg suchen? Dazu haben Cassirer und Laozi gegensätzliche Antwort gegeben, was im

folgenden analysiert wird.

4.2.1 Cassirers Ausweg aus der >Tragödie der Kultur<: innerhalb der Kultur

Cassirer hat sich tief und genau mit Simmels Kulturkritik auseinandergesetzt, doch hat er einen ganz unterschiedlichen Schluss gezogen. Der von Simmel als Tragödie gekennzeichnete Widerspruch in der kulturellen Entwicklung ist in Cassirers Augen nicht ohne Ausweg. Tatsächlich stellt Cassirers Meinung nach die >kulturelle Tragödie< einen falschen Schluss aus falschen Voraussetzungen dar. Wenn wir von den richtigen Voraussetzungen ausgehen, dann werden wir finden, dass es keinen unlöslichen Widerspruch in der kulturellen Entwicklung gibt.

4.2.1.1 Das Ich nicht als ein fest gesetzter Ausgangspunkt, sondern als ein sich erneuernder Zielpunkt

Die von Simmel falsch gesetzte Voraussetzung ist ein fest gesetztes Ich. Von einem fest bestimmten Ich ausgehend lässt es sich leicht so verstehen, dass alles Geschaffene als die objektive Welt einen Gegensatz zum Ich ausmacht und die Feiheit des Ich beschränkt. „Je weiter der Kulturprozeß fortschreitet, um so mehr erweist sich das Geschaffene als der Feind des Schöpfers. Das Subjekt kann sich in seinem Werk nicht nur nicht erfüllen, sondern es droht zuletzt an ihm zu zerbrechen.“¹ Das am Anfang fest gesetzte Ich hat durch das kulturelle Schaffen eigentlich seine Geisteskraft zeigen oder seine Herrschaft über die Welt verwirklichen wollen, doch hat es am Ende gefunden, dass es desto mehr von dieser geschaffenen Welt beherrscht worden ist, je mehr es kulturelle Inhalte geschaffen hat. Deshalb wird die Entwicklung der Kultur unbedingt in einen unlöslichen Widerspruch zwischen Ich und Welt geraten, wenn wir von dem Ich als dem Ausgangspunkt ausgehen. Der einzige Ausweg aus dieser Voraussetzung kann dann nur der mystische Weg sein. „Die Mystik muß all die Bildwelten der Kultur verneinen, sie muß sich von ‚Name und Bild‘ befreien. Sie fordert von uns, daß wir auf alle Symbole verzichten und daß wir sie zerbrechen. ... Er (Der Mystiker) will, daß das Ich, statt ... das Göttliche zu begreifen und zu ergreifen, sich mit ihm verschmilzt und

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 109.

mit ihm zu eins wird.“¹ Dieser mystische Ausweg stellt Cassirers Meinung nach auch tatsächlich den Ausweg von Simmel dar: „Simmel scheint hier die Sprache des Skeptikers zu sprechen; aber er spricht in Wahrheit die Sprache des Mystikers. Denn es ist die geheime Sehnsucht aller Mystik, sich rein und ausschließlich in das Wesen des Ich zu versenken“.²

Simmel ist zu dieser Mystik gezwungen worden. Cassirers Meinung nach hat er keine andere Wahl als die Mystik gehabt und sah sich dazu gezwungen, auf die westliche Erkenntnistheorie zu verzichten, eben weil er eine falsche Erkenntnistheorie ausgewählt hat, nämlich eine metaphysische Anschauungsweise. Dieser Anschauungsweise gemäß ist zuerst ein festes Ich gesetzt worden und danach ist dieses Ich in andere Sphären eingetreten. Aber in Cassirers Augen ist das Verhältnis zwischen Ich und Welt nicht so einfach: „Hier zeigt sich ein höchst komplexer Zusammenhang, der sich durch kein noch so subtiles räumliches Bild zutreffend ausdrücken lässt. Wir dürfen nicht fragen, wie das Ich über seine eigene Sphäre ‚hinausgelangen‘ und in eine andere, ihm fremde Sphäre übergreifen kann. Alle diese metaphorischen Ausdrücke müssen wir vermeiden.“³

Cassirers Meinung nach stellt das Verhältnis zwischen Ich und Welt nicht das am Anfang klar voneinander getrennte Verhältnis dar, sondern diese Trennung hat sich im Kulturprozess erst ereignet. Das heißt, das Ich ist nicht als der Ausgangspunkt zu setzen, sondern erweist sich als der erstrebte Zielpunkt. „Wir fanden, dass die Scheidung zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘, und ebenso die Scheidung zwischen ‚Ich‘ und ‚Welt‘, den Zielpunkt, nicht den Ausgangspunkt des geistigen Lebens bildet. ... Denn jene Verfestigung, die das Leben in den verschiedenen Formen der Kultur, in Sprache, Religion und Kunst erfährt, bildet alsdann nicht schlechthin den Gegensatz zu dem, was das Ich kraft seiner eigenen Natur verlangen muß, sondern sie bildet eine Voraussetzung dafür, daß es sich selbst in seiner eigenen Wesenheit findet und versteht.“⁴ Das heißt, das Ich ist nicht von

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 107.

² Ebd., S. 107.

³ Ebd., S. 108.

⁴ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 107-108.

den kulturellen Formen beschränkt worden, sondern das Ich hat sich im Kulturprozess erst geformt. Wenn es kein kulturelles Tun gibt, dann gibt es kein Ich, geschweige denn die Freiheit des Ich.

Damit hat Cassirer durch diese umgekehrte Anschauungsweise den Widerspruch zwischen Ich und Welt gelöst. Die kulturelle Welt macht nicht nur nicht den Gegensatz des Ich aus, sondern hat vielmehr als die Voraussetzung des Ich zu gelten. Bis jetzt können wir mindestens sagen, dass die kulturelle Welt als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit des Ich gilt. Das bedeutet, dass ohne die kulturelle Welt sich das Ich auch nicht zeigen wird. Mit anderen Worten, der mystische Ausweg, nämlich durch das Verzichten auf die kulturelle Welt „sich rein und ausschließlich in das Wesen des Ich zu versenken“¹ erweist sich als ungültig. Die Freiheit des Ich lässt sich nicht außerhalb der kulturellen Welt suchen, sondern nur innerhalb ihrer.

Aber könnten wir also sagen, dass das Ich sich unbedingt vollkommen verwirklichen kann, solange die kulturelle Welt geschaffen wird? Wenn wir nur das Gegenspiel zwischen Ich und Welt im Auge behalten, dann werden wir immer noch in Simmels Tragödie der Kultur geraten. So, wie er dies beschrieben hat: „...aber eben darum unzählige Tragödien an diesem tiefen Formgegensatz erlebend: zwischen dem subjektiven Leben, das rastlos, aber zeitlich endlich ist, und seinen Inhalten, die, einmal geschaffen, unbeweglich, aber zeitlos gültig sind.“² Obwohl es kein Ich außerhalb der Kultur gibt, sieht sich das Ich in der Kultur dennoch den kulturellen Formen gegenüberstehend: „So sieht sich das Subjekt der Kunst wie dem Recht gegenüber, der Religion wie der Technik, der Wissenschaft wie der Sitte ... sondern es ist die Form der Festigkeit, des Geronnenseins, der beharrenden Existenz, mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der subjektiven Seele entgegenstellt“.³

¹ Ebd., S. 107.

² Georg Simmel (1911): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Rüdiger Kramme/Angela Rammstedt (Hrsg., 2001), *Georg Simmel. Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 194.

³ Georg Simmel (1911): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Rüdiger Kramme/Angela Rammstedt (Hrsg., 2001), *Georg Simmel. Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 194.

Zusammenfassend lässt sich Cassirers Ansicht nach der Widerspruch zwischen Ich und Welt nicht durch das Verzichten auf die kulturelle Welt lösen, weil das Verhältnis zwischen beiden kein räumlich klar geteiltes Verhältnis im metaphysischen Sinne ist, sondern ein komplexeres Verhältnis, in welchem die Formung des Ich die kulturelle Welt voraussetzt. Unter dieser Bedingung muss der Ausweg aus dem Widerspruch zwischen Ich und Welt innerhalb der Kultur gesucht werden. Aber andererseits lässt sich dieser Widerspruch auch nicht lösen, wenn wir nur das Gegenspiel zwischen Ich und Welt bemerken. Cassirers Weg liegt im Hinzufügen eines weiteren Moments. Dies wird im folgenden erläutert.

4.2.1.2 Die Erweiterung des Blickfeldes von der „Welt“ auf das „Du“

In Cassirers Augen ist Simmel zum mystischen Ausweg gezwungen worden, weil er ein wichtiges Moment im Kulturprozess vernachlässigt hat: „Aber er kennt in ihm gewissermaßen nur zwei Rollen. Auf der einen Seite steht das Leben, auf der anderen Seite steht das Reich ideeller, an sich geltender, objektiver Werte. Beide Momente können niemals ineinander aufgehen und sich völlig miteinander durchdringen.“¹ Tatsächlich gibt es in einem vollständigen Kulturprozess noch ein anderes Moment außerhalb des Ich und der Welt, nämlich das Du, das andere Subjekt. „Denn am Ende dieses Weges steht nicht das Werk, in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozeß erstarrt, sondern das ‚Du‘, das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt. Jetzt erst zeigt sich, welcher Lösung die ‚Tragödie der Kultur‘ fähig ist.“²

Durch die Erweiterung des Blickfeldes auf das Du wird das Geschaffene nicht mehr als etwas Festes funktionieren, das die Lebendigkeit des schaffenden Subjekts beschränkt, sondern als eine Brücke, durch die das Ich und das andere Subjekt verbunden werden. „Es ist kein ‚Absolutes‘, an welches das Ich anstößt, sondern es ist die Brücke, die von einem Ich=Pol zum andern hinüberführt. Hierin liegt seine

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 109.

² Ebd., S. 110.

eigentliche und wichtigste Funktion.“¹ Das heißt, dass das geschaffene Werk nicht als eine harte Schale des Ich dessen schöpferische Freiheit begrenzt, sondern vielmehr als eine Brücke zum anderen schaffenden Subjekt weitere Schöpfungen entzünden kann. „Es wird zum Vermittler zwischen Ich und Du, nicht indem es einen fertigen Gehalt von dem einen auf das andere überträgt, sondern indem sich an der Tätigkeit des einen die des anderen entzündet. Und hieraus erkennt man auch, warum die wahrhaft großen Werke der Kultur uns niemals als etwas schlechthin Starres, Verfestigtes gegenüberstehen, das in dieser Starrheit die freie Bewegung des Geistes einengt und hemmt.“² Dank der Brücke-Funktion des Werkes sind verschiedene Subjekte miteinander verkettet, so dass sie gemeinsam in einem unerschöpflichen Kulturprozess wirken. „Der Lebensprozeß der Kultur besteht eben darin, daß sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen und Übergänge unerschöpflich ist.“³ Deshalb wird die Kultur sich nicht auf ein unausweichliches tragisches Ende hin entwickeln, wird sie nicht an der Starrheit ihrer eigenen Geschaffenen sterben, so wie Simmel dies gezeigt hat. Vielmehr ist die Entwicklung der Kultur ein unendlicher Lebensprozess der Selbst-Erneuerung.

Wenn wir nur aus der Perspektive des schaffenden Ich das Problem betrachten, dann scheint die schöpferische Freiheit des Ich von einem geschaffenen Werk oder von einer festgelegten kulturellen Form beschränkt zu sein. Denn in einem fertigen Werk verlieren sich viele Möglichkeiten. „Aber das fertige Werk ist, sobald es einmal vor ihnen steht, niemals allein Erfüllung, sondern es ist zugleich Enttäuschung. ... Die begrenzte Wirklichkeit, in der er dasteht, widerspricht der Fülle der Möglichkeiten, die diese Intuition ideell in sich barg.“⁴ Aber aus der Perspektive der anderen Subjekte lassen sich solche Möglichkeiten wieder verwirklichen, können solche Möglichkeiten der Schöpfung von den anderen Subjekte verwirklicht werden. „Denn wir, die Aufnehmenden, messen nicht mit den gleichen Maßen, mit denen der Schaffende sein Werk mißt. Wo er ein Zuwenig sieht, da bedrängt uns ein Zuviel; wo er ein inneres Ungenügen empfand, da stehen wir vor dem Eindruck einer

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 110.

² Ebd., S. 111.

³ Ebd., S. 110.

⁴ Ebd., S. 110.

unerschöpflichen Fülle, die wir uns nie völlig aneignen zu können glauben.“¹

Deshalb lässt sich die >Tragödie der Kultur< lösen, solange wir den Kulturprozess als einen Funktionskreis von einem Ich durch das Werk zu einem Du ansehen können. Das wichtigste Moment stellt dabei die Verwandlung des fertigen Werkes in eine unfertige schaffende Tätigkeit der Aufnehmenden oder der Aneigner dar. Deshalb liegt der wirkliche Ausweg der >kulturellen Tragödie< eben im unendlichen kulturellen Tun des Subjekts.

4.2.2 Laozis Ausweg aus der >Tragödie der Kultur<: außerhalb der Kultur

Während Cassirer eine Selbst-Rettung der Kultur durch ihre Selbst-Erneuerung anstrebt, hat Laozi im Gegensatz dazu behauptet, dass die Lücke in der kulturellen Entwicklung nicht durch sie selbst gefüllt werden können und dass der Ausweg aus dem kulturellen Dilemma außerhalb der Kultur gesucht werden muss. Wie wir oben angegeben haben, resultiert das tragische Schicksal der Kultur in Simmels Augen aus dem Widerspruch zwischen der Voraussetzung und dem Resultat. Dabei hat Cassirer die logische Lücke in Simmels Analyse aufgezeigt und folglich den Schluss gezogen, dass es keinen Widerspruch mehr gibt, wenn die Kultur richtig verstanden wird. Im Vergleich dazu ist sich Laozi mit Simmel über die >kulturelle Tragödie< einig gewesen. Er hat auch behauptet, dass die Kultur die Verwirklichung der menschlichen Freiheit zwar voraussetzt, tatsächlich aber die Freiheit des Menschen beschränkt. Deshalb wird sich die Kultur unbedingt in eine unausweichliche Tragödie entwickeln und an ihrem immanenten Widerspruch sterben, außer es wird alle kulturelle Tätigkeit aufgegeben. Im Vergleich zu Simmels Formulierung hat Laozi die kulturelle Tragödie durch das gesellschaftliche Chaos beschrieben und mit dem Begriff „Nichts-Tun“ eine Negation der kulturellen Tätigkeit ausgedrückt. Anders als Simmel hat Laozi durch das Aufgeben der Kultur das Subjekt nicht auf ein mystisches Ich reduziert, sondern er hat das Ich selbst aufgegeben. Nur durch dieses totale Aufgeben der Kultur lässt sich in Laozis Augen ein freier Zustand für den

¹ Ernst Cassirer (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 111.

Menschen erreichen. Mit anderen Worten, die Lösung des Widerspruchs lässt sich nicht in der Kultur selbst suchen, sondern nur außerhalb der Kultur. Dies macht einen klaren Unterschied zur Meinung Cassirers aus. Die Herrschaft der kulturellen Formen über den Menschen kann für Cassirer durch die unendliche Schöpfung des Menschen gebrochen werden, während für Laozi diese Herrschaft nur durch das Aufgeben der Kultur selber überwunden werden kann.

Laozi hat behauptet, dass der Zwang der Kultur auf den Menschen mit ihrer Entwicklung immer größer und stärker wird. Das kulturelle Tun wird nicht nur nicht den Menschen von der Herrschaft der Kultur befreien, sondern viel mehr die Herrschaft der Kultur über ihn verstärken. Denn die kulturellen Formen werden sich mit ihrer Entwicklung allmählich zu einem harten Gefängnis des Menschen verfestigen. Laozi hat diesen Prozess der Verfestigung dadurch gezeigt, dass er die verschiedenen Phasen der kulturellen Entwicklung beschrieben: „das höchste De ist untätig/ so hat es nichts zu tun/ ... /die höchste Güte ist tätig/ so hat sie nichts zu tun/ die höchste Rechtschaffenheit ist tätig/ und so hat sie zu tun/ die höchsten Riten schafft man/ finden sie keinen Widerhall/ droht man und zwingt zum Ritus“.¹ Hier hat Laozi die Begriffe „De“, „Güte“, „Rechtschaffenheit“ und „Riten“ benutzt, um „die Werteskala der daoistischen Ethik“² zu zeigen. Die Reihe solcher Werte deutet darauf hin, dass die kulturellen Tätigkeiten des Menschen immer mehr am moralischen Aufbau teilnehmen werden.

Am Anfang befindet sich der Mensch in einem höchst moralischen Zustand, den Laozi mit dem Begriff „De“ bezeichnet hat. „De“ gilt bei Laozi als ein anderer wichtiger Begriff neben dem Begriff „Dao“. Die konventionelle Bedeutung des Wortes „De“ (德) im Chinesischen ist die „Moral“, die „Tugend“ oder die „Sittlichkeit“. Aber Laozi benutzt den Begriff nicht nur in diesem normalen Sinne, sondern gibt ihm auch eine neue spezifische Bedeutung. Diese neue Bedeutung „Empfangen“ wird von einem anderen Wort 得 geliehen,³ weil dieses Wort sich trotz der

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 72.

² Ebd., S. 138.

³ Ernst Schwarz hat dieses Wort De (得) in „Empfangen“ übersetzt: „so empfingen vor alters das eine:/ der himmel und wurde klar/ die erde und wurde still“, siehe bitte 126

unterschiedlichen schriftlichen Gestalt gleich wie „De“ ausspricht. Deshalb bedeutet „De“ wörtlich das „Empfangen des Dao“. Und ein Mensch mit „De“ bezeichnet den Menschen, der das Dao befolgt oder empfangen hat. „De“ ist das manifestierte Dao im konkreten Sinne. Mit Laozis eigenen Worten heißt es: „regt sich das große De, immer folgt es dem Dau“.¹

„De“ steht in Laozis Werteskala auf dem höchsten Platz, wobei alles dem Dao folgt und es noch keine kulturelle Tätigkeit gibt. Danach ist die kulturelle Tätigkeit eingetreten, wodurch der natürliche Zustand des De sich verloren und der erste vom Menschen aufgestellte Wert „Güte“ ihn ersetzt hat. Danach ist die „Güte“ von der „Rechtschaffenheit“ ersetzt worden. Zu Letzt sind die „Riten“ geschaffen worden und haben den stärksten Zwang auf den Menschen ausgeübt. Dieser Reihe nach haben sich die geschaffenen Werte immer mehr in starre Normen verfestigt. Sobald die „Riten“ die Moral in ganz starre Normen verwandelt haben, ist der Mensch der echt moralischen Autonomie beraubt und ist das unmoralische Chaos ausgelöst worden. „so ging das Dau verloren/ ihm folgte das De/ dann ging das De verloren/ ihm folgte die Güte/ dann ging die Güte verloren/ ihr folgte die Rechtschaffenheit/ dann ging die Rechtschaffenheit verloren/ und ihr folgten die Riten/ die Riten verdarben Treue und Vertrauen/ und die Wahrheit erhob ihr Haupt“.²

Die Übersetzung von Ernst Schwarz scheint zu abstrakt und schwer verständlich zu sein. Hier können wir uns auch auf die englische Übersetzung von Wing-Tsit Chan berufen, um das Problem deutlicher zu erklären: „The man of superior virtue takes no action, but has no ulterior motive to do so. ... The man of superior humanity takes action, but has no ulterior motive to do so. The man of superior righteousness takes action, and has an ulterior motive to do so. The man of superior propriety takes action. And when people do not respond to it, he will stretch his arms and force it on them. Therefore when Tao is lost, only then does the doctrine

Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudeutsch*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 73. Und die englische Übersetzung dieses Wortes von Wing-Tsit Chan lautet „obtain“: „Of old those that obtained the One: Heaven obtained the One and became clear. Earth obtained the One and became tranquil.“ Siehe bitte Wing-tsit Chan (1963): *The Way of Lao Tzu*. New York: the Bobbs-Merrill company. p. 170.

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudeutsch*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 61.

² Ebd., S. 72.

of virtue arise. When virtue is lost, only then does the doctrine of humanity arise. When humanity is lost, only then does the doctrine of righteousness arise. When righteousness is lost, only then does the doctrine of propriety arise. Now, propriety is a superficial expression of loyalty and faithfulness, and the beginning of disorder.^{“1} Daraus ist zu ersehen, dass die Reihe von „De“ (virtue) bis zu „Riten“ (propriety) eine Vermehrung der kulturellen Tätigkeiten, die Laozi mit den Begriffen „Tun“ (action) und „Motiv“ (motive) gekennzeichnet hat, bedeutet. Diese Vermehrung der kulturellen Tätigkeiten hat zum Zwang (force) auf den Menschen geführt und das Chaos (disorder) gebracht.

Deshalb muss die Befreiung des Menschen durch die Verringerung der kulturellen Tätigkeiten verwirklicht werden. Erst wenn die kulturelle Tätigkeit möglichst reduziert wird, ist es möglich, die Freiheit des Menschen zu verwirklichen. Deshalb fordert Laozi das Verzichten auf alle kulturelle Tätigkeit, wie er im Kapitel 19 seines Buches geschrieben hat: „schafft ab die heiligkeit, verwerft die klugheit- / die menschen werden hundertfach gewinnen/ schafft ab die güte, verwerft die rechtschaffenheit-/ die menschen werden wieder einander lieben/ schafft ab die geschicklichkeit, verwerft die gewinnsucht- / keine diebe und räuber wird es mehr geben/ denn all das ist ein schmuck und taugt doch nichts/ darum lehrt die leute: / zum schlachten und echten zurückkehren/ wenig wollen, nicht viel begehrn“.^{“2}

Daraus ist zu ersehen, dass kulturelle Tätigkeiten wie die „Klugheit“ im epistemologischen Sinne, die „Güte“ und die „Rechtschaffenheit“ im ethischen Sinne, und die „Geschicklichkeit“ im technischen Sinne in Laozis Augen etwas Überflüssiges sind wie „ein schmuck“, den wir alle verwerfen müssen, damit der Mensch von der Herrschaft der kulturellen Formen befreit wird und seine echte Autonomie zurückerhält. Laut Laozi gilt das tragische Schicksal der Kultur als unausweichlich und die negativen Wirkungen der Kultur können allein durch das Vernichten ihrer selbst beseitigt werden.

¹ Wing-tsit Chan (1963): *The Way of Lao Tzu*. New York: the Bobbs-Merrill company. p. 167.

² Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 59.

In den oben gezeigten unterschiedlichen Auswegen, die Cassirer und Laozi jeweils für die >kulturelle Tragödie< aufgewiesen haben, lässt sich zeigen und belegen, dass sie beide unterschiedliche ethische Urteile über die Kultur gefällt haben. Dies wird im folgenden erläutert.

4.3 Das entgegengesetzte ethische Urteil über die Kultur bei Cassirer und Laozi: die Freiheit durch Tun vs. durch Nichts-Tun

Die Philosophen haben die Formen der Kultur nicht nur theoretisch erforscht, sondern auch praktisch beurteilt, weil die Existenz der Kultur nicht nur einen theoretischen Sinn erlangt hat, sondern auch praktische Wirkung auf die menschlichen Handlungen ausgeübt hat. Die oben dargestellten zwei Abschnitte haben gezeigt, wie die negativen Wirkungen der Kultur von den Theoretikern in der Geschichte kritisiert worden sind und auf welche Weise sie sie zu bewältigen versucht haben. All dies gehört zu den praktischen Bemühungen und beweist die Wichtigkeit des praktischen Aspekts, der im kulturellen Problem eingeschlossen ist. Folglich können wir dem ethischen Problem um die Kultur nicht ausweichen. Nachdem Cassirer sich mit dem Sinn der Kultur auseinandergesetzt hat, hat er auch die Frage nach dem ethischen Wert der Kultur bedacht, obwohl er in seiner Philosophie der symbolischen Formen kein selbständiges Kapitel speziell für die Ethik erstellt hat. Im Vergleich dazu sind die ethischen Darstellungen im Buch von Laozi unverkennbar deutlicher, was auch der Charakteristik der chinesischen Philosophie entspricht, nämlich die praktische Dimension des Problemes besonders zu betonen. Im folgenden wird erläutert, wie Cassirer und Laozi jeweils die Kultur im ethischen Sinne beurteilen.

4.3.1 Das ethisch positive Urteil über die Kultur bei Cassirer: Freiheit durch das kulturelle Tun

Wie oben analysiert wird, hat Cassirer innerhalb der Kultur den Ausweg aus ihrem scheinbar unlöslichen Widerspruch gesucht. Das bedeutet, dass in Cassirers Augen der Widerspruch nicht in der Logik der Kultur selbst angelegt ist und dass die negativen Wirkungen, die scheinbar von der Kultur ausgelöst worden sind, auch tatsächlich nicht von der Kultur, sondern von anderen Ursachen herrühren. Diese anderen Ursachen sind von den Kulturkritikern vernachlässigt worden und folglich ist

die >Schuld< auf die Kultur geschoben worden. Diese Vernachlässigung ist normalerweise auf zwei Arten des falschen Verständnisses zurückzuführen. Eine ist das falsche Verständnis von der Kultur und die andere ist das falsche Verständnis von ihrem ethischen Wert. Was die erstere betrifft, z. B. das falsche Verständnis von der Kultur bei Simmel, so ist dies von Cassirer aufgezeigt worden, wie schon oben erläutert worden ist. Die Kultur trägt zwar nimmer eine Fessel an sich selbst durch ihre eigene Verfestigung in die starren Formen, ermöglicht aber auch einen Selbst-Durchbruch durch die unendliche Selbst-Erweiterung und Selbst-Erneuerung. In diesem Sinne ist das Problem der sogenannten „Tragödie der Kultur“ gelöst worden.

Jetzt kommen wir zu dem anderen falschen Verständnis, das die negative Beurteilung der Kultur verursacht hat, nämlich zu dem falschen Verständnis von ihrem Wert. Manche Kulturkritiker haben die Kultur als der Auslöser vieler schlechter Handlungen betrachtet und deshalb die Kultur als den schlechten Wert definiert. Das gilt als ein falsches Verständnis vom Wert. Cassirers Meinung nach ist der Wert nicht in den fertigen kulturellen Formen gegeben worden, sondern von einer anderen Kraft geschaffen worden. Deshalb sind die schlechten Handlungen nicht vom kulturellen Gefüge ausgelöst, sondern von einer anderen hinzugetretenen Willenskraft verursacht worden. In Bezug auf die Kritik an der Technik hat Cassirer wie folgt geschrieben: „Nur eine Frage kann noch gestellt werden, ob diese Wirkungen notwendig mit ihrem Wesen gesetzt, ob sie in dem gestaltenden Prinzip der Technik selbst beschlossen und durch dasselbe gefordert sind. ... daß all die Mängel und Schäden der modernen technischen Kultur, die er unerbittlich aufdeckt, nicht sowohl aus ihr selbst, als vielmehr aus ihrer Verbindung mit einer bestimmten Wirtschaftsform und Wirtschaftsordnung zu verstehen sind“.¹

Daraus ist zu ersehen, dass die kulturelle Tätigkeit in sich selbst keine ethische Dimension einschließt und einen ethischen Wert erst dadurch erhalten kann, dass sie als ein Mittel einem ethischen Zweck dient. „In diesem Aufbau des Reichen des Willens und der Grundgesinnung, auf der alle sittliche Gemeinschaft ruht, kann die Technik immer

¹ Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.181-182.

nur Dienerin, nicht Führerin sein. ... sie versteht ihren eigenen Sinn und ihr eigenes Telos am besten, wenn sie sich dahin bescheidet, daß sie niemals Selbstzweck sein kann, sondern sich einem andern »Reich der Zwecke«, daß sie sich jener echten und endgültigen Teleologie einzuordnen hat, die Kant als Ethiko-Teleologie bezeichnet. In diesem Sinne bildet die »Entmaterialisierung«, die Ethisierung der Technik eines der Zentralprobleme unserer gegenwärtigen Kultur.“¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Kultur aus ihr selbst keinen ethischen Wert erschafft. Deshalb kann man nicht vom Guten oder Bösen der Kultur reden, sondern nur davon, ob die Kultur einem guten oder einem bösen Zweck gedient hat. Das ethische Urteil über die Kultur ist vom ethischen Zweck abhängig, dem die Kultur gedient hat. Das heißt, ein ethisches Urteil über die Kultur setzt einen moralischen Zweck voraus. Wie ein moralischer Zweck gesetzt wird und ob die Kultur zu diesem Zweck beitragen kann oder ihm schaden wird, das bestimmt das ethische Urteil über die Kultur. Im folgenden wird dann erläutert, wie Cassirer die Einheit von Kultur und Moral erreicht hat.

4.3.1.1 Die Freiheit als grundsätzliche Bedingung des ethischen Urteils

Was das ethische Problem betrifft, so hat sich Cassirer auf die kantische Auffassung berufen. Kant hat dem ethischen Bereich den Namen „Reich der Zwecke“ gegeben, was von seiner Analyse des grundsätzlichen Begriffs der Ethik abhängig ist, nämlich von dem Begriff der Verbindlichkeit. Die ethische Dimension kommt eben aus der verbindlichen Forderung an die menschliche Handlung. Verbindlichkeit stellt die grundsätzliche Bedingung der Möglichkeit der Ethik dar. Doch bleibt es immer noch unklar, wie der Begriff der Verbindlichkeit definiert werden soll. Dazu hat Cassirer Folgendes geschrieben: „Denn der erste Begriff der Verbindlichkeit selbst ... ist noch mit einer Dunkelheit behaftet.“²

Was soll man unter dem grundsätzlichen Begriff „Verbindlich-

¹ Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 182.

² Ernst Cassirer (1918): Kants Leben und Lehre. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 8. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.224.

keit“ verstehen? Dazu hat Cassirer die Analyse von Kant zitiert: „Man *soll* dieses oder jenes tun und das andre lassen; dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird. Nun drückt jedes *Sollen* eine Notwendigkeit der Handlung aus und ist einer zweifachen Bedeutung fähig. Ich *soll* nämlich entweder etwas tun (als ein *Mittel*), *wenn* ich etwas anders (als einen *Zweck*) will, oder ich *soll unmittelbar* etwas anders (als einen *Zweck*) tun und wirklich machen. Das erstere könnte man die Notwendigkeit der Mittel (necessitatem problematicam), das zweite die Notwendigkeit der Zwecke (necessitatem legalem) nennen. Die erstere Art der Notwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenigen sind, deren ich mich bedienen müsse, sowie ich einen gewissen Zweck erreichen will. ... d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. ... so sind solange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewisser Zwecke vorschreibt, zufällig und können keine Verbindlichkeiten heißen, so lange sie nicht einem an sich notwendigen Zwecke untergeordnet werden.“¹

Es scheint, dass sich unter der Verbindlichkeit zwei Arten der Notwendigkeit verstehen lassen, nämlich „die Notwendigkeit der Mittel“ und „die Notwendigkeit der Zwecke“. Doch gilt die erstere Notwendigkeit als keine echte moralische Verbindlichkeit, während nur die letztere Notwendigkeit eine echte Voraussetzung der moralischen Handlung ausmacht. Die moralische Verbindlichkeit wird erst entstehen und sodann als der ethische Wert definiert werden, wenn eine Handlung keinem anderen Zweck dient und von keinem anderen Zweck gefordert ist, sondern von ihr selbst als Zweck gefordert ist. Von diesem Ausgangspunkt ausgehend ist es am wichtigsten für den Aufbau der ethischen Welt zu bestimmen, welche Tätigkeit aus ihrem eigenen Zweck notwendig ist. Die Notwendigkeit der Zwecke fordert, dass ihre Bestimmung nicht von außen aufgezwungen, sondern von unserem rationalen Selbst als solche ausgemacht worden ist. Das Selbst-Urteil über sich selbst, das Cassirer mit dem Wort „die moralische Herrschaft über sich selbst“ umschreibt, bedeutet die Autonomie und die Feiheit des Subjekts. Folglich macht

¹ Ebd., S. 224-225.

diese Autonomie oder Freiheit die grundsätzliche Voraussetzung eines jedes echt moralischen Urteils aus, weil sie die immanente Bedeutung der Notwendigkeit der Zwecke darstellt.

4.3.1.2 Die Anerkennung der moralischen Werte als den wesentlichen Inhalt der Freiheit

Wenn oben bewiesen wird, dass die Freiheit die Voraussetzung der Anerkennung der moralischen Werte darstellt, ist hier umgekehrt zu beweisen, dass die Anerkennung der moralischen Werte auch den wesentlichen Inhalt der Freiheit ausmacht. Worin lässt sich die subjektive Freiheit verkörpern? Wodurch kann der Mensch beweisen, dass er Freiheit hat? Cassirers Meinung nach kann sich Freiheit in der kulturellen Schöpfung verkörpern. Darüber hinaus kann sie sich auch im ethischen Bereich verkörpern: „Wie im Gebiet des Sittlichen das freie Selbst sich nicht anders als in der Anerkennung reiner Sachwerte zu entdecken vermochte, die jedoch nicht »Werte von Sachen« waren“.¹ Die hier erwähnten „reinen Sachwerte“ bedeuten die echt moralischen Werte, die nicht die Werte von irgendwelchen konkreten Sachen sind, sondern die Maximen oder die Gesetzlichkeit, nach denen wir beurteilen können, ob eine konkrete Sache im ethischen Sinne einen Wert hat. Das heißt, dass die moralischen Werte nicht immanent den Sachen angeboren sind, sondern vom Menschen durch sein freies Urteil anerkannt werden. Und eben in der Anerkennung der moralischen Werte lässt sich die Freiheit des Menschen beweisen.

Mit anderen Worten, wir können nur sagen, dass ein Subjekt die moralische Freiheit hat, wenn es aus seinem eigenen Urteil die moralischen Werte anerkennt. Dazu können wir als Beispiel die Entscheidung von Sokrates anführen. Als Sokrates aufgefordert wurde, aus dem Gefängnis zu fliehen, entschied er sich, weiter im Gefängnis zu bleiben. Denn es zählt nur die Wahl aus dem eigenen Willen zu der echten Freiheit, nicht aber die Befreiung aus dem Gefängnis.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Freiheit und das moralische Urteil einander bestimmen. Nur ein Subjekt mit der Freiheit kann die „Notwendigkeit der Zwecke“ anerkennen und folglich das echt mora-

¹ Ernst Cassirer (1916): Freiheit und Form. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 7. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 170.

lische Urteil fällen. Andererseits könnte sich die Freiheit des Subjekts erst zeigen, wenn die „Notwendigkeit der Zwecke“ anerkannt würde. Man kann sagen, dass die Freiheit oder die moralische Autonomie nicht nur als die grundsätzliche Bedingung der moralischen Möglichkeit, sondern auch als der höchste moralische Wert gilt. Die anderen moralischen Werte sollten nicht gegen diesen Wert verstößen, sonst würde die Grundlage der Ethik unterminiert und entsprechend würde es die moralische Dimension nicht mehr geben.

Deshalb gilt die Freiheit als die Maxime, nach der wir alle Handlungen aus ethischer Perspektive beurteilen können, einschließlich auch die kulturellen Handlungen. Die kulturelle Handlung ist im ethischen Sinne positiv oder negativ, was davon abhängig ist, ob sie zu der Freiheit beitragen oder die Freiheit behindern wird. Cassirers Meinung nach wird die Kultur nicht nur nicht die Verwirklichung der Freiheit behindern, sondern hat vielmehr als der einzige Weg zur Verwirklichung der Freiheit zu gelten. Deswegen beurteilt er die Kultur im ethischen Sinne positiv.

4.3.1.3 Die Kultur als der einzige Weg zur Verwirklichung der Freiheit

Hier müssen wir uns wieder einmal auf den oben bereits zitierten Satz berufen: „Wie im Gebiet des Sittlichen das freie Selbst sich nicht anders als in der Anerkennung reiner Sachwerte zu entdecken vermochte, die jedoch nicht »Werte von Sachen« waren“¹, um die Wichtigkeit der Kultur für die Verwirklichung der Freiheit zu erläutern. Es ist zu ersehen, dass sich die Freiheit im ethischen Sinne nur in der „Anerkennung reiner Sachwerte“ verkörpern wird. Das heißt, man muss zuerst die reinen Sachwerte im Gebiet des Sittlichen anerkennen, wenn man Freiheit erlangen möchte. Aufgrund der oben angeführten Analyse von der „Verbindlichkeit“ bedeuten hier die „Sachwerte“ nämlich die „Notwendigkeit der Zwecke“. Deshalb bedeutet die „Anerkennung reiner Sachwerte“ die Fähigkeit, etwas im Gebiet des Sittlichen mit der „Notwendigkeit der Zwecke“ als die reine Sachwert zu bestimmen.

Wie kann man die „Notwendigkeit der Zwecke“ richtig beurteilen?

¹ Ernst Cassirer (1916): Freiheit und Form. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 7. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 170.

Man muss zuerst eine selbstständige Autonomie behalten, nämlich mit Cassirers Wort die „Herrschaft über sich selbst“. Autonomie bedeutet hier die Befreiung vom Naturgesetz und von der menschlichen Institution. Und diese Befreiung lässt sich in Cassirers Augen nur in der Kultur verwirklichen, weshalb er Folgendes geschrieben hat: „Ihr (der Kultur) Ziel ist nicht die Verwirklichung des Glückes auf Erden, sondern die Verwirklichung der Freiheit, der echten Autonomie, die nicht die technische Herrschaft des Menschen über die Natur, sondern die moralische Herrschaft über sich selbst bedeutet.“ Denn diese Befreiung deutet nicht auf das Verstoßen gegen das Naturgesetz oder das Sozialgesetz oder die Vernachlässigung beider hin, sondern meint das schöpferische Verstehen dieser Gesetze und entsprechend ihre schöpferische Behandlung. Durch die schöpferischen kulturellen Handlungen verwirklichen sich erst die Erneuerungen und die Fortschritte der Natur- und Sozialgesetze. Eben darin verkörpert sich die menschliche Freiheit gegenüber dem Gesetz, nämlich „die technische Herrschaft des Menschen über die Natur“ und „die moralische Herrschaft über sich selbst“. Das stellt die Fähigkeit dar, ununterbrochen die natürlichen und gesellschaftlichen Gesetze zu erkennen und auf neue Weise zur Wirkung zu bringen.

Was den ethischen Bereich betrifft, so bedeutet die Erneuerung der gesellschaftlichen Gesetze, dass man nicht von den konventionellen Institutionen gefesselt ist und durch das eigene rationale Urteil die „Notwendigkeit der Zwecke“ richtig anerkennen kann. Würden den geschaffenen kulturellen Formen allmählich absolute moralische Werte zugewiesen, dann würden sich solche vom Menschen geformten Institutionen und Gewohnheiten in sein >Gefängnis< verwandeln. Man würde gefordert und dazu gezwungen werden, in seiner Tätigkeit solche Kriterien zu verfolgen. Dabei würde die freie Urteilskraft geopfert. Folglich wäre es leicht, ein unmoralisches Urteil als absolutes Kriterium zu setzen und dann eine gesellschaftliche Katastrophe auszulösen.

Cassirer hat in seinem Buch *The Myth of the State* versucht, die gesellschaftliche Katastrophe des 20. Jahrhunderts zu analysieren und einige ihrer Ursachen zusammenzufassen, z. B. „the semantic and the magical use of the word“,¹ „the introduction of new rites“,² „an analysis

¹ Ernst Cassirer (1946): The Myth of the State. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 25. Hamburg: Felix Meiner

of the term »freedom«,¹ „the soothsayer“² und „the return of fatalism“.³ Zusammengefasst liegt die Wesenheit solcher Ursachen in der Verfestigung der mythischen Form in eine Verbindlichkeit im Sollen-Bereich. Cassirers Meinung nach gilt der Mythos oder die Magie eigentlich nur als eine Art der symbolischen Formen, die in der menschlichen Geschichte vorhanden war und immer weitere Erneuerungen und Ersetzungen braucht. Sie repräsentiert nämlich nur eine Weise des menschlichen Weltverständnisses und darf nicht als ein absoluter ethischer Imperativ bestimmt werden, der die menschlichen Handlungen determiniert. Viele Katastrophen in der Geschichte sind aus einer solchen Verfestigung einer einzelnen Verstehensweise in ein absolutes ethisches Kriterium entstanden.

Wenn sich eine Kulturform als eine Verstehensweise in das einzige ethische Kriterium verfestigte, würde sie Zwang auf die Individuen ausüben und sie ihrer Freiheit berauben. Wie kann man diese Verfestigung vermeiden und die Freiheit bewahren? Cassirers Meinung nach kann man nicht nur nicht durch eine Negation der Kultur die Freiheit erhalten, sondern gerät vielmehr dadurch in einen Fatalismus: „... a theory that sees in the Geworfenheit of man one of his principal characters have given up all hopes of an active share in the construction and reconstruction of man's cultural life. Such philosophy renounces its own fundamental theoretical and ethical ideals. It can be used, then, as a pliable instrument in the hands of the political leaders.“⁴ Daraus ist zu ersehen, dass die Negation der Kultur nicht nur nicht ein Erstarren der Kultur verhindern kann, sondern vielmehr auf den Kampf dagegen verzichtet. Freiheit ist nicht möglich ohne eigenes Urteil, im Gegenteil, nur mit eigenem aktiven Urteil. Diese autonome Urteilstkraft, nämlich die Freiheit, kann nur durch das Zurückführen aller verfestigten „*forma formata*“ auf die lebendige „*forma formans*“ bewahrt werden, was wiederum nur in und durch kulturelle Tätigkeit verwirklicht werden kann, was im letzten Kapitel erläutert wird.

¹ Verlag, S. 278.

² Ebd., S. 279.

¹ Ebd., S. 282.

² Ebd., S. 283.

³ Ebd., S. 288.

⁴ Ebd., S. 288.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die kulturelle Form selbst keinen ethischen Wert besitzt. Die einzige mögliche negative Wirkung der Kultur im ethischen Sinne entsteht nur aus der Situation, dass die kulturelle Form als ein Mittel benutzt wird, einem unmoralischen Ziel zu dienen. Dies geschieht normalerweise durch die Verfestigung der Kulturform in ein Kriterium der praktischen Handlungen und durch den entsprechenden Zwang auf das individuelle Urteil. Dieses Erstarren lässt sich nur durch unendliche kulturelle Tätigkeit bewältigen. Mit anderen Worten, die Freiheit, nämlich die autonome Urteilskraft, lässt sich nur durch unendliche kulturelle Tätigkeit bewahren. Und Freiheit stellt die grundsätzliche Bedingung der Ethik dar. Deshalb ist die Kultur notwendig für das ethische Urteil und Cassirer hat der Kultur eine positive Beurteilung zugewiesen. Natürlich lässt sich die Kultur hier als unendliche kulturelle Tätigkeit verstehen, nämlich nicht nur als „*forma formata*“, sondern vor allem als „*forma formans*“.

4.3.2 Das ethisch negative Urteil über die Kultur bei Laozi: Freiheit durch das Nichts-Tun

Die Analyse des ethischen Gedankens von Cassirer hat gezeigt, dass er den Grund seines ethischen Systems nicht auf einige wichtige moralische Werte gelegt hat, sondern auf eine grundsätzliche Bedingung der ethischen Möglichkeit, nämlich auf die subjektive Freiheit des Urteils über die „Notwendigkeit der Zwecke“. Das Bewahren der Freiheit benötigt einerseits den Gehorsam gegenüber dem Natur- und Sozialgesetz und andererseits das Durchbrechen der Gesetze, was sich nur durch die unendliche kulturelle Tätigkeit verwirklichen lässt. Deshalb hat Cassirer ein ethisch positives Urteil über die Kultur gefällt.

Im Vergleich dazu hat Laozi ebenfalls keine bestimmten moralischen Werte als die höchsten moralischen Kriterien aufgestellt, vielmehr hat er diese Bestimmung der konkreten moralischen Werte kritisiert, wie sie zu seiner Zeit von der konfuzianischen Schule postuliert wurden. Der Konfuzianismus hat einige Werte als die moralischen Kriterien bestimmt, z. B. die oben angeführten Werte wie „Güte“, „Rechtschaffenheit“, „Riten“, „Klugheit“, u.s.w.. Doch hat Laozi solche Werte nicht als die achtenswerten Tugenden betrachtet, sondern als den Ursprung des gesellschaft-

lichen Chaos. Deshalb hat er es auch wie Cassirer aufgegeben, die konkreten moralischen Werte zu bestimmen, sondern hat eine grundsätzliche Bedingung der ethischen Möglichkeit aufgestellt. Die menschliche Handlung lässt sich nur in der Situation als moralisch beurteilen, wenn sie dem Gesetz des Dao gehorcht. Laozi hat diesen Zustand des Gehorsams als den Grund seines ethischen Systems bestimmt und mit dem Namen „De“¹ benannt.

Offensichtlich haben Cassirer und Laozi beide ihre Ethik nicht auf einige konkrete moralische Werte gegründet, sondern eine grundsätzliche Bedingung der Ethik aufgestellt, unter der sich die als das Kriterium bestimmbaren moralischen Werte ändern können. Die grundsätzliche ethische Bedingung jeweils von Cassirer und von Laozi lässt sich vergleichen. Bei Cassirer stellt die ethische Bedingung die Anerkennung der „Notwendigkeit der Zwecke“ dar, die das autonome subjektive Urteil nach sich zieht und von Cassirer als Freiheit definiert wird. Bei Laozi stellt die ethische Bedingung den Gehorsam gegenüber dem Dao dar, nämlich, das natürliche Gesetz des Dao zu befolgen und die Einmischung der menschlichen Handlungen zu entfernen, was von der daoistischen Schule als Freiheit definiert wird. Der Begriff „Freiheit“ ist jedoch von Laozi nicht verwendet worden. Er ist von Zhuangzi, dem Nachfolger von Laozi, mit dem Begriff „Wandern in Muße“² wie folgt erklärt worden: „Wer es aber versteht, das innerste Wesen der Natur sich zu eigen zu machen und sich treiben zu lassen von dem Wandel der Urkräfte, um dort zu wandern, wo es keine Grenzen gibt, der ist von keinem Außending mehr abhängig.“³

Die unterschiedlichen Definitionen der Freiheit bei Cassirer und Laozi repräsentieren die zwei Arten des Verständnisses von diesem Begriff und entsprechend auch die zwei gegensätzlichen Richtungen der kulturellen Beurteilung. In Cassirers Augen lässt sich Freiheit nur durch die kulturellen Tätigkeit verwirklichen, während sich Freiheit für die daoistische Schule nur durch die Enthaltung von der kulturellen Tätigkeit verwirklichen lässt. Zhuangzi hat in seinem Buch ein Beispiel angeführt,

¹ Der Begriff „De“ ist schon oben erläutert worden, siehe bitte S. 126-127 dieser Dissertation.

² Richard Wilhelm (1982): *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Köln: Diederichs. S. 29.

³ Ebd., S. 30.

um den Zustand der Freiheit zu erklären. Das ist „ein Gleichnis über die Wirkungen der fügsamen Anpassung an die Gesetze der Natur am Beispiel eines Schlächters, der sein Messer zu schonen versteht, weil er sich der anatomischen Struktur der Tiere zu fügen weiß“¹, wie Richard Wilhelm es erläutert hat. Zhuangzi hat in seinem Buch die Worte des Schlächters wie folgt beschrieben: „Ich folge den natürlichen Linien nach, dringe ein in die großen Spalten und fahre den großen Höhlungen entlang. Ich verlasse mich auf die (anatomischen) Gesetze.“² Daraus ist zu erkennen, dass Freiheit hier den totalen Gehorsam gegenüber dem natürlichen Gesetz und ohne Widerstand gegen das Gesetz bedeutet. Dies ist auch es, was der Begriff „Nichts-Tun“ von Laozi bedeutet.

Das „Nichts-Tun“ bedeutet nämlich nicht, keine Handlungen zu unternehmen, was auch im praktischen Sinne unmöglich ist. Das „Nichts-Tun“ bedeutet tatsächlich „Naturzustand“ und „Streiten mit keinem“, so wie Laozi in seinem Buch geschrieben hat: „lernt die ungelehrtheit/ geht zurück den weg, den die menschen gingen/ um den dingen zurückzuhelfen zu ihrer natur/ und wagt nur eines nicht: wider die natur zu handeln“,³ „höchste güte ist wie das wasser/ gut tut es den dingen und streitet mit keinem“,⁴ „das Dau des weisen:/ handeln ohne streit“,⁵ u.s.w..

Das heißt, die Handlungen, deren sich enthalten werden soll, stellen nicht die natürlichen Handlungen dar, sondern die kulturellen Tätigkeiten. Die kulturellen Tätigkeiten sind von Laozi als die überflüssige Einmischung in die natürliche Bewegung des Dao angesehen worden. Ein Mensch, dessen Handlungen als ein Teil des Dao gelten und mit der Bewegung des Dao verschmelzen, kann erst ein Mensch in Freiheit genannt werden. Deshalb bedeutet Freiheit bei Laozi die totale Befolgung des Dao und das Sichenthalten aller Einmischung der menschlichen kulturellen Schöpfung. Dies erlaubt einen klaren Vergleich mit der Freiheit bei Cassirer. Cassirer hat die Wichtigkeit der kulturellen Schöpfung und gleichzeitig die Notwendigkeit des Gehorsams gegen das Gesetz

¹ Richard Wilhelm (1982): *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Köln: Diederichs. S. 53.

² Ebd., S. 54.

³ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudebsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 91.

⁴ Ebd., S. 54.

⁵ Ebd., S. 101.

betont. Die Freiheit bei Cassirer verkörpert sich eben in einem freien Spielraum gegenüber dem natürlichen Gesetz. Und dieser freie Spielraum lässt sich nur durch die kulturellen Tätigkeiten gewinnen. Dabei hat Cassirer die technische Tätigkeit als das Beispiel angeführt, um zu erläutern, wie der freie Spielraum unter den gesetzlichen Voraussetzungen durch die kulturelle Tätigkeit gewonnen werden kann. „Die Technik unterwirft sich der Natur, indem sie ihren Gesetzen gehorcht und sie als unverbrüchliche Voraussetzungen ihres Wirkens betrachtet; aber unbeschadet dieses Gehorsams gegen die Naturgesetze ist ihr die Natur niemals ein Fertiges, ein bloßes Gesetztes, sondern ein ständig Neuzusetzendes, ein immer wieder zu Gestaltendes.“¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Cassirer und Laozi den Begriff „Freiheit“ ganz gegensätzlich definiert haben, obwohl sie beide eine grundsätzliche Bedingung der ethischen Möglichkeit als Freiheit bestimmt haben. Ihre gegensätzliche Definition der Freiheit führt zu einer gegensätzlichen Beurteilung der Kultur. Wenn Laozi behauptet hat, dass die Freiheit nur durch den Gehorsam gegen das Dao und die entsprechende Enthaltsamkeit gegen alle menschliche Einmischung verwirklicht wird, dann fällt er selbstverständlich ein ethisch negatives Urteil über die Kultur. Alle kulturelle Tätigkeit soll unterbleiben, was auch die echte Bedeutung des Begriffs „Nichts-Tun“ von Laozi darstellt. Danach kann sich der Mensch mit dem Dao verschmelzen und die echte Freiheit erst dadurch erhalten bzw. erleben.

4.4 Der ideale Lebenszustand bei Cassirer und bei Laozi: Kulturstand vs. Naturzustand

Tatsächlich wirkt die oben aufgewiesene ganz unterschiedliche Definition der Freiheit bei Cassirer und Laozi nicht nur auf ihre entgegengesetzte Beurteilung der Kultur, sondern auch auf ihre Ansicht über das endgültige ethische Ideal. Das ethische Ideal repräsentiert sich im idealen Lebenszustand, worin der Mensch am besten mit der Umgebung harmoniert.

Aus anthropologischer Perspektive lebt der Mensch immer in einer Umgebung, sei es in der natürlichen Umgebung oder in der gesellschaft-

¹ Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 175.

lichen Umgebung. Wie der Mensch die Umgebung behandeln soll, oder mit anderen Worten, was für einen Zustand als der ideale Lebenszustand des Menschen gilt, stellt das unausweichliche Problem bei jeder ethischen Lehre dar. Gleichfalls auch bei Cassirer und Laozi. Es handelt sich um das Problem vom ethischen Ideal. Cassirer und Laozi haben jeweils in ihren Werken den ethisch idealen Zustand auch erläutert. Entsprechend ihrer entgegengesetzten Ansicht über die Freiheit haben sie nach dem unterschiedlichen idealen Lebenszustand als dem Ziel der Geschichte gestrebt. Im folgenden werden wir ihre unterschiedliche Bestimmung des idealen Lebenszustands erläutern.

4.4.1 Der ideale Lebenszustand bei Cassirer: der Kulturzustand

Cassirers Meinung nach kann man am besten mit der Umgebung nur dadurch harmonieren, dass man die Umgebung durch seine kulturelle Tätigkeit verändert, aufbaut und so beherrscht. Entsprechend stellt auch der ideale Lebenszustand für den Menschen einen solchen Zustand dar, in dem die kulturelle Tätigkeit ihre höchste Mission am besten erfüllen kann. Diese höchste Mission hat Cassirer in seinem Text über die Technik angegeben, nämlich „nicht nur als Bezwingerin der Naturgewalten, sondern als Bezwingerin der chaotischen Kräfte im Menschen selbst“ zu agieren.¹ Dies entspricht eben der oben zitierten Interpretation der Freiheit von Cassirer: „die technische Herrschaft des Menschen über die Natur“ und „die moralische Herrschaft über sich selbst“ miteinander zu verbinden. Cassirers Meinung nach bedeutet der ideale Lebenszustand einerseits die Herrschaft über die äußere Natur und andererseits die Herrschaft über das innere Ich. Diese zweiseitige Herrschaft lässt sich nur durch die kulturelle Tätigkeit verwirklichen, weil die kulturelle Tätigkeit nicht nur die Natur geformt hat, sondern auch das Ich selbst. Im formenden Prozess kann der Mensch die äußere Welt und gleichzeitig auch das innere Ich begreifen und dann beherrschen.

Daraus ist zu ersehen, dass der ideale Lebenszustand bei Cassirer eine vollständige Erfüllung der zweiseitigen Missionen der Kultur bedeutet. Doch sind die Missionen in der Tat nicht richtig erkannt, ge-

¹ Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 183.

schweige denn erfüllt worden. Cassirer hat die Technik als das Beispiel angeführt, um dieses Problem anzugeben. „... wird die Technik sich nicht nur als Bezwingerin der Naturgewalten, sondern als Bezwingerin der chaotischen Kräfte im Menschen selbst erweisen. Alle Mängel und Schwächen, die man ihr heute vorzurücken pflegt, beruhen zuletzt darauf, daß sie diese ihre höchste Mission bisher nicht erfüllt, ja, daß sie sie noch kaum erkannt hat.“¹ Die ideale kulturelle Tätigkeit muß zwei Momente in sich einschließen, nämlich einerseits den Gehorsam gegen das Gesetz als die Dienstbarkeit und andererseits den subjektiven schöpferischen Wille als die Freiheit. Das ist auch die Bedeutung der Formulierung „Freiheit durch Dienstbarkeit“, die in der *Philosophie der Technik* von Dessauer aufgestellt worden ist. „Sie (Techniker) kämpfen wohl gemeinsam mit der Natur, doch nicht gegen sie, sondern gegen sich selbst, gegen die Unzulänglichkeit ihrer geistigen Anpassung an Naturgesetz und an die potentielle Lösung, bis zur letzten Konsequenz unter Zurückstellung jeder Schwäche und Leidenschaft. Der Sinn ist Freiheit durch Dienstbarkeit in einer Vollkommenheit der Erfüllung ... Man kann auch so sagen: die Kunst des Technikers ist eine Mäeutik, wie Sokrates seine Philosophie nannte, eine Entbindungskunst von Zweckideen in die sichtbare Welt.“² Deshalb sind zwei Momente notwendig für jede technische Tätigkeit, eine die „Anpassung an Naturgesetz“ und die andere die „potentielle Lösung“. Das erstere bedeutet den Gehorsam gegen das Gesetz und das letztere benötigt eine „Zweckidee“ des Subjekts, die die Schöpfung des Subjekts im freien Spielraum leitet. Beide Momente sollen nicht vernachlässigt werden. Aber in der Tat pflegt man das letztere Moment zu vernachlässigen, nämlich den subjektiven Willen. Ohne die „Zweckidee“ im ethischen Sinne zu beachten, pflegt sich die kulturelle Tätigkeit ins Mittel der unmoralischen Absicht zu verwandeln. Die gegenwärtige populäre Kritik an der Technik ist auf den Mangel an dieser Willenskraft zurückzuführen. „Alle »Organisation« der Natur aber bleibt fragwürdig und unfruchtbare, sofern sie nicht in das Ziel der Erziehung des Arbeitswillens und der echten Arbeitsgesinnung einmündet. Unsere heutige

¹ Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 183.

² Friedrich Dessauer (1927): *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*. Bonn: F. Cohen. S. 86.

Kultur und unsere heutige Gesellschaft ist von diesem Ziele noch weit entfernt“.¹

Deshalb brauchen wir jetzt „das Ziel der Erziehung des Arbeitswillens und der echten Arbeitsgesinnung“ zu erkennen und dasselbe möglichst zu verwirklichen, um den idealen Zustand der Kultur zu erreichen. Die Erziehung des Arbeitswillens meint die „Ethisierung der Technik“, nämlich „sich einem andern »Reich der Zwecke« ... einzuordnen“.² Dies verlangt, „daß das, was im technischen Schaffen geschieht, in seiner Grundrichtung erkannt und verstanden, daß es ins geistige und sittliche Bewußtsein erhoben wird.“³ Diese „Ethisierung der Technik“ oder die „Ethisierung der Kultur“ im weiteren Sinne stellt für Cassirer einen idealen Zustand dar und bleibt im kapitalistischen Wirtschaftssystem noch unrealisierbar.

Zusammenfassend hat Cassirer in der „Ethisierung der Technik“ die Einheit von Kultur und Ethik gefordert. Diese Einheit verkörpert sich darin, dass der ideale kulturelle Zustand unter der Leitung der ethischen Zielsetzung steht und sich der ideale ethische Zustand, nämlich die höchste Freiheit, nur in der Kultur verwirklicht, wie es schon oben erläutert worden ist. Wenn man die Einheit von Kultur und Ethik verwirklichen könnte, würde man beide, „die technische Herrschaft über die Natur“ und „die moralische Herrschaft über sich selbst“, erhalten und dann am besten mit der Umgebung harmonieren, sei es die natürliche Umgebung oder die gesellschaftliche Umgebung.

4.4.2 Der ideale Lebenszustand bei Laozi: der Naturzustand

Laozis Ansicht über den idealen Lebenszustand gilt als ganz gegensätzlich zu Cassirers Meinung. Die beste Umgangsweise mit der Umgebung in Laozis Augen besteht nicht in der Herrschaft über die Umgebung, sondern in der vollständigen Anpassung an die Umgebung. Diese totale Anpassung bedeutet das Verzichten auf alle menschliche Einmischung in die Natur und die Verschmelzung des Menschen mit der Natur als eines Teils deren. Der ideale Lebenszustand ist ein totaler Naturzustand, den

¹ Ernst Cassirer (1930): Form und Technik. In: Birgit Recki (Hrsg.): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Band 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. 183.

² Ebd., S. 182.

³ Ebd., S. 183.

Laozi im Kapitel 80 seines Buches ausführlich so beschrieben hat: „klein sei das land, das volk gering an zahl/ so viele werkzeuge es gibt, gebraucht sie nicht!/ lehrt das volk den tod scheuen und weites wandern meiden!/ gibt es auch boote und wagen/ man besteige sie nicht/ gibt es auch harnisch und waffen/ man hole sie nicht hervor/ das schreiben schafft ab/ lehrt die menschen wieder quipu-knoten knüpfen/ die speise sei ihnen süß/ die kleidung schön/ die hütten bequem/ die sitten fröhlich/ die nachbarstaaten liegen dicht beisammen/ man hört die hühner gackern, die hunde bellen/ und doch verkehrt man bis zum tode/ mit seinen nachbarn nicht“.¹

Dieses Zitat repräsentiert die typische Meinung von Laozi. Darin sind nicht nur der ideale Lebenszustand für ein Individuum, sondern auch der ideale politische Zustand für einen Staat beschrieben worden. Laozi hat besonders die „Werkzeuge“ und das „Schreiben“ erwähnt, die eben zwei typische kulturelle Formen repräsentieren und die Wesenheit der kulturellen Tätigkeit verkörpern. Die kulturelle Tätigkeit, die in Laozis Worten durch die „Werkzeuge“ und das „Schreiben“ ausgedrückt worden ist, soll alle aufgegeben werden, damit man möglichst einen natürlichen Lebenszustand erreichen kann. Mit den Formulierungen wie „weites wandern meiden“ und „die speise sei ihnen süß/ die kleidung schön/ die hütten bequem/ die sitten fröhlich“ hat Laozi den Naturzustand beschrieben. Was er mit solchen Formulierungen ausdrücken möchte, ist eine Umgebung, mit der sich der Mensch schon verschmolzen hat, der sich der Mensch schon sehr gut angepasst hat. Mit anderen Worten, man kann in der Umgebung bequem leben.

Daraus ist zu ersehen, dass Laozi nicht nach der Beherrschung der Umgebung strebt, sondern nach der Anpassung an die Umgebung. In Laozis Augen bedeutet die Anpassung an die Umgebung, dass man dem Gesetz total gehorchen und allen Widerstand aufgeben soll. Dies setzt wieder voraus, dass man zuerst das Gesetz begreifen kann. Doch macht es einen klaren Unterschied zur Meinung Cassirers aus, dass nach Laozis Meinung das Gesetz nicht erkannt worden ist, sondern erlebt. Eben in der Begegnung mit der Umgebung erlebt man ihr Gesetz und dann kann man sich an sie anpassen. Je unmittelbarer diese Begegnung ist, desto direkter

¹ Ernst Schwarz (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudedsching*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.. S. 100.

kann man das Gesetz erleben und entsprechend sich besser an die Umgebung anpassen. Die kulturelle Tätigkeit wird nicht nur die Unmittelbarkeit der Begegnung zerstören, sondern auch die einfache Umgebung komplexer machen, was nicht nur zur Anpassung an die Umgebung nicht beitragen kann, sondern vielmehr dabei mehr Schwierigkeiten zufügen wird. Deswegen soll alle kulturelle Tätigkeit aufgegeben werden und ein möglichst natureller Lebenszustand erreicht werden, worin die echte Freiheit in Laozis Augen erst erhalten wird.

Durch die Analyse in diesem Kapitel können wir die klar entgegengesetzte ethische Bewertung der Kultur jeweils bei Cassirer und Laozi ersehen. Cassirer behauptet, dass sich die Freiheit nur durch die subjektiv ausgewählte kulturelle Tätigkeit aufgrund der Erkenntnis des Gesetzes verwirklichen lässt. Die Wesenheit liegt im aktiven Tun unter der Leitung der subjektiven Willenskraft. Der ideale Lebenszustand stellt auch die Einheit von Kultur und Ethik dar, was nur durch das unendliche aktive Tun verwirklicht werden kann. Im Vergleich dazu behauptet Laozi, dass sich die Freiheit nur durch das „Nichts-Tun“, nämlich dem Gesetz total zu gehorchen und alle kulturelle Tätigkeit aufzugeben, verwirklichen lässt. Die Wesenheit liegt in der totalen Verschmelzung mit der Natur durch das passive Nichts-Tun. Deswegen stellt der ideale Lebenszustand einen natürlichen Zustand dar, was nur durch die Negation der Kultur erreicht werden kann.

Mit anderen Worten, man kann sagen, dass sich der höchste Wert jeweils für Cassirer und Laozi in ihrer entgegengesetzten Stellungnahme zu der Umgebung verkörpert. Für Cassirer ist der höchste Wert eine aktive Stellungnahme zur Umgebung, während für Laozi er eine passive Stellungnahme zur Umgebung ist. Dieser Unterschied verkörpert sich in der abendländischen und chinesischen Landschaftsmalerei. Die erstere betont immer eine bestimmte subjektive Perspektive, während die letztere die Verschmelzung des Menschen mit der Umgebung betont und keine bestimmte subjektive Perspektive setzt. Um diesen Unterschied zu zeigen, können wir zwei malerische Werke jeweils aus der westlichen Landschaftsmalerei und der chinesischen Landschaftsmalerei als Beispielbilder anführen, und zwar das Werk *The Avenue at Middelharnis* (Siehe Abb.1) von dem holländischen Maler Meindert Hobbema (1638-1709) und das

Werk *Aprikosenbaumblüte im Frühlingsregen im Süden des Yangtse-Flusses* (auf chinesisch „杏花春雨江南“, Siehe Abb.2) von dem chinesischen Maler Hui Wang (1632-1717).

Abb. 1: *The Avenue at Middelharnis*



Abb. 2: *Aprikosenbaumblüte im Frühlingsregen im Süden des Yangtse-Flusses*



Das Fazit

Nachdem wir auf den in den oben drei Kapiteln dargelegten drei Ebenen, nämlich auf der phänomenologischen, der sogenannten metaphysischen und der ethischen Ebene, die Lehre von Cassirer und Laozi verglichen haben, können wir feststellen, dass sich die Herangehensweise an die Welt und die Kultur von Cassirer und von Laozi auf den drei Ebenen unterscheidet. In solchen Unterschieden verkörpert sich ihr unterschiedliches Verständnis für den Begriff „Nichts“. Oder man kann sogar sagen, dass sich diese Unterschiede eben der unterschiedlichen Stellungnahme zum „Nichts“ verdanken.

Die europäische Philosophie zieht es vor, den Begriff „Nichts“ als etwas Negatives zu betrachten, weil es wegen der Unbegreifbarkeit durch das Denken in eine mystische Unklarheit gerät. Deswegen hat die westliche Philosophie seit langem danach gestrebt, das „Nichts“ zu entfernen. Cassirer ist auch dieser traditionell europäischen Stellungnahme zum „Nichts“ gefolgt. Er versucht möglichst viel die Phänomene durch die Vernunftskraft des Denkens zu analysieren, weil er behauptet, dass etwas Unbegreifbares durch das Denken ins mystische „Nichts“ hineinfallen wird und folgend keine Bedeutung mehr hat. Deswegen betrachtet Cassirer seine Kulturphilosophie als solch eine Aufgabe, die kulturellen Phänomene mit der Vernunft zu erklären und folglich dadurch die Kultur von dem mystischen „Nichts“ zu retten. Um diese Ziele zu erreichen, hat Cassirer fast in jeder Ebene die Spuren des „Nichts“ verwischt. Wie in den letzten Kapiteln gezeigt worden ist, hat Cassirer die Negation durch die Pluralität als die logische Verbindungs Kraft ersetzt, die Leere durch das Basisphänomen als den Ursprung im metaphysischen Sinne ersetzt, die Entformung durch die Formung als die Voraussetzung der Lebendigkeit ersetzt, und das Nichts-Tun durch das Tun als die Bedingung der Freiheit ersetzt.

Das macht einen klaren Unterschied zu Laozi, der umgekehrt die Positivität von „Nichts“ bemerkt und betont hat. Laozis Meinung nach verkörpert sich diese Positivität von „Nichts“ eben in der Negation als der logischen Verbindungs Kraft, der Leere als dem Ursprung im metaphysischen Sinne, der Entformung als der Voraussetzung der Lebendigkeit, und dem Nichts-Tun als der Bedingung der Freiheit.

Daraus ist zu ersehen, dass Cassirer und Laozi auf ganz unterschiedliche Weise die Welt verstehen. Doch gibt es unter den Unterschieden auch einige Gemeinsamkeiten zwischen ihnen. Z. B. erkennen sie beide die Vielfältigkeit der Welt an und entsprechend streben sie nach einer Einheit, die kompatibel mit der Vielfältigkeit existiert. Und dies entscheidet wieder, dass sie beide den metaphysischen Begriff von „Sein“ kritisieren und das starre, viele unlösliche Konflikte auslösende „Sein“ durch einen anderen Begriff zu ersetzen versuchen. Diese Ersetzung bietet sich bei Cassirer als der begriffliche Wechsel vom Seinverhältnis zum Sinnverhältnis dar. Aus einer subjektiven sinngebenden Perspektive wird die Welt für Cassirer nicht mehr als das objektiv existierende äußere Sein verstanden, sondern als ein Prozess der subjektiven Schöpfungen. Solange dieser Prozess nicht anhält und ununterbrochen bleibt, wird eine funktionelle Einheit erhalten. Durch diese funktionelle Einheit im Prozess lösen sich viele vom Begriff „Sein“ ausgelöste Konflikte, z. B. den Konflikt zwischen Subjekt und Objekt.

Die Ersetzung des metaphysischen Seins wird bei Laozi durch die Aufstellung des Begriffs „Dao“ verwirklicht. Das Dao gilt keinesfalls als ein Seinbegriff im metaphysischen Sinne. Eine der Kernbedeutungen des Dao ist eben wie die originale wörtliche Bedeutung dieses chinesischen Schriftzeichens, nämlich der „Weg“. Diese Bedeutung des Weges wirkt wie eine Metapher, die auf einen sich ewig bewegenden Prozess deutet.

Zusammenfassend weisen Cassirer und Laozi beide die Starrheit des Seins ab und streben nach der Lebendigkeit des Prozesses. Diese Lebendigkeit verkörpert sich für Cassirer in der unendlichen Schöpfung des Subjekts, während für Laozi diese Lebendigkeit sich in der ewigen Bewegung des Dao verkörpert. Um diese Lebendigkeit zu bewahren, haben Cassirer und Laozi jeweils Anforderungen an die Subjekt gestellt. Laut Cassirers Anforderung soll das Subjekt sich vom Joch des Seins befreien und durch die Tätigkeit der Schöpfung oder der Aneignung die Rückkehr von *forma formata* zu *forma formans* realisieren. In dieser Tätigkeit der Schöpfung oder der Aneignung wird die Scheidung zwischen Ich und Welt, zwischen Subjekt und Objekt verschwinden und alles verschmilzt zu einer Einheit. Diesen Zustand können wir den Zustand des Selbstvergessens nennen. Wir haben auch oft im täglichen Leben das Gefühl, dass wir beim Lernen uns selbst vergessen haben und mit den gelernten

Gehalten verschmolzen sind. Deshalb gilt dieses Selbstvergessen als eine Voraussetzung der Schöpfung oder der Aneignung und folglich als eine notwendige Bedingung der Bewahrung der Lebendigkeit.

In diesem Punkt sind Cassirer und Laozi sich wieder einig. Denn für Laozi stellt der Zustand des Selbstvergessens auch eine Voraussetzung der Lebendigkeit des Dao dar. Die Dynamik der Bewegung des Dao liegt eben in der Negation des Selbst. Das Subjekt kann sich erst wie das Dao verhalten, nachdem es durch das allmähliche Verlernen und Vergessen endlich einen Zustand des Selbstvergessens erreicht hat. In diesem subjektiven Zustand des Selbstvergessens lässt sich erst die ewige Bewegung des Dao „erschauen“ und die Lebendigkeit bewahren.

Aufgrund der oben erläuterten grundsätzlichen Verständnisse von der Welt haben Cassirer und Laozi auch unterschiedliche Ansichten über die Kultur entwickelt. Aus einer Perspektive des Sinnverhältnisses hat Cassirer der Kultur eine sehr positive Bewertung gegeben, weil das Sinnverhältnis selbst eine kulturelle Perspektive darstellt. Die Welt und der Mensch existieren nirgends anders als in der Kultur, und zwar im Netz des Sinnverhältnisses. Im Gegensatz dazu hat Laozi die Welt und den Menschen aus einer Naturperspektive betrachtet und der Kultur eine negative Bewertung gegeben. Das Dao bewegt sich in einem Naturprozess und die Kultur wird als eine überflüssige menschliche Einmischung in diesen Prozess betrachtet.

Was die Einstellung zur Kultur von Laozi betrifft, so möchte er alle die Spuren der Kultur entfernen. Doch bewährt sich dieser Wunsch als unrealisierbar im praktischen Sinne. Sobald das Bewußtsein des Menschen zu sich kommt, lassen sich die Spuren der Kultur nicht mehr beseitigen. Aber die negative Einstellung zur Kultur hat eine positive Bedeutung für die Entwicklung der Kultur. Diese Positivität verkörpert sich eben in der Bedeutung des Selbstvergessens für die Schöpfung und die Aneignung.

Wie oben erwähnt, liegt die Lebendigkeit der Kultur im unendlichen Prozess der Schöpfung oder der Aneignung. Deswegen sind die Schöpfung und die Aneignung wesentlich für die Entwicklung der Kultur. Aber wir müssen nicht nur die Plus-Richtung der Entwicklung beachten, sondern vielmehr auch die Minus-Richtung, um die kulturelle Schöpfung und die kulturelle Aneignung zu fördern. Hier deutet die Plus-Richtung

auf die Vermehrung der kulturellen Formen hin und die Minus-Richtung bedeutet die Befreiung vom Joch der kulturellen Formen, nämlich die Rückkehr von *forma formata* zu *forma formans*, vom Sein zum Prozess. Um sich von der kulturellen Form zu befreien, muss ein Subjekt den Zustand des Selbstvergessens erreichen. Deshalb wird die Entwicklung der Kultur eben durch das ununterbrochene Vergessen der verfestigten Kulturformen realisiert.

In der gegenwärtigen Welt hat diese negative Einstellung zur kulturellen Form, nämlich der subjektive Zustand des Selbstvergessens, eine besonders positive Bedeutung. Denn zurzeit gibt es in der Welt verschiedene kulturelle Formen in verschiedenen Ländern. Die Unterschiede zwischen solchen Kulturformen können Missverständnis hervorrufen, wenn jede sich nur auf ihren erstarrenden Kulturformen beschränkt und nicht voneinander lernt. Viele unglückliche Ereignisse in der menschlichen Geschichte können ihre Wurzel in diesem Missverständnis finden, obwohl dieses Missverständnis oft von den Politikern mit bösen Absichten benutzt worden ist. Wenn wir in der Zukunft bei der Begegnung von zwei unterschiedlichen Kulturformen die Rückkehr vom Sein zum Prozess, nämlich die Rückkehr von *forma formata* zu *forma formans* realisieren könnten, dann würden die in Konflikt stehenden starren Kulturformen zum noch nicht erstarrenden und formenden Prozess zurückgeführt. In diesem Prozess gibt es die Möglichkeit, dass sich der Konflikt zwischen ihnen lösen und neue kulturelle Schöpfung entsteht. Dies spielt die entscheidende Rolle für die Bewahrung der kulturellen Lebendigkeit und die Entwicklung der Kultur als einem Ganzen. Um diese Rückkehr vom Sein zum Prozess zu realisieren, muss ein subjektiver Zustand des Selbstvergessens erreicht werden, bei Laozi durch das Verlernen oder das Vergessen und bei Cassirer durch das Lernen oder die Aneignung. In diesem Zustand des Selbstvergessens würden wir aus verschiedenen Kulturtraditionen voneinander lernen und gemeinsam die Entwicklung der Kultur fördern. Dies macht den idealen Zustand der Kulturentwicklung aus. Eben darin verkörpert sich die Positivität der negativen Einstellung zur Kulturform.

Diese negative Einstellung zur Kulturform stellt auch den Grund der Einheit zwischen Kultur und Ethik dar. Sie gilt nicht nur als die Bedingung der schöpferischen Freiheit, sondern auch als die Bedingung der

moralischen Freiheit, weil nur durch sie die echte Autonomie erreicht wird. Diese echte Autonomie bedeutet, einerseits kann der Mensch durch die unendlichen kulturellen Schöpfungen einen freien Spielraum gegen das Naturgesetz gewinnen, andererseits kann sich der Mensch vom Joch der starren Kulturformen befreien und die kulturellen Schöpfungen dem moralischen Willen folgen lassen. Dann erst lässt sich das von Cassirer gestellte Ziel erreichen, „die technische Herrschaft des Menschen über die Natur“ und „die moralische Herrschaft über sich selbst“ zu behaupten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Mensch als etwas unausweichlich in der Kultur Existierendes eine ideale Einstellung zur Kultur erreichen kann, wenn sich die positive Einstellung zur Kultur von Cassirer und die negative Einstellung zur Kultur von Laozi kombinieren lassen. Das heißt, man vergisst sein geformtes Selbst und verschmilzt sich in den ununterbrochenen Prozess des Lernens und der Schöpfung. Dies macht auch den Schluss aus, nachdem wir Cassirer und Laozi in Bezug auf ihre unterschiedliche Herangehensweise an die Kultur verglichen haben.

Literaturverzeichnis

- Cassirer, Ernst (1994): *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Chan, Wing-tsit (1963): *The Way of Lao Tzu*. New York: the Bobbs-Merrill company.
- Dessauer, Friedrich (1927): *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*. Bonn: F. Cohen.
- Heidegger, Martin: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. in: ders.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. in: ders. (1991): *Gesamtausgabe*. 1. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jacobs, Jörn (2001): *Textstudium des Laozi: Daodejing*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Jullien, François/Zarcone, Thierry (2003). China as Philosophical Tool. François Jullien in conversation with Thierry Zarcone. *Diogenes* 50 (4).
- Kant, Immanuel (1947): *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Köhnke, Klaus Christian/ Krois, John Michael/ Schwemmer, Oswald (Hrsg., 1999): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Krois, John Michael/Schwemmer, Oswald (Hrsg., 1995): *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Recki, Birgit (Hrsg., 2009): *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. CD-ROM-Edition. 2. Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schwarz, Ernst (Übers. und Hrsg., 1985): *Laudse. Daudedsching*, Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun..
- Simmel, Georg (1911): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Rüdiger Kramme/Angela Rammstedt (Hrsg., 2001), *Georg Simmel. Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Wilhelm, Richard (1982): *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Köln: Diederichs.

Danksagung

Für das Zustandekommen der vorliegenden Arbeit schulde ich sehr vielen Menschen einen herzlichen Dank. Vor allem möchte ich mich an dieser Stelle bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Christian Möckel herzlich bedanken, der mich in all diesen Jahren sehr fachkundig und verständnisvoll unterstützt und mich in schwierigen Situationen zum Weitermachen motiviert hat. Und einen ganz besonderen Dank widme ich ihm dafür, dass er die weitere Betreuung meiner Arbeit übernommen hat, nachdem mein vorheriger Doktorvater Prof. Dr. Schwemmer in den Ruhestand getreten war.

Mein herzlicher Dank gilt auch meinem vorherigen Doktorvater Prof. Dr. Oswald Schwemmer, der mich von der anfänglichen Phase meiner Promotion ab begleitet hat. Mit seinen wertvollen Ratschlägen sowie konstruktiver Kritik habe ich das Thema der Dissertation festgelegt und eine Basis für die spätere Formulierung der Arbeit geschaffen.

Sehr dankbar bin ich auch Herrn PD Dr. Jens Heise, der das Zweitgutachten verfasst hat. Seine Kommentare aus der Perspektive der japanischen Philosophie haben mich zum Nachdenken angeregt. Mein Dank geht auch an die Kolleginnen und Kollegen des Kolloquiums, die mit ihren zahlreichen Vorschlägen und Anregungen meine Arbeit bereichert haben.

Bedanken möchte ich mich auch bei der Konrad-Adenauer-Stiftung, die meine Promotion finanziell unterstützt und damit mir eine sorglose Promotion ermöglicht hat. Meiner Heimatsakademie, der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften, schulde ich vielen Dank für das Stattgeben meiner wissenschaftlichen Beurlaubung.

Ein herzliches Dankeschön geht auch an Frau Dr. LÜ Jingzhu, Frau Dr. KONG Jingqian, Frau Dr. ZHANG Wei, Frau Dr. BAO Yongling und Frau Dr. WANG Zhongxin, die mich während meines Aufenthalts in Berlin sowohl in wissenschaftlicher als auch in persönlicher Hinsicht sehr unterstützt und warmherzig begleitet haben. Frau Dr. QIAN Kefei und Frau Bitna Jang möchte ich ganz herzlich danken für ihre konstruktive

Vorschläge in unserem regelmäßigen Treffen zur wissenschaftlichen Diskussion. Herrn Dr. Christian Weber danke ich für die Hilfe bei der sprachlichen Formulierung meiner Dissertation.

Nicht zuletzt möchte ich meinen Eltern WANG Chunrong, LI Duoshan, meinem Mann XU Debin und meinem Sohn XU Yunzhang herzlich danken für ihr Verständnis, ihre bedingungslose Unterstützung und ihre Liebe. Ohne ihre Begleitung durch all die Jahre wäre diese Doktorarbeit unmöglich geworden. Ihnen wird diese Arbeit gewidmet.

In diesem Text geht es um eine vergleichende Recherche zwischen dem deutschen Philosophen Ernst Cassirer und dem chinesischen Philosophen Laozi in Bezug auf ihr Verständnis für die Kultur. Der Unterschied verdankt sich ihrem unterschiedlichen Verständnis für den Begriff „Nichts“.

Das 1. Kapitel behandelt die Interpretation Cassirers und Laozis vom Begriff Nichts. Cassirer hat in drei Fragebereichen den Spielraum des Nichts beschränkt, und zwar erstens in der Frage nach dem verbindenden Band für die Ganzheit der Welt, zweitens nach der Einheit der Welt, und drittens nach dem ethischen Wert der Kultur. Im Vergleich dazu gibt Laozi dem Nichts einen positiven Spielraum in diesen drei Fragebereichen. Folglich dienen die drei Fragebereiche als die Basis der Vergleichbarkeit zwischen Cassirer und Laozi in den folgenden drei Kapiteln.

Das 2. Kapitel erläutert, wie Cassirer und Laozi auf unterschiedliche Weise die Vielfältigkeit und gleichzeitig die Ganzheit der Welt erklären. Der erstere hebt ein repräsentierendes Verhältnis hervor, während der letztere ein genetisches Verhältnis behauptet. Es handelt sich beim 3. Kapitel um das Problem der Einheit. Cassirer und Laozi beide haben die Einheit in einem Prozess gesucht. Dieser Prozess ist für Cassirer der lebendige Prozess der Formung, während er für Laozi der lebendige Prozess der Entformung ist. Dazu redet Cassirer von einer Rückkehr von der *forma formata* zur *forma formans*. Laozi hingegen redet von einer Rückkehr vom Sein zum Nichtsein. Das 4. Kapitel behandelt die Wertfrage in Hinsicht der Kultur. Cassirer und Laozi weisen der Freiheit unterschiedliche Definitionen zu. Folglich weist Cassirer der Kultur eine positive Beurteilung zu, und Laozi fällt ein ethisch negatives Urteil über die Kultur.

Die Möglichkeit einer Kombination von Cassirers positiver Einstellung zur Kultur und Laozis negativer Einstellung zur Kultur besteht in der praktischen Bedeutung eines subjektiven Zustands des Selbstvergessens bei der Arbeit.