

GOETHE UM 1900

LiteraturForschung Bd. 32
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Claude Haas/Johannes Steizinger/Daniel Weidner (Hg.)

Goethe um 1900

Mit Beiträgen von

Nicolas Berg, Ulisse Dogà, Dorothee Gelhard, Eva Geulen,
Claude Haas, Alexander Honold, Harun Maye,
Jürgen Oelkers, Alexander Schwier, Johannes Steizinger,
Daniel Weidner und Stefan Willer.

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dieser Publikation zugrunde liegende Forschungsvorhaben
wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter
dem Förderkennzeichen 01UG1412 gefördert

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2017,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagmotiv: Goethefiguren, Foto: © Peter Nausester

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-349-6

Cassirer und Goethe. Zur Methodik der Cassirer'schen Betrachtung der Kultur

DOROTHEE GELHARD

Goethe spielt für Cassirers Denken eine wichtige Rolle; kein anderer Autor außer Kant ist Gegenstand so vieler seiner Untersuchungen gewesen. In den Erinnerungen seiner Frau, Toni Cassirer, heißt es: »Niemand hat je verstanden, wie wichtig Goethe für Ernst Cassirer war.«¹ Cassirer hat sich nicht nur indirekt immer wieder auf Goethe bezogen, sondern insbesondere während des Exils mehrere Aufsätze über ihn geschrieben oder Vorlesungen über Goethe gehalten.² Insgesamt liegen 23 Arbeiten über den Autor vor, wobei damit nur die Texte erfasst sind, die Goethe im Titel nennen. Goethe nimmt ohne jeden Zweifel im Werk Cassirers eine prominente Rolle ein, die weit über die Goethe-Verehrung der 1920er Jahre hinausgeht und dieser z. T. sogar eher konträr gegenübersteht.³ Goethe wurde gerade in der Weimarer

1 Zit. nach John Michael Krois: »Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret«, in: Enno Rudolph/Bernd-Olaf Küppers (Hg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburg 1995, S. 297–325, hier S. 297.

2 In den Goethe-Vorlesungen, die Cassirer 1940 im schwedischen Exil gehalten hat, erinnert er an die »geistige Atmosphäre« der Goethe-Rezeption in der deutschen Philosophie um die Jahrhundertwende, die ungeachtet ihrer Verdienste dennoch auch »durch eine gewisse Stumpfheit charakterisiert gewesen sei«. Zugleich bekennt er, dass ihn die Weimarer Sophien-Ausgabe sein ganzes Leben hindurch begleitet habe, besonders »in der dunklen Zeit nach 1933«. Ernst Cassirer: *Goethe-Vorlesungen 1940–41*, in: ders.: *Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN]*, Bd. 11, hg. v. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois u. Oswald Schwemmer, Hamburg 2003, S. 6. Vgl. dazu auch Massimo Ferrari: »Was wären wir ohne Goethe? Motive der frühen Goethe-Rezeption bei Ernst Cassirer«, in: Barbara Naumann/Birgit Recki (Hg.): *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*, Berlin 2002, S. 173–194, hier S. 176f.: »In diesem ideellen, ständigen Gespräch mit Goethe sind [...] einige Verwandtschaften mit alldem spürbar, was beispielsweise Dilthey und Simmel [...] über die Leistung Goethes geschrieben hatten. [...] [Es] ist aber auch zu betonen, dass die Goethe-Interpretation Cassirers sich von derjenigen Diltheys und Simmels in bedeutendem Maße distanziert. [...] Denn einerseits will Cassirer Goethes Werk und Wirkung nicht vom Standpunkt einer »metaphysischen« Annahme, sondern innerhalb seiner geistigen *Atmosphäre*, innerhalb der Bildungsgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts betrachten; und andererseits hält Cassirer immerfort an der Auffassung einer wesentlichen *Kontinuität* der Linie Kant-Schiller-Goethe fest, die schon für den Marburger Neukantianismus eine unbestrittene These bildete.«

3 Siehe dazu Heinz Bluhm: »Ernst Cassirer und die deutsche Philologie«, in: *Monatshefte für Deutschen Unterricht XXXVII.7* (November 1945), S. 466–474. Krois kommentiert Cassirers Abkehr von der Germanistik: »Die letzte Jahrhundertwende war die große Zeit der ›Goethe-Philologie‹, für die keine Einzelheit unbedeutend war und keine biographische Erkenntnis nebensächlich. [...] Gleichzeitig war diese Goethe-Philologie [...] ›theorieblind.«

Republik von den Geisteswissenschaften gern als Kampfansage gegen die zunehmende Vorherrschaft der Wissenschaft und Technik benutzt, und so lässt sich anhand der Goethe-Philologie jener Jahre der Konflikt zwischen Wissenschaft und Dichtung, der besonders in Deutschland eine große Rolle spielte, gut ablesen.⁴ Goethe war auch das Vorbild für die im George-Kreis diskutierten Vorstellungen über die Rolle des Dichters als »Führer und Seher« des »geheimen Deutschland«.⁵ Cassirers Position fällt indessen auch aus diesem Rahmen heraus. Er war zwar mit Friedrich Gundolf befreundet, hat aber eine entgegengesetzte Position zu jener Heldenverehrung vertreten, die Gundolf mit seinem umfassenden Buch von 1916 vorgelegt hat. Denn nicht um den Dichter Goethe geht es ihm in erster Linie, sondern um dessen Anschauung der Wirklichkeit und die daraus abgeleiteten Denkstrukturen (wie Polarität und Steigerung, Werden und Umgestaltung), die sich von einer Philosophie der inneren Ideenlehre unterscheiden. Cassirer liest den Autor auch anders als Erich Auerbach in *Mimesis* oder Walter Benjamin in seinem Aufsatz über *Goethes Wahlverwandtschaften*.⁶ Was also hat Cassirer an Goethe so sehr angezogen?⁷

Man zeigte kein Interesse für Philosophie, nicht einmal für die Philosophie von Goethes Zeit. Diese Goethe-Philologie trieb Cassirer aus der Germanistik.« John M. Krois: »Die Goethischen Elemente in Cassirers Philosophie«, in: Naumann/Recki (Hg.): *Cassirer und Goethe* (Anm. 2), S. 157–172, hier S. 161.

- ⁴ Vgl. dazu Wolfgang Lepenies: *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Frankfurt/Main ³2006, S. 264. Zu Cassirers Position innerhalb des deutsch-jüdischen Rezeptionskontexts vgl. Gert Mattenklott: »Cassirers Goethe-Lektüre im Kontext der deutsch-jüdischen Goethe-Rezeption«, in: Naumann/Recki (Hg.): *Cassirer und Goethe* (Anm. 2), S. 57–73. Mattenklott konzentriert sich dabei v.a. auf die Interferenzen zwischen Cassirers ›Goethe‹ in *Goethes Pandora* und Hermann Cohens Deutung der ›Tat‹, wie er sie in *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1918) vorgelegt hat. »Für die Goethe-Rezeption der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts steht der Erste Faust im Mittelpunkt des Œuvres. Dass dieses Werk wie kein anderes geeignet erscheinen konnte, einen kulturellen Kontext zu bezeichnen, an dem jüdische und nichtjüdische Deutsche ohne Unterschied teilhaben konnten, mag die Erinnerung an einige für Juden besonders attraktive Motive dieser Inkunabel deutscher Goethe-Verehrung verdeutlichen.« (ebd., S. 67)
- ⁵ Vgl. Friedrich Gundolfs Monumentalbiographie über Goethe; Friedrich Gundolf: *Goethe*, Berlin 1916.
- ⁶ Neben Goethe spielte außerdem die Renaissance für Cassirers Denken eine zentrale Rolle. Cassirers Blick auf die Renaissance unterscheidet sich jedoch erheblich von demjenigen Jacob Burckhardts, der wiederum selbst in der Tradition Goethes steht. Meyer kommentiert: »Eingebettet in eine humanistische Tradition, ist Burckhardt schon während der Schulzeit mit gewissen italienischen Vorstellungen vertraut gemacht worden. In einem späten Brief spricht er im Rückblick von einer tiefen und frühen Verpflichtung gegenüber Goethe: er sei unter Goethes Einwirkung jung gewesen, da die Anschauung Italiens als eine geistige Ergänzung des deutschen Wesens galt.« Kurt Meyer: *Jacob Burckhardt*, München 2009, S. 65. Hier ist zu bedenken, dass Goethe gerade erst 30 Jahre tot ist, als Burckhardt sein Renaissance-Buch schreibt.
- ⁷ Krois erinnert daran, dass Cassirer von der Germanistik zur Philosophie kam. Als Student trat er der Goethe-Gesellschaft bei, in der er aktiv blieb, bis er Deutschland 1933 verlassen musste. Vgl. genauer dazu Krois: »Die Goethischen Elemente in Cassirers Philosophie« (Anm. 3), S. 159f.

John M. Krois behauptet in diesem Zusammenhang, Goethe sei für Cassirer ein »Medium für seine eigene Arbeit gewesen«. Cassirer als Goethe-Leser zu verstehen, bedeute, so Krois weiter, aber nicht, ihn als »Goethe-Interpreten«, sondern vielmehr »als *Fortsetzer* der Goetheschen Elemente« zu sehen.⁸ Das klingt ein wenig nebulös, weshalb der Vorschlag für die nachfolgenden Überlegungen lautet: Goethe hat für Cassirer eine dreifache Funktion – erstens ist er ein »Befreier«⁹, zweitens gewinnt Cassirer aus den naturwissenschaftlichen Studien Goethes seinen Begriff der symbolischen Form, und drittens verkörpert er in geradezu idealer Weise das Prinzip einer Einheit von Theorie und Praxis oder Leben und Werk. Anders gesagt: Cassirer entwickelt das Grundprinzip seiner Kulturbetrachtung mit und durch Goethe; namentlich vom einzelnen Phänomen auszugehen, dessen Umformungen oder Steigerungen zu beschreiben, um schließlich zu einer ›idealen‹ holistischen Form zu gelangen. Diese dreifache Funktion oder dieser ›Dreierschritt‹ soll im Folgenden genauer erläutert werden.

I. Das Einzelphänomen: Goethe als »Befreier«

Um diesen bei Cassirer immer wiederkehrenden Satz – ›Goethe der Befreier‹ – zu verstehen, ist zunächst zu klären, welchen Blick Cassirer auf die Kultur wirft, d.h. welche methodologischen Überlegungen seiner Kulturphilosophie zugrunde liegen. Parallel zur *Philosophie der symbolischen Formen* publiziert Cassirer 1924 unter dem Titel *Idee und Gestalt* mehrere Aufsätze zur Literatur, die die Rolle der Kunst bzw. der Literatur als Vermittlerin zwischen verschiedenen Bereichen der kritischen Philosophie zeigen – zwischen der Naturerkenntnis auf der einen und dem Sittlichen auf der anderen Seite. Cassirer nennt es mit Goethes Worten auch: »Natur und Menschenwelt«¹⁰. Erstmals hat er seinen neuen kulturphilosophischen Ansatz in dem Aufsatz *Hölderlin und der deutsche Idealismus* entwickelt, den er 1917/18 für die Zeitschrift *Logos* verfasst. In *Idee und Gestalt* wird dieser Text in die Darstellung der Weiterentwicklung der Kantischen Philosophie in der Literatur aufgenommen. Der Begriff der ›symbolischen Form‹ fällt im *Hölderlin*-Aufsatz allerdings noch nicht und auch *Freiheit und Form* von 1916 ist noch nicht Kulturphilosophie, sondern

⁸ Vgl. Krois: »Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret« (Anm. 1), S. 297f.

⁹ Cassirer gebraucht den Begriff der ›Befreiung‹ stets im Sinne Kants als Befreiung aus dem unmündigen Denken.

¹⁰ »Dieser Begriff von Grenze und Maß ist nicht auf die Menschenwelt beschränkt: er tritt schon in der Natur hervor – und er ist derjenige Begriff, an dem sich die Einheit von Goethes Naturansicht und seiner sittlichen Ansicht am deutlichsten offenbart.« Ernst Cassirer: »Goethes Idee der inneren Form«, in: *ECN*, Bd. 10, S. 15–48, hier S. 26.

her Kulturgeschichte. Dennoch zeigen sich hier bereits zwei wesentliche Charakteristika der Cassirer'schen Kulturphilosophie: Denn zunächst ist Kulturgeschichte die Geschichte der menschlichen Erkenntnis. Deshalb kann sie für Cassirer niemals nur nationale Geschichte sein, sondern ist immer ein Produkt der europäischen Kultur, weshalb die Renaissance für ihn ein so wichtiger Bezugspunkt geworden ist. Dieser Auffassung liegt zudem eine systematische Methodik zugrunde: Kulturgeschichte ist das Ergebnis von Transformationen, von Mutationen und Verschiebungen *in* der Geistesgeschichte.¹¹

Cassirer formuliert eine Kritik an der Geistesgeschichte zugunsten einer Kritik an der Kultur; er verfolgt den Gedanken einer kulturell informierten Philosophie, deren einer Bestandteil unter vielen, deren eine symbolische Form, die Philosophie selber ist. [...] Er gewinnt zugleich für die Philosophie eine Freiheit zurück, die er selber nutzt, um zu einem erweiterten Kulturbegriff zu gelangen: die Freiheit, in nicht-philosophischen Formen wie den Werken Goethes nach philosophisch bedeutsamen Momenten zu suchen.¹²

Cassirer denkt in »Reihenbegriffen« und nicht in »Klassenbegriffen«,¹³ was ihn mit dem Warburg-Kreis verbindet. Seine Kulturgeschichte, die er dem völkisch-eruptiven und zunehmend antisemitischen Nationalismus seiner Zeit entgegenhält, ist demnach ein Denken in »Gestaltungen« und in »Gestalten«, die sich durch Metamorphosen verwandeln und fortsetzen.¹⁴ Hier – in Hinsicht auf das Umformen der Gestalten und Gestaltungen – wird Goethe für ihn wichtig.

Anhand der ›Gestalt‹ Goethes zeigt Cassirer die Verschiebung des Reihenbegriffs innerhalb der deutschen Sprache und Literatur auf. Seine erste Vorlesung, die er am 2. Oktober 1940 in Göteborg hält, hat daher auch den Titel *Goethe als Befreier*. Cassirer beginnt mit den Worten: »Seit fast 50 Jahren habe ich nun fast täglich im Goethe gelesen.«¹⁵ Er setzt sich von der bisherigen Goethe-Philologie ab und fährt dann fort, indem er zunächst aus *Dichtung und Wahrheit* zitiert: »In solchem Sinn war ich Meister von niemand. Wenn ich aussprechen will, was ich den Deutschen überhaupt, besonders den jungen Dichtern geworden bin, so darf ich mich wohl ihren Befreier nennen; denn sie sind an mir gewahr geworden, dass, wie der Mensch von innen heraus leben, der Künstler von innen heraus wirken müsse, indem er, gebärde er sich wie er will, immer

11 In diesem methodischen Ansatz liegt m.E. das Potenzial für die Literaturwissenschaft.

12 Barbara Naumann: »Umschreibungen des Symbolischen. Ernst Cassirers Goethe«, in: dies./Recki (Hg.): *Cassirer und Goethe* (Anm. 2), S. 1–23, hier S. 13f.

13 Heinz Paetzold: *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York*, Darmstadt 1995, S. 34.

14 Ebd.

15 Cassirer: *Goethe-Vorlesungen 1940–41* (Anm. 2), S. 5.

nur sein Individuum zutage fördern wird.«¹⁶ Goethe ist für Cassirer – so wird im Verlauf der Vorlesung deutlich – wortwörtlich *der* Prometheus. Er wirkt als »geistiger Befreier der Deutschen«, und Cassirer gesteht ihm diesen prometheischen Gestus »in seiner Dichtung, in seinem Denken, in seiner Forschung« zu.¹⁷ Die wesentliche Metamorphose, die sich an Goethe nachvollziehen lässt, ist dabei die »Synthese der biographischen« und der »geistesgeschichtlichen Betrachtung«.¹⁸ Diese merkwürdige Wechselbeziehung zwischen Goethes Geistesgeschichte und der deutschen Bildungs- und Ideengeschichte hat Konsequenzen für die Einstellung zur Natur und zur Freiheit, so dass sich am Ende dieser »Reihe Goethe« die Rolle des Kunstwerks selbst verändert hat.

Diesem Prinzip der »Reihenbetrachtung« eines »kulturellen Phänomens« ist Cassirer seit *Idee und Gestalt* treu geblieben. Die Analyse der Kultur ist methodisch nachvollziehbar, wenn die jeweilige Gewichtung und die Beziehung der Bereiche der Natur(erkenntnis) und des Sittlichen untereinander in Bezug auf die jeweilige symbolische Form (Mythos, Sprache, Religion und Wissenschaft) aufgezeigt werden kann. Cassirer selbst hat sowohl die Entwicklung der jeweiligen Bereiche in Einzeluntersuchungen beschrieben, als auch ihre Interferenzen – wie z.B. in *Idee und Gestalt* – bearbeitet.¹⁹ Erst in der Gesamtschau der Analyseergebnisse lassen sich Aussagen über einen einzelnen Begriff, eine einzelne Gestalt – d.h. über die »Form« eines kulturellen Ausdrucks – treffen. Ziel der *Philosophie der symbolischen Formen* ist demnach eine möglichst erkenntnistheoretische und nicht formalistische Standortbestimmung eines kulturellen Phänomens in dem beschriebenen Koordinatensystem. Cassirer geht damit nicht – auch hierin folgt er Goethe – von feststehenden oder vorgegebenen Formen aus, die zu rekonstruieren sind, sondern wie Goethe glaubt er, dass diese (idealen) Formen erst geschaffen werden, weshalb er der schöpferischen Tat eine große Bedeutung zugesteht. Erst die Summe der mannigfaltigen Formen bringt die Idee oder das »reine« Sein, die »ideale Form« hervor.²⁰

¹⁶ Ebd., S. 12.

¹⁷ Ebd., S. 14.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ So lässt sich z.B. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* ([1907], Darmstadt 1994) zur Achse der Naturerkenntnis zählen, während *Freiheit und Form* ([1916], Darmstadt 1961), eindeutig der Achse der »Autonomie der Sittlichkeit« zuordnen ist. Der im schwedischen Exil geschriebene Text *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) beschreibt die Achse der Kunst. Die Werke und ihre zeitliche Abfolge zeigen, dass Cassirer Kant auch in der Bearbeitung der Reihenfolge der Dreiteilung der kritischen Philosophie folgt.

²⁰ Krois weist darauf hin, dass »in der Philosophie [...] das Ideelle [bisher, D.G.] immer das Unveränderliche [war].« Krois: »Die Goethischen Elemente in Cassirers Philosophie« (Anm. 3), S. 169.

Kultur ist für Cassirer weder Selbstzweck noch Ausdruck eines narzisstischen Bedürfnisses. Er geht vielmehr von einer *Stufenfolge* der kulturellen Entwicklung aus; beginnend bei der konkreten Naturanschauung über die Abstraktionsstufen, die der Verstand erreicht, bis hin erneut zum konkreten Ausdruck des die Wirklichkeit schöpferisch gestaltenden Menschen. Die Geschichte der Kultur ist für Cassirer ein diachroner (Selbst-)Ausdruck des Menschen, und deshalb lange Zeit für ihn eine Geschichte der Selbstaufklärung bzw. »Selbstbefreiung« i. S. eines zunehmenden Erkenntnisgewinns, ungeachtet dessen, dass immer wieder Rückfälle in eigentlich überwunden geglaubte Strukturen und Denkformen möglich sind. Die Kulturentwicklung verläuft vom mythisch-magischen Denken der Transzendenz zu einem begrifflich-abstrakten Denken der Naturwissenschaften der Immanenz – das ist das große Thema der *Philosophie der symbolischen Formen*. Insofern ist nachvollziehbar, weshalb für Cassirer gerade die Epoche der Renaissance eine herausragende Rolle in seiner Kulturphilosophie spielt.²¹ Denn in jener Zeit wurde das Verhältnis der drei eben genannten Bereiche – im Cassirer'schen Sinne – durch Künstler wie Leonardo, Michelangelo oder Dürer erstmals ausgelotet, während mit Goethe die Einheit des philosophisch-kulturellen Denkens an ihr Ende kam. Die Renaissance und Goethe haben für Cassirer den neuen Formbegriff aus der Anschauung der Natur und aus der Anschauung der Werke der klassischen Kunst gewonnen. Demgegenüber stehe die Moderne vor dem Problem, diese zerstörte Ganzheit auszugleichen und die übersteigerte Dominanz der einen durch die beiden anderen wieder zu balancieren, um langfristig einem Verfall der Kultur zu begegnen. Dass die Moderne dies nicht eingelöst hat, analysiert er explizit erst im *Mythus des Staates* von 1945.

Methodologisch folgt aus dieser Grundüberlegung, dass jede kulturelle Äußerung zunächst in ihrer sogenannten »Individualität«, ihrem »charakteristischen Index«²² zu erfassen ist, und dass in einem zweiten Schritt ihre Stellung innerhalb der Gesamtreihe analysiert werden muss, indem die Umwandlungen oder Steigerungen ihrer Formen beschrieben werden. Die sogenannte »Gesamtreihe« wäre demnach auch denkbar als Gesamtwerk eines Dichters.²³ In *Idee und Gestalt* ist die Gesamtreihe im Vergleich zur späteren *Philosophie der symbolischen Formen* noch vergleichsweise »klein«, d. h. begrenzt auf den deutschen Idealismus. Beschrieben werden

21 Auch das hat ihn natürlich eng mit dem Warburg-Kreis verbunden.

22 Ernst Cassirer: »Goethe und die mathematische Physik«, in: ders.: *Idee und Gestalt. Goethe. Schiller, Hölderlin, Kleist*, Darmstadt 1971, S. 33–80, hier S. 74.

23 Cassirer hatte geplant, ein großes Buch über Goethe zu schreiben, aber er ist nicht mehr dazu gekommen.

hier die Umwandlungen bzw. Weiterentwicklungen der Episteme Kants anhand der Dichterporträts von Goethe, Schiller, Hölderlin und Kleist.

II. Goethes Naturwissenschaft als Stichwortgeber für Cassirers symbolische Formen

In *Freiheit und Form* bekennt Cassirer explizit, dass Goethes Lehre von der Metamorphose der Pflanzen das »entscheidende Moment«²⁴ für die Entwicklung seines Formbegriffs gewesen sei. Im Nachvollziehen der Goethe'schen Argumentation, die dieser im Gegenzug zur Linné'schen Systematik entwickelt hat, will Cassirer Goethes »Grundgedanken in seinem Ursprung« freilegen und dessen »geistige Wurzeln« bestimmen.²⁵

Goethe hat diesen Formbegriff in *Die Metamorphose der Pflanzen* (1790) beschrieben. Er zeigt, dass auch Natur eine Geschichte hat, die sich sukzessive entwickelt. Die stufenweise Umwandlung einer Gestalt in eine andere, die »gleichsam auf einer geistigen Leiter, zu jenem Gipfel der Natur [...] hinauf steigt«²⁶, geht davon aus, dass die Natur »kein neues Organ [bildet], sondern sie verbindet und modifiziert nur die uns schon bekannt gewordenen Organe, und bereitet sich dadurch eine Stufe näher zum Ziel.«²⁷ Wenige Jahre zuvor, in Italien, hatte Goethe noch nach der ›Urpflanze‹ gesucht und von dem Unterfangen Herder berichtet.²⁸ Das ist inzwischen in den Hintergrund getreten zugunsten der Annahme, dass, so verschiedenartig die Formen sich auch entwickeln mögen, sie dennoch durch eine *innere Identität* miteinander verbunden sind, sich um ein

²⁴ Cassirer: *Freiheit und Form* (Anm. 19), S. 227.

²⁵ Ebd. Siehe dazu auch Roger H. Stephenson: »Ein künstlicher Vortrag«: Die symbolische Form von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften«, in: Naumann/Recki (Hg.): *Cassirer und Goethe* (Anm. 2), S. 25–42. Vgl. auch Ernst Cassirer: »Goethe und Kant«, in: *ECN*, Bd. 10, S. 104–116, hier S. 106: »Den Zusammenhang zwischen Goethe und Kant müssen wir an einer anderen Stelle suchen – er liegt in der Biologie, nicht in der Physik. Was war die Biologie des 18ten Jahrhunderts? Sie ist bestimmt durch einen großen Namen: der Name Linné – Die Klassifikation der Naturforen war das große Ziel – und das Ziel schien durch Linné's System erreicht – Auf der anderen Seite war die Biologie durch die teleologische Erklärung beherrscht – ein Phänomen der organischen Natur galt für »erklärt«, wenn seine Zweckmäßigkeit eingesehen war.«

²⁶ Johann Wolfgang Goethe: *Die Metamorphose der Pflanzen*, in: ders.: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe* [MA], hg. v. Karl Richter u. a., München/Wien 1992, Bd. 12, S. 30.

²⁷ Ebd., S. 40.

²⁸ Goethe schreibt in der *Italienischen Reise*: »Neapel zu 25. März [1787]: [...] Herdern bitte ich zu sagen, dass ich mit der Urpflanze bald zu Stande bin, nur fürchte ich, dass niemand die übrige Pflanzenwelt darin wird erkennen wollen. Meine famose Idee von den Kotyledonen ist so sublimiert, dass man schwerlich wird weitergehen können.« Vgl. Johann Wolfgang Goethe: *Italienische Reise*, in: MA, Bd. 15, S. 277.

Zentrum gruppieren lassen und daher alle Erscheinungen einer Gestalt untereinander vergleichbar sind.²⁹

Form kennzeichnet für Cassirer,³⁰ Goethe folgend, einen *dynamischen Prozess, eine geschichtliche Entwicklung* und kein statisches Modell.³¹ Zutreffend kommentiert Krois, dass »Goethe in Cassirers Augen mit der Lehre von der Metamorphose den Begriff Identität neu gedacht [habe]. Goethe denkt ›nicht in Raumgestalten, sondern in Zeitgestalten‹.«³² Wenn Cassirer in der *Philosophie der symbolischen Formen* von der ›inneren Form‹ von Mythos, Sprache, Kunst, Religion oder Wissenschaft spricht, meint er keine festgelegte Struktur, sondern bestimmte kulturelle Prozesse. Es geht nicht um die Rekonstruktion einer ›Ur-Form‹ – das ist das große Missverständnis der Romantiker und ihrer Epigonen gewesen. Die ›Ur-Form‹, das hat auch Goethe schließlich erkannt und zu seiner eigenen Überraschung in Kants *Kritik der Urteilskraft* wiedergefunden, ist an sich gar nicht wahrnehmbar, sondern wirkt »als immanentes bildliches Apriori innerhalb der empirischen, historisch bestimmten Phänomene, [das] es

²⁹ Goethe: *Die Metamorphose der Pflanzen* (Anm. 26), S. 67. Andrea Pinotti sieht in Goethes morphologischem Paradigma daher die Vermittlerfunktion zwischen Warburg und Husserl: »In der Tat [...] bestehen zahlreiche Ähnlichkeiten zwischen Husserls phänomenologischer Methode und Goethes morphologischer Beschreibung. [...] Wenn wir [Husserls] Variations-Methode auf Warburgs Ikonologie übertragen wollten, könnten wir vielleicht voraussetzen, dass ein sozusagen kollektives Subjekt die Kunstgeschichte zu einem allgemeinen Feld für unendliche bildlich eidetische Variationen der Formeln erhoben hat. Also: Kunstgeschichte als geschichtliche Variation einer nicht-historischen Formel [...].« Andrea Pinotti: »Nympha zwischen Eidos und Formel. Phänomenologische Aspekte in Warburgs Ikonologie«, in: Hans Rainer Sepp/Jürgen Trinks (Hg.): *Phänomenalität des Kunstwerks*, Wien 2006, S. 222–232, hier S. 229.

³⁰ Das schließt auch den Begriff der ›inneren Form‹ mit ein. Dass Cassirer mit der zentralen Stellung, die er dem Formbegriff gibt, zugleich eine zeitgenössische Diskussion reflektierte, hat Mandelkow herausgearbeitet: »Der Begriff Form stand im Mittelpunkt der kontroversen Auseinandersetzungen in der Kunst- und Literaturtheorie seit der Jahrhundertwende. [...] Der Protest dieser Bewegungen richtete sich gegen überlieferte Formen, die dem Zeitbewusstsein seit der Jahrhundertwende nicht mehr entsprachen. Überwindung der Form und Formzertrümmerung werden die Schlagworte, die auch über die Zäsur des Jahres 1918 akut bleiben. Sie bestimmen auch die Literaturwissenschaft und Goetheforschung der zwanziger Jahre [...].« Karl Robert Mandelkow: »Bemerkungen zum Goethebild Ernst Cassirers«, in: Naumann/Recki (Hg.): *Cassirer und Goethe* (Anm. 2), S. 43–56, hier S. 46f. Mandelkow interpretiert Cassirers Goethe-Lektüre als »Gegenposition« zur zeitgenössischen Debatte, die den von der »Moderne in Frage gestellten Formbegriff« rehabilitieren wollte. Er übersieht, dass Cassirers Formbegriff dynamisch ist und gerade auf Veränderbarkeit zielt.

³¹ »[D]as wahre Sein schließt sich nicht gegen die Veränderung ab – ist nichts Starres und Unveränderliches – es manifestiert sich vielmehr im Werden, als das innere Gesetz, das nicht anders als in der Folge und Mannigfaltigkeit der Gestalten für uns sichtbar werden kann.« Cassirer: »Goethes Idee der inneren Form« (Anm. 10), S. 24.

³² Krois: »Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret« (Anm. 1), S. 306.

ermöglicht, seine Ursprünglichkeit [...] morphologisch-phänomenologisch zu verstehen.«³³

Cassirer fand in Goethes Konzept der inneren Form somit die Basis seines eigenen Formbegriffs: *Identität der Form* ist mit ihrer *ständigen Veränderung* vereinbar. Während Goethe es ›Gestalt‹ nannte, nennt Cassirer es ›symbolische Form‹. Hierin – in der ständigen Veränderbarkeit der Form – liegt auch der wesentliche Unterschied zum Formalismus: Cassirers symbolische Formen sind keine Bezeichnungen für schon gegebene Ideen oder Abbilder von schon gegebenen Objekten. Jedes sinnliche Phänomen, so konkret es auch sein mag, hat immer schon einen symbolischen Wert oder eine symbolische Funktion (Ausdruck, Darstellung oder intellektuelle Bedeutung). In der Philosophie Cassirers können inhaltliche Sinnphänomene nie auf ihre formale Beschaffenheit oder ihre kausalen Prozesse reduziert werden. Cassirer wollte mit der Form nicht den Inhalt erklären,³⁴ es ging ihm um die Interpretation von symbolischen Werten (expressiven, darstellenden und abstrakten), die historisch hervortreten. In einem Vortrag, den er für die Warburg-Bibliothek Anfang der 1920er Jahre hielt, heißt es:

Die Zusammenschau, die Synopsis des Geistigen kann sich nirgend anders als *an seiner Geschichte* vollziehen, aber sie bleibt in dieser einen Dimension der Geschichte nicht stehen. Die Beziehung des Seins auf das Werden gilt als echte Korrelation auch in umgekehrter Richtung. Wie das geistige Sein nicht anders als in der Form des Werdens ist, sofern es philosophisch erfasst und durchdrungen wird, damit in die Form des Seins gehoben wird. Soll das Leben des Geistes sich nicht in die bloße Zeitform, in der es sich abspielt, auflösen, soll es nicht in ihr zerfließen, so muß sich auf dem beweglichen Hintergrunde des Geschehens ein Anderes, Bleibendes reflektieren, das in sich Gestalt und Dauer hat.³⁵

Das verbindet ihn offensichtlich mit der Warburg-Schule: Die formalen Phänomene verlangen ihrerseits eine Erklärung. Dies liefert die philosophische Basis für Warburgs *Mnemosyne*-Atlas und für Panofskys Dürer-Interpretationen: Die Interpretation von Bedeutungsinhalten ist die Grundlage für die formalen Eigenschaften und den Stil und nicht umgekehrt – wie es der Formalismus praktizierte.

³³ Pinotti analysiert dies bei Warburg. Doch es gilt *mutatis mutandis* auch für Goethe bzw. Cassirer. Vgl. Pinotti: »Nympha zwischen Eidos und Formel« (Anm. 29), S. 227.

³⁴ Die formalistischen Textanalysen reichen von Boris Ejchenbaums Analyse der Gogol'schen Erzählung *Der Mantel* (*Kak sdelana ›Šinel‹ Gogolja* von 1918) bis zu den frühen strukturalistischen Arbeiten Jurij Lotmans wie etwa *Struktura chudožestvennogo teksta* von 1970. Gegen diese Art der Textanalyse wandten sich die Poststrukturalisten.

³⁵ Ernst Cassirer: »Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften«, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg*, hg. v. Fritz Saxl, London 1967, S. 11–40, hier S. 11f.

Für Cassirer spielt deshalb für die Beschreibung der Kulturentwicklung der Begriff der ›Umwandlung‹ eine entscheidende Rolle. Tatsächlich stellt man bei näherem Hinsehen fest, dass Goethes Begriffe ›Polarität‹ und ›Steigerung‹ aus der *Farbenlehre* im Hintergrund mitzulesen sind. Dort heißt es: »Der Farbenkreis ist vor unseren Augen entstanden, die mannigfaltigen Verhältnisse des Werdens sind uns deutlich. Zwei reine *ursprüngliche Gegensätze sind das Fundament des Ganzen*. Es zeigt sich sodann eine *Steigerung*, wodurch sie sich beide einem dritten nähern [...]«. ³⁶ Und auch die Begriffe des Werdens, der Gestaltung und Umgestaltung aus Goethes Naturlehre sind für Cassirers Betrachtung der Kultur entscheidende Kategorien geworden. Diese Goethe'schen Begriffe bilden das Fundament seines kulturphilosophischen Systems. ³⁷ Krois sieht daher die Fortsetzung der Goethe'schen *Urworte. Orphisch* in Cassirers ›Urphänomenen‹, was durchaus plausibel ist, wenn es bei Goethe heißt: »Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt / Geprägte Form, die lebend sich entwickelt. // Die strenge Grenze doch umgeht gefällig / ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt; / nicht einsam bleibst Du, bildest Dich gesellig [...]«. ³⁸

Folgerichtig benennt Krois Cassirers Urphänomene als »Form«, »Symbol«, »Leben« und »Befreiung«. ³⁹ So einsichtig das auch ist, geht Cassirers Goethe-Bezug jedoch noch tiefer: Kant und Goethe geben nicht nur den Referenzrahmen oder die Basis für seine Philosophie ab, sondern beide machen einen wesentlichen Teil seiner Methodik aus. ⁴⁰ Wenn es zutrifft,

³⁶ Johann Wolfgang Goethe: *Die Farbenlehre*, in: MA, Bd. 10, S. 212 (Hervorhebung von mir, D.G.).

³⁷ In bemerkenswerter Koinzidenz weist Cassirer 1944 in einem Vortrag an der Yale University nach, dass auch auf Goethe selbst eher Kant als »Kritiker der Naturwissenschaften« denn als »Kritiker der reinen Vernunft« gewirkt habe und führt als Beleg u.a. eine Stelle aus Goethes Gesprächen mit Eckermann an: »Kant hat nie von mir Notiz genommen, wiewohl ich aus eigener Natur einen ähnlichen Weg ging als er. Meine ›Metamorphose der Pflanzen‹ habe ich geschrieben, ehe ich etwas von Kant wußte, und doch ist sie ganz im Sinne seiner Lehre.« Cassirer: »Goethe und Kant« (Anm. 25), S. 104. Zur Übereinstimmung mit Kant vgl. auch Johann Wolfgang Goethe: »Einwirkung der neueren Philosophie«, in: MA, Bd. 12, S. 96: »Nun kam die *Kritik der Urteilskraft* mir zu Handen und dieser bin ich eine höchst frohe Lebensperiode schuldig. Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen neben einander gestellt, Kunst- und Naturerzeugnisse eins behandelt wie das andere, ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselweise. [...] [S]o waren doch die großen Hauptgedanken des Werks meinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken ganz analog; das innere Leben der Kunst so wie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war im Buche deutlich ausgesprochen. Die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten sollten um ihrer selbst willen da sein, und was neben einander stand wohl *für* einander, aber nicht absichtlich *wegen* einander.«

³⁸ Johann Wolfgang Goethe: „Urworte. Orphisch“, in: MA, Bd. 12, S. 91.

³⁹ Krois: »Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret« (Anm. 1), S. 300.

⁴⁰ Martin Jesinghausen-Lauster behauptet sogar, »dass Cassirer versucht, Kant durch Rekurs auf Goethe zu überwinden.« Ders.: *Die Suche nach der symbolischen Form. Der Kreis um die kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, Baden-Baden 1985, S. 68.

dass bei Cassirer der Gedanke der Einheit zentral ist, verbunden mit der Mannigfaltigkeit der Formen, die aus dieser Einheit hervorgeht und in eine ›ideale‹ (allgemeine) Form wieder mündet; und wenn dies der zentrale Gedanke ist, die seiner Darstellung von Kultur zugrunde liegt, dann sieht man, dass Cassirer gerade in Goethes naturwissenschaftlichen Betrachtungen die Methode findet, die Entstehung von vielfältigen Formen, die wieder zu einem allgemeinen Begriff streben, *erkenntnistheoretisch* zu erklären.

III. Entstehung der holistischen idealen Form: Die Einheit von Goethes Leben und Werk, die Zusammenführung von Theorie und Praxis

Um zu zeigen, dass Cassirer schon früh – d. h. vor den eigentlichen Arbeiten an der *Philosophie der symbolischen Formen* – den oben beschriebenen ›Dreierschritt‹ entwickelt hat, der später methodisch ausgearbeitet wird, werden nachfolgend die beiden Goethe-Aufsätze aus *Idee und Gestalt* herangezogen; zum einen der Aufsatz über *Goethes Pandora* und zum anderen *Goethe und die mathematische Physik*. Damit soll nicht nur die Bedeutung Goethes für Cassirers Kulturphilosophie betont, sondern auch gezeigt werden, wie untrennbar die drei Schritte ineinander verflochten sind. In *Goethes Pandora*⁴¹ analysiert Cassirer Goethes Begriff der Form auf zwei Ebenen: Er beschreibt die Einflüsse Platons auf Goethes Poiesis, und hier v. a. dessen Einwände gegen Platons Ideen- und Bildbegriff.⁴² Darüber hinaus findet Cassirer die zuvor beschriebene, aufklärerische Entwicklung der Kultur auch im Leben und Werk Goethes wieder, so dass von Anfang an deutlich ist, dass Leben *und* Werk des Autors hier eine untrennbare Einheit bilden. Cassirer zufolge wandelt sich der junge Goethe von einem frühen »ästhetisch-humanistischen Ideal«⁴³, das noch auf der Italienreise seinen Kunstbegriff bestimmte, hin zu dem alten Goethe, der nun selbst explizit das holistische Denken fordert, indem er das Ganze aber »nicht mehr in *dem* Einzelnen [sucht], sondern in *den* Einzelnen, nicht in einer

41 Ernst Cassirer: »Goethes Pandora«, in: ders.: *Idee und Gestalt* (Anm. 22), S. 7–31.

42 »Aus all diesen Problemen und Wirrnissen scheint die Philosophie sich nur retten zu können, indem sie sich wieder auf ihren echten Platonischen *Urbegriff* zurückbesinnt – sie geht auf ›Ewiges‹, nicht auf Zeitliches – sachlich immanenter Zusammenhang der großen philosophischen Probleme – der über ihrer jeweiligen historischen Verwirklichung steht. Die Philosophie verkörpert die Identität des Geistes, die Identität des Gedankens mit sich selbst, und sie sucht dieses Identische rein herauszustellen – diese Identität schafft gleichsam einen homogenen Denkraum gegenüber aller Heterogenität des Geschichtlichen.« Ernst Cassirer: »Philosophische Probleme«, in: *ECN*, Bd. 10, S. 3–11, hier S. 6.

43 Cassirer: »Goethes Pandora« (Anm. 41), S. 28.

höchsten Harmonie aller individuellen Kräfte, sondern in dem Ineinandergreifen dieser Kräfte und ihrer gegenseitigen Ergänzung [...].«⁴⁴

Damit widerspreche Goethe Platons Prämisse insofern, als er behauptete, dass sich das Urbild in den *geschaffenen* Formen weiterentwickle. Sehen Platon und seine Nachfolger in dem erscheinenden Abbild immer schon ein defizitäres Sekundäres und einen inadäquaten Abfall der geistigen Form,⁴⁵ so sieht der Naturwissenschaftler Goethe darin eine »wahre Fortpflanzung«, eine »notwendige Entfaltung und Selbstoffenbarung«.⁴⁶

So wie Goethe noch in Italien nach der Urpflanze suchte und schließlich von der Betrachtung der Natur zur Idee der schöpferischen Tat gelangte, interpretiert Cassirer entsprechend die Figur des Prometheus in *Pandora* als eine Entwicklung vom »schöpferischen Menschen« – wie er im ersten *Prometheus*-Text zum Ausdruck kam – hin zu einem »Repräsentant[en] der Wirkenden und Nützenden«.⁴⁷ Damit rückt Cassirer den letzteren in eine Reihe mit dem Wilhelm Meister der *Wanderjahre* und dessen Entschluss, Wundarzt zu werden, oder mit Faust, der am Ende seines Lebens glaubt, die Spaten, die eigentlich sein Grab ausheben, seien die Bauräusche der neu entstehenden Wohnungen. Der zentrale Grundgedanke des Goethe'schen Lebens und Werks ist für Cassirer, dass die Form nicht an einem unerreichbaren »überhimmlischen« Ort, sondern mitten in der Dynamik des Lebens, »in der Gestaltung und Umgestaltung der Natur« angesiedelt sei.

Goethes Leben und Werk stehen für Cassirer so auch synekdochisch für die Theorie der stufenförmigen Entwicklung der Kultur – insofern ist Goethe ein »Befreier«, ist »Prometheus« sozusagen selbst, und stellt geradezu eine »Repräsentation« der Philosophie der symbolischen Formen dar. Cassirer demonstriert dies zunächst, indem er *Pandora* sowohl zu Goethes früherem *Prometheus*-Text als auch zu den mythischen Prätexten in Beziehung setzt. Im zweiten Schritt bezieht er Goethes Leben und künstlerische Auffassung in die Textanalyse mit ein und interpretiert die Poiesis des jungen Autors als dichterischen Ausdruck des »früheren individualistischen Ideal[s] des deutschen Humanismus«, welches das höchste Ziel in der Ausbildung

44 Ebd. (Hervorhebung von mir, D.G.)

45 »Wir können von Platon zu Leibniz und Kant, von Aristoteles zu Hegel übergehen – wir können den Inhalt der »Gedanken« unmittelbar auf einander beziehen, die Gedanken an einander messen, ohne hierzu irgendwelche historische Vermittlungen nötig zu haben – die Gedanken als solche stehen in einem systematischen »Beisammen«, – das die Form des Nacheinander aufhebt, sie zum mindesten als eine rein zufällige erscheinen lässt – Das Zeitliche fällt ab – und es bleibt lediglich das An=Sich, das Ewige der Bedeutung, – die Unverbrüchlichkeit der logischen Gesetze – des kategorischen Imperativs.« Cassirer: »Philosophische Probleme« (Anm. 42), S. 6.

46 Cassirer: »Goethes Pandora« (Anm. 41), S. 28.

47 Ebd., S. 18.

aller Kräfte des Einzelnen sieht,⁴⁸ während im Goethe'schen Alterswerk das »Ideal des Sozialen«⁴⁹ in den Vordergrund trete. Der ursprünglichen Forderung einer Totalität der Menschenkräfte, die im Individuum zur freien Entfaltung kommen sollen, stellt sich im Alterswerk demnach die Forderung einer umfassenden gemeinsamen Lebensordnung entgegen, die »jeden Einzelnen an seinem Teile und innerhalb seiner begrenzten Leistung in Anspruch nimmt«⁵⁰, wie es der blinde Faust schließlich verkörpert.

Zwischen den beiden poetischen Polen Goethes steht nun die *Pandora*. Sie bilde für Goethe die Grenze zweier Epochen, denn rein formal betrachtet bedeute sie den Höhepunkt seiner klassizistischen Periode, weise aber andererseits, ihrem Gesamtgehalt nach, bereits deutlich über diese Periode hinaus. Ohne hier näher auf die Details einzugehen, lässt sich Folgendes sagen: Cassirers *Pandora*-Aufsatz stellt den *zeitlichen* Formbegriff in den Mittelpunkt; es geht ihm darum zu zeigen, dass eine bewusste Wahrnehmung der Trennung zwischen Ich und Welt nicht der Ausgangspunkt der Wahrnehmung von Wirklichkeit ist, sondern vielmehr das Ziel der Interaktion mit der Außenwelt. Das Subjekt ist nicht dadurch gekennzeichnet, dass es in dasselbe oder in einen anderen (Menschen) übergeht, sondern dass es sich zur Umwelt, zu anderen Menschen in eine aktive Beziehung setzt. Goethe und Cassirer betonen beide die Bedeutung des ›Sich-Mitteilens‹ für die Entwicklung der Kultur, die folglich eine »Gemeinschaft verlangt« und sich nicht in der »bloßen Gleichheit von Produkten«⁵¹ erschöpfen kann. Jenes Sich-zur-Umwelt-in-Beziehung-Setzen nun gewinnt das Subjekt bei Goethe durch seinen Umgang mit der Natur. Zur Erkenntnis der Natur gelangt das Subjekt nicht, indem es dieser – wie es dem jungen Benjamin vorschwebte – »ihre Namen ablauscht«⁵², sondern indem es empfänglich wird für die Umgestaltungen und die Dynamik der einzelnen Phänomene.

48 Man könnte hier Cassirer ergänzen und darauf hinweisen, dass Goethe mit seinem *Werther* (1774) nicht nur inhaltlich den Zeitgeist des Sturm und Drang zum Ausdruck brachte, sondern auch mit der starren Formensprache der klassischen Rhetorik gebrochen hat. Interessant ist für den späteren Theatermann Goethe, dass das Korsett der Rhetorik auf der Bühne – insbesondere der Opernbühne – anhand eines streng festgelegten Repertoires der Gesten zum Ausdruck kam, was heute weitgehend vergessen ist. Cassirer, der in regem Austausch mit Warburg und seinen Forschungen zu den Pathosformeln stand, geht auf diesen Aspekt nicht ein. Dabei fußte der barocke Kanon der Gestik auf den Theaterbühnen auf den Regeln der antiken Rhetorik, die auch wegen dieser starren Körpersprache nachfolgend zum Synonym für die Lüge wurde. Goethes Briefroman *Werther*, der in der Tradition von Rousseaus Briefroman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) steht, fordert damit selbst auch in der Form der Gattung die Authentizität und Lebendigkeit für sich ein und bricht somit in mehrfacher Hinsicht mit der Formensprache seiner Vorgänger.

49 Cassirer: »Goethes Pandora« (Anm. 41), S. 27.

50 Ebd.

51 Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Anm. 19), S. 108f.

52 Walter Benjamin beschreibt das in dem frühen sprachmystischen Aufsatz »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1,

Hat Cassirer in *Goethes Pandora* für eine ›objektive‹ erkenntnistheoretische Analyse der Kultur plädiert und die einseitige Fokussierung auf sinnliche Wahrnehmung zurückgewiesen, grenzt er sich in *Goethe und die mathematische Physik* von dem anderen Extrem ab, das ›Objektivität‹ und ›Wahrheitsfindung‹ allein auf messbare Größen und Zahlen stützt. Das Thema dieses Aufsatzes ist die Konstruktion der Form der Erkenntnis an sich, die sich weder ausschließlich mit der Methode der Naturwissenschaft noch allein durch unmittelbare, sinnliche Beobachtung gewinnen lässt. Der Text stellt zugleich eine Kritik an der Moderne dar, deren zunehmende Technik-Faszination in der Weimarer Republik häufig thematisch wurde.

In einer ausführlichen Schilderung der Entwicklung des physikalischen Denkens vom 17. Jahrhundert bis zur Relativitätstheorie zeigt Cassirer, wie das Verfahren der sogenannten ›exakten‹ Wissenschaften die sinnlichen Elemente zurückdrängt und die Vielfalt der Phänomene durch ein einheitliches System von Begriffen ersetzt. Im Barock hatte die Orientierung in Raum und Zeit zu einer Dominanz der geometrischen Bestimmungen geführt, so dass die Ansicht herrschte,

nur der geometrische Begriff [besitze] wahrhafte Evidenz, weil die Ausdehnung das einzige Merkmal ist, das klar und distinkt begriffen werden könne: darum ist für uns auch alles Wissen von der Natur auf dasjenige beschränkt, was sich in geometrischen Bestimmungen darstellen und in ihnen vollständig erschöpfen lässt. Somit sind es die Grundvoraussetzungen des Rationalismus, die hier zu den Prinzipien des Mechanismus hinleiten.⁵³

Das »anthropologische« Element, wie Cassirer es nennt,⁵⁴ wird im Lauf der Zeit immer weiter zurückgedrängt, bis mit der Physik Ernst Machs schließlich der Schritt vom »bloß Empfindbaren zum streng und exakt Messbaren vollzogen ist.«⁵⁵ Damit gehe auch eine Änderung des Denkens einher:⁵⁶ Der Physiker geht nicht mehr vom Einzelnen der sinnlichen Wahrnehmung, sondern vom Einzelnen des Experiments aus.⁵⁷ Erkenntnisgewinn ist folg-

hg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt/Main 1977, S. 140–157, hier S. 144.

53 Cassirer: »Goethe und die mathematische Physik« (Anm. 22), S. 52.

54 Ebd., S. 59.

55 Ebd.

56 »Cassirer kann zeitlebens kein Thema angehen, ohne nach den Gründen und den methodologischen Strukturen zu fragen, die es zum Objekt einer Wissenschaft machen. Darüber hinaus und damit erweist er sich als direkter Erbe des politischen Kant – glaubt Cassirer, daß das, was theoretisch wahr ist, auch für die Praxis gilt und taugen muß, und daß es daher notwendig sei, die eigene Theorie zu ändern, wenn es sich als offenbar unmöglich erweist, sie in Praxis umzusetzen.« Barbara Henry: »Der Ort der Politik im Werk Cassirers«, in: Enno Rudolph (Hg.): *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Hamburg 1999, S. 1–17, hier S. 11.

57 Cassirer: »Goethe und die mathematische Physik« (Anm. 22), S. 47.

lich nicht mehr aus der Anschauung der Natur zu gewinnen, sondern setzt sich aus einem Gewebe von Zahlen- und Größenskalen zusammen. Was sich diesem System nicht einfügt, »entzieht sich für ihn [den Physiker] der Möglichkeit der Bestimmung, ja der eindeutigen Benennung.«⁵⁸

Mit diesem Denken, das im 19. und 20. Jahrhundert ›Fortschritt‹ in reinen Zahlenbestimmungen definierte, ging mit dem Verlust der sinnlichen Wahrnehmung auch die individuelle Erfahrung verloren, die Cassirer nun mit Hilfe der Goethe'schen Naturbetrachtung als unerlässliche Erkenntnisquelle wieder einfordert. Lässt sich die moderne Physik als »deskriptiv-genetisches«⁵⁹ Verfahren bezeichnen, bei dem das Ganze einer Größe aus den hypothetischen Größenelementen errechnet und aufgebaut wird, bedienen sich Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten der »konstruktiv-genetischen« Methode, die auf dem Erkennen der Einzelphänomene basiert sowie auf deren Einordnung in eine Reihung, die letztlich einen umfassenden Begriff des Ganzen zum Ziel hat. Das Ganze wird daher nicht errechnet, sondern bleibt bestehen, »um nur in seiner gesetzlichen Umbildung, in seinem Zusammenhang mit anderen anschaulichen Ganzheiten verfolgt zu werden.«⁶⁰ Geht es in der modernen Physik um eine berechenbare Ordnung, basiert Goethes Methode auf der Sichtbarkeit der Erscheinungen und dem Aufzeigen ihrer inneren Verknüpfung. »Wo diese Verknüpfung nicht unmittelbar hervortritt, da muß sie kraft des Denkens hergestellt werden.«⁶¹

Zusammenfassend gesagt: Mit Hilfe der Erkenntnisse, die Goethe aus seinen Naturbetrachtungen gewonnen hat, und mit Kants kritischer Philosophie hält Cassirer dem Zeitgeist der Weimarer Republik, die zunehmend auf die anonyme Masse und steigende Technisierung setzt, das Moment der Individualität und als Grundfunktion aller Erkenntnis das Zusammenspiel von Analyse und Synthese entgegen. Damit schlägt er einen Sonderweg ein. Von der zunehmenden Dominanz der naturwissenschaftlichen Erkenntnis unterscheidet er sich insofern, als er deren ›atomistische‹ Perspektive ablehnt, weil »alle Individualität der Anschauungen [...] in solche[n] Beziehungen [aufgeht]; alles, was ursprünglich noch als ein selbständiges Substrat erschien, kommt für die exakte Forschung nur insoweit in Betracht, als es sich fortschreitend in ein System von Verhältnissen und funktionalen Abhängigkeiten umsetzt.«⁶² Cassirer hingegen hält das ›menschliche Element‹ sowohl für das Philosophieren als auch für

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd., S. 76.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., S. 77.

⁶² Ebd., S. 57.

das Theoretisieren für unerlässlich. Zugleich aber plädiert er keineswegs für eine Verabsolutierung der Empfindung oder der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern will die naturwissenschaftliche Perspektive mit dem subjektiven Gefühl verbinden. Diese Haltung ist somit nicht der Ideologie eines ganzheitlichen Denkens geschuldet, vielmehr insistiert sie bereits in den 1920er Jahren auf der Begrenztheit der exakten Wissenschaften. Anhand der Gegenüberstellung von mathematischer Physik und Goethes Naturbetrachtung wird gezeigt, dass beide Richtungen zwar die Isolierung der Einzelanschauung zu überwinden suchen und die Verknüpfung der Erscheinungen ins Zentrum stellen, dabei aber verschiedene Wege gehen:

Das Verfahren der exakten Wissenschaft besteht im wesentlichen darin, die sinnlich-empirische Mannigfaltigkeit des Gegebenen auf eine andere, ›rationale‹ Mannigfaltigkeit zu beziehen und sie in ihr vollständig ›abzubilden‹. Aber um diese Umbildung in der logischen Form zu erreichen: dazu muß die mathematische Physik zuvor die Elemente umgestalten, die in diese Form eingehen sollen. Die Inhalte der empirischen Anschauung müssen erst in reine Größen- und Zahlwerte umgesetzt worden sein, ehe sich von ihnen ein gesetzlicher Zusammenhang aussagen lässt.⁶³

Goethe auf der anderen Seite habe eine neue Weise der Verknüpfung des Anschaulichen gefordert, bei der die Elemente synthetisch betrachtet werden. Cassirer nun will in seiner Kulturphilosophie beide Ansätze – den analytischen der mathematischen Physik und den synthetischen Goethes – integrieren. Denn erst das damit gewonnene »volle kritische Bewusstsein«⁶⁴ ermögliche es, einen Begriff des zu untersuchenden Gegenstands zu erhalten. Begriffe in diesem Sinn sind den Dingen nicht aufgeprägt, sondern ergeben sich erst aufgrund der vielfältigen phänomenologischen Formen. An Goethes Denken hat Cassirer fasziniert, dass es aus der Naturbetrachtung kommt und über die Anschauung des individuellen Phänomens die Konstitution eines allgemeinen Begriffs anstrebt. Das Ideal der reinen Form setzt sich hier mithin aus der Mannigfaltigkeit der in der Wirklichkeit vorgefundenen Formen zusammen. Insofern besteht für Goethe kein strikter Antagonismus zwischen Form und Idee, bei dem sich starre Entitäten gegenüberstehen würden, sondern die reine Idee der Form wird erst durch die Symbole hervorgebracht.

Abschließend lässt sich sagen, dass es Cassirer nicht um den Rückzug des Subjekts von der Wirklichkeit geht; ganz im Gegenteil plädiert er unablässig für die Notwendigkeit des Interagierens mit der äußeren Welt. Dabei geht er von einem Begriff der kulturellen Einheit aus, der in den

⁶³ Ebd., S. 75.

⁶⁴ Ebd., S. 79.

1930er und 40er Jahren auch zunehmend seinen Wissenschaftsbegriff bestimmt. So wie er zuvor keinen Gegensatz zwischen Form und Inhalt sehen wollte, sondern eine dynamische Pendelbewegung zwischen beiden Polen, glaubt er nun auch, dass die Kluft zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften durch die Kulturwissenschaften überwunden werden könne. Dieses Prinzip der *metábasis eis állo génos* (Wechsel in eine andere Gattung oder Übergriff in ein anderes Gebiet), in dem Aristoteles einen logischen Fehler sah, wertet er als »kreativen Perspektivenwechsel im Sinne einer gestalttheoretischen ›Reversion‹«⁶⁵, die er in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) ausführlich erläutert.

Denn Cassirers Grundimpetus hat sich seit *Idee und Gestalt* nicht geändert: Das »Wesen des Menschen« ist für ihn nicht Ausdruck eines polaren Ur-Gegensatzes, sondern produktiv – mittels der symbolischen Formen – überbrückbar. Die Sprache stellt dabei nur eine dieser Möglichkeiten dar. Denn auch in den Ausführungen zu dieser symbolischen Form ist die aus der Goethe-Lektüre gewonnene Perspektive ablesbar: Anstatt analog zur Dichotomie zwischen innerer und äußerer Welt eine Zweiteilung der Sprache anzunehmen, wie es sich z.B. in den frühen Schriften Walter Benjamins findet, argumentiert Cassirer erneut mit Goethe. Dieser gibt in der *Farbenlehre* durchaus zu, »wie schwer« es sei,

das Zeichen nicht an die Stelle der Sache zu setzen, das Wesen immer lebendig vor sich zu haben und es nicht durch das Wort zu töten. [...] Am wünschenswertesten wäre jedoch, daß man die Sprache, wodurch man die Einzelheiten eines gewissen Kreises bezeichnen will, aus dem Kreis selbst nähme; die einfachste Erscheinung als Grundformel behandelte, und die mannigfaltigern von daher ableitet und entwickelte.⁶⁶

Anstatt also die menschliche Sprache von vornherein als defizitär zu bestimmen, insofern sie jene metaphysische Ebene nie wirklich erreichen könne, ist die sprachliche Abstraktion für Cassirer – Goethe folgend – kein Endpunkt, sondern der Beginn der Synthese, der Interaktion der inneren Vorstellungswelt mit der äußeren Welt des sprachlichen Ausdrucks. Hier bezieht er sich auf Goethes Bemerkungen über »wiederholte Spiegelungen«, mit denen jener die Entstehung des Symbols beschrieben hat. In den Heften *Zur Morphologie* schreibt Goethe:

Mir drückten sich gewisse große Motive, Legenden, uralteschichtlich Überliefertes so tief in den Sinn, daß ich sie vierzig bis funfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz solche werte Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen, da sie sich denn zwar immer umge-

⁶⁵ Krois: »Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret« (Anm. 1), S. 310.

⁶⁶ Goethe: *Die Farbenlehre* (Anm. 36), S. 228.

stalteten, doch ohne sich zu verändern einer reineren Form, einer entschiednern Darstellung entgegen reiften.⁶⁷

Die doppelte Bewegung, die hervorhebt, dass zur theoretischen Betrachtung die innere Erfahrung hinzutritt, markiert dann auch die Perspektive der Cassirer'schen Kulturbetrachtung: Das vermittelnde Medium zwischen Abstraktion und Erfahrung sind die symbolischen Formen, sie sind die Repräsentanten der Überkreuzungen oder Schnittpunkte beider Bereiche. Die Benennung der äußeren Welt kann daher weder als mangelhaft noch gar als Verfall angesehen werden. Sie ist vielmehr gerade der Anfang der Entwicklung des Menschen als erkennendem Wesen.

Barbara Naumann hat kritisiert, dass Cassirer nicht zur Literatur des 20. Jahrhunderts gearbeitet hat: »[D]ie Literatur der Moderne, wie auch die bildende Kunst und Musik seiner Zeit, sind praktisch gänzlich verbannt aus dem symboltheoretischen und kulturphilosophischen Œuvre Cassirers. Dieser Umstand verleiht seinem Werk einen deutlich kulturkonservativen Gestus. Cassirer meinte, in der Literatur um 1800 schon alles Wesentliche über die künstlerische Anschauung vorzufinden und daher ohne Rücksicht auf die Künste seiner Zeit eine zeitgemäße Kulturphilosophie entwerfen zu können.«⁶⁸ Damit verkennt sie jedoch seinen Ansatzpunkt. Cassirer geht es weder um Literaturgeschichte – dann hätte er auch bei der Germanistik bleiben können – noch um eine allgemeine Kulturgeschichte. Sein Anliegen ist zu verstehen, wie sich in den verschiedenen Ausdruckformen die Abstraktionsleistungen der vernunftorientierten Erkenntnis äußern und welchen Beitrag v.a. die Literatur hierbei zu leisten vermag. Kultur ist für Cassirer das Synonym für eine Erkenntnis, die sich von dem rein sinnlich-affektiv Wahrgenommenen löst und abstrakt über die Wirklichkeit reflektiert.

Die Distanz von rein emotionalen Reaktionen versteht Cassirer als »Selbstbefreiung des Menschen«, wie er es in Anlehnung an Goethe nennt; und zwar durchaus als eine aufklärerisch-fortschreitende. Dass dieser Mechanismus der Gestaltung der Wirklichkeit durch symbolische Formen auch instrumentalisiert und z. B. von der Politik missbraucht werden kann,

⁶⁷ Johann Wolfgang Goethe: »Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort«, in: *MA*, Bd. 12, S. 307.

⁶⁸ Barbara Naumann: »Versteckte Korrespondenzen. Ernst Cassirer als Leser der Literatur«, in: Birgit Recki (Hg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg 2012, S. 529–541, hier S. 538. In ihrer Dissertation *Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe* (München 1998) hat sich Naumann mehr auf die Goethe-Lektüre Cassirers eingelassen. Allerdings liest sie diese ausschließlich vor dem Hintergrund der *Philosophie der symbolischen Formen* und versucht im zweiten Teil, Cassirers Symboltheorie auf Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahre* anzuwenden.

analysiert er explizit erst spät. In seinem posthum erschienenen *Mythus des Staates*, geschrieben im amerikanischen Exil, widmet er sich der Beschreibung der bewussten Aneignung des Mythos seitens der totalitären Politik. Sein zeitlebens propagiertes humanistisches Kulturideal war von der Wirklichkeit des Hitler-Regimes weggefegt worden. Deutlich früher hatte Cassirers Freund Aby Warburg das negative Potenzial des Mythos erkannt, kulturelle Phänomene, die der herrschenden Ideologie zuwiderlaufen, zu dämonisieren. Anhand von Luther und der Renaissance der dämonischen Antike hat Warburg gezeigt, wie der Aberglaube zu jener Zeit benutzt wurde, um die Position der katholischen Kirche als Vertreterin der ›offiziellen‹ Wahrheit zu stützen und Luther buchstäblich zu verteufeln. Warburg wies in diesen Zusammenhang auch auf die seinerzeit weit verbreiteten Darstellungen hin, die den Reformator mit einer kleinen Teufelsgestalt auf seiner Schulter abbildeten.⁶⁹ Cassirers *Mythus des Staates* scheint Warburgs Arbeit insofern fortzusetzen. Er zeigt, dass der

Mensch nicht aufhören kann, in Bildern und Anschauung zu denken oder emotional zu erleben. [...] Die gesteigerte Emotionalität wird zur Wurzel des mythischen Denkens, wenn diese Emotionalität sich in ein Bild konzentriert. Der Mensch ist für mythische Bilder besonders empfänglich in Zeiten gesteigerter Unsicherheit und Gefahr. Ein Teil menschlicher Selbstbefreiung ist neben Befreiung Unwissenheit und politischer Ungerechtigkeit die Befreiung von Angst.⁷⁰

Die aus den dynamischen Formen gebildete Erkenntnis hat sich mithin als fragil erwiesen. Der Kulturphilosoph Cassirer stellt am Schluss von *Mythus des Staates* resigniert fest, dass »die menschliche Kultur keineswegs das festverankerte Ding ist, für die wir sie einst hielten«. ⁷¹

⁶⁹ Vgl. Aby Warburg: »Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten« [1917], in: ders.: *Werke in einem Band*, Berlin 2010, S. 424–491. Eine ähnliche Verbindung zum Politischen zieht Bachtin in seinem Renaissance-Buch; vgl. Michail Bachtin: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, München 1995.

⁷⁰ Krois: »Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret« (Anm. 1), S. 314.

⁷¹ Ernst Cassirer: *Mythus des Staates*, München 1985, S. 389.