

Borut Ošljaj

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
borut.osljaj@guest.arnes.si

Dialektik des Geistes und das Ethische

Zusammenfassung

Im Beitrag wird der Frage nachgegangen, ob sich in den Geistestheorien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Gründe aufspüren lassen, die dazu führten, dass wir in der so genannten Postmoderne vom Ende des Geistes, des Menschen und des Ethischen sprechen können bzw. ob in diesen Konzepten womöglich etwas übersehen wurde, wovon wir heute, vor allem im ethischen Sinne, Gebrauch machen könnten. Im ersten und zweiten Teil des Beitrags wird unser Interesse in erster Linie der Cassirer'schen Geistesstheorie gewidmet sein, um mit Hilfe dieses repräsentativen Denkers und seiner Kritik womöglich ein besseres Verständnis davon gewinnen zu können, wo die eigentlichen Gründe für den ‚Tod des Geistes‘ zu suchen sind. Der postmoderne Diskurs selbst gibt keine und kann auch keine Antwort auf die bereits schon mehr als hundert Jahre andauernde Krise geben, weil er eben auch selbst nur ein Symptom derselben ist. Aufgrund der Tripelaspektivität der Dialektik des Geistes (Geist – Leben – Form), seiner extremen Ungewissheit und Fragilität, wird im dritten Teil des Beitrags die Möglichkeit des Ethischen eingeführt. Durch die spezifische Behandlung dieses Problems glaube ich besser gerüstet der Frage nachgehen zu können: Wie ist die Rede vom Ethischen heute noch möglich, und worin könnte sein möglicher Sinn liegen?

Schlüsselwörter

Ernst Cassirer, der Geist, das Leben, das Symbolische, das Ethische

1.

In gewisser Weise kann man das Thema des Beitrags – *Dialektik des Geistes und das Ethische* – für eine, mit Nietzsche gesprochen, unzeitgemäße Betrachtung halten, die in der heutigen postmodernen Welt kaum ernsthafte Beachtung findet und sich sogar wie ein Atavismus anhört. Begriffe wie Geist und das Ethische spielen schon längere Zeit keine ernsthafte Rolle in der zeitgenössischen Philosophie. Und wozu auch, wenn man bedenkt, dass man heute viel mehr Aufsehen mit Konjunktur-Themen wie dem Ende der Geschichte, dem Kampf der Zivilisationen, dem Ende des Menschen, der Umweltkatastrophe, dem Verschwinden der Subjektivität, der Person und der Freiheit erregen kann. Doch wenn man die ganze Konstellation der genannten Probleme näher betrachtet, dann kann man alle diese Themen schließlich auf einen gemeinsamen Nenner bringen: den ‚Tod des Geistes‘ – wenn ich mich selbst auch der Mode entsprechend ausdrücke – und den damit aufs Engste verbundenen Tod der Humanität und des Ethischen. Wenn das stimmt, dann lassen sich die meisten Postmodernismen eigentlich nur durch die Beantwortung der folgenden Fragen erklären: Wieso konnte es dazu kommen, wie hat die philosophische Tradition den Geist überhaupt verstanden und ihn zu verwirklichen gesucht, dass dieses Bemühen notwendigerweise – wie es scheint – dazu führen musste, dass heute vom Geist – außer seiner ‚Leiche‘

– kaum etwas übrig geblieben ist? Und schließlich: Was können wir tun, um die vorherrschenden Katastrophenthemen sowie die allgemeine Interesslosigkeit und den Pessimismus zu überwinden? Die mögliche Beantwortung dieser Fragen – und das ist zugleich das erste Problem der vorliegenden Studie – kann sich, wie ich glaube, nur durch die Analyse jenes Geistesbegriffes ergeben, von dessen Verschwinden hier die Rede ist bzw. von dem eigentlich kaum noch gesprochen wird.¹ Wenn wir also nach Gründen der postmodernen Themen fragen, die alle irgendetwas mit dem Verschwinden, dem Tod und dem Ende zu tun haben, dann müssen wir – um es ein wenig provokativ auszudrücken – in gewisser Weise die ‚Leiche des Geistes‘, die sich heute wesentlich in der Verwesung der Humanität niederschlägt, exhumieren und an ihr eine, nennen wir sie mal: ‚gerichts-philosophische‘ Obduktion durchführen. Auf diese Weise hätten wir womöglich ein besseres Verständnis davon gewinnen können, wo die eigentlichen Gründe für den ‚Tod des Geistes‘ zu suchen sind. Der postmoderne Diskurs selbst gibt keine und kann auch keine Antwort auf die bereits schon mehr als hundert Jahre andauernde Krise geben, weil er eben auch selbst nur ein Symptom derselben ist. Durch diese Analyse könnten wir dann vielleicht besser gerüstet der Frage nachgehen – und das wäre dann das zweite Problem der Studie –, wie die Rede vom Ethischen heute noch möglich ist und worin sein möglicher Sinn liegen könnte.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts – als man noch wagte, über den Geist ganzheitlich nachzudenken – gab es einige philosophische Versuche, die Rolle, die Bedeutung und den Sinn des Geistes ein für allemal zu entschlüsseln, die meines Erachtens besondere Aufmerksamkeit verdienen (ich denke hier in erster Linie an Dilthey, Simmel, Scheler, Klages, Plessner, Schweitzer, Heidegger und Cassirer, um nur einige zu nennen). Weil die philosophische Rezeption des Geistes und der Humanität in ihrer möglichen kulturgestaltenden Wirkung hier noch unentschieden, ja sozusagen auf der Kippe stand, ist es von größter Wichtigkeit, den Geistesbegriff genau dieser Epoche zu exhumieren. Mit anderen Worten: Ich möchte der Frage nachgehen, ob sich in den Geistes-theorien dieser Zeit die Gründe aufspüren lassen, die dazu führten, dass wir heute – berechtigterweise oder nicht – vom Ende des Menschen und des Ethischen sprechen können, bzw. ob in diesen Konzepten womöglich etwas übersehen wurde, wovon wir heute, vor allem im ethischen Sinne, Gebrauch machen könnten. Wie angekündigt, gehe ich jetzt zum ersten Teil des Beitrags, zu einer kurzen Geistesanalyse über, wobei ich mich aus praktischen Gründen hauptsächlich nur auf Cassirers Theorie beziehen und deshalb andere genannte Denker eher beiläufig thematisieren werde.

Immer wenn die Philosophie vom Geist zu sprechen wagte, dann tat sie das vor allem deshalb, weil sie dadurch Gewissheit in der Frage, was den Menschen wohl zum Menschen mache, zu erreichen hoffte. Schon mit der Fragestellung an sich wurde allerdings ein gewisser Dualismus vorausgesetzt. Den Menschen soll angeblich etwas definieren, was sich innerhalb des Lebens bzw. der Natur nicht ausschöpfen lässt, etwas, das das Leben in gewisser Weise transzendiert. Das Grundproblem, das sich daraus immer wieder in verschiedensten Formulierungen ergibt, lautet: Ist der Dualismus zwischen Leben und Geist objektiv oder bloß subjektiv, haben wir es hier mit zwei unabhängigen Potenzen, die irgendwie aufeinander gerichtet sind, zu tun, oder ist diese Doppelheit ein dem sonst einheitlichen Lebensprozess immanenter Unterschied? Klages und vor allem Scheler haben die erste Frage positiv beantwortet; die zweite, die den Unterschied zwischen Leben und Geist als einen dem Leben immanenten verstehen will, fand ihre Bestätigung bei Simmel, Plessner und vor allem bei Cassirer.

Schelers Konzept eines objektiven Dualismus, in dem das Leben und der Geist zwar aufeinander gerichtet sind, war eine Sackgasse, die ohne eine traditionell metaphysische Annahme des geistigen Seinsgrundes nicht auskommen konnte. Cassirer dagegen, der sich in diesen Fragen vor allem von Simmel und seiner These, dass die Transzendenz dem Leben immanent sei, inspirieren ließ, blieb als transzendentaler Funktionalist fest im Leben verankert. Die Realität des Geistes hängt bei ihm nicht von spekulativen Annahmen ab, sondern gewinnt sie schließlich innerhalb des symbolischen Tuns des Menschen als *homo faber*. Auf den ersten Blick mag es zwar aussehen, als würde Cassirer hier eine metaphysische Annahme bloß durch eine andere ersetzen und damit auf die Stelle des alten Lebens-Geist-Dualismus den neuen, zwischen Leben und symbolischen Formen bestehenden schieben. Diese Sichtweise ist allerdings unbegründet, weil man dabei vergisst, dass es in der Philosophie der symbolischen Formen vor allem darum geht zu zeigen, dass die ideelle Formung der sinnlichen Substrate, die jede einzelne symbolische Form in ihrer Eigenart definiert, eigentlich nur eine Fortsetzung der organischen Formung innerhalb der unmittelbaren Lebensprozesse selbst ist. Die einzige Dualität hier ist die zwischen Leben und Form; allerdings ist auch sie dem Leben innewohnend und notwendig, so dass das Leben dann „nicht nur als das ursprüngliche Quellgebiet des Geistes, sondern auch als dessen Urbild und Prototyp“² erscheint. Die geistige Potenzierung des Lebens besteht für Cassirer darin, dass der Geist die Doppelheit zwischen Leben und Form nicht nur in sich hat, sondern auch von ihr weiß. Erst durch dieses Wissen wird die stetige Formung des Lebens in ihrer Notwendigkeit zu einer freien. Der Übergang in das ideelle Königreich der Freiheit kann somit nicht das Losreißen des Geistes vom Leben bedeuten, sondern ist, wie Cassirer es nennt, „die Achsendrehung des Lebens“, die das Leben „in sich erfährt, sobald es sich in dem Medium einer ‚symbolischen Form‘ erblickt“³. In der Achsendrehung des Lebens vom bloßen An-Sich-Sein zum Für-Sich-Sein⁴ zeigt sich das Wesentliche des Geistes: die Einheit zwischen Leben und Form. Obwohl symbolische Formen als Resultate der geistig-ideellen Formung des Lebens eigentlich die Konstituierung einer sekundären Wirklichkeit bezeichnen, in der der Zugang zur Unmittelbarkeit des Lebens verloren ging, bleibt Cassirer bei der Überzeugung, dass der Unterschied zwischen Leben und Geist bloß ein formeller ist.

Wenn es um die Bewahrung der Einheit zwischen Leben und Geist geht, gibt sich Cassirer immer wieder mit seinem Widersacher Klages zu schaffen, der den Geist als eine dem Leben feindliche Macht, als eine pathologische Entfernung vom Leben ansieht. Cassirer wirft Klages vor, dass er den Geist „nur von der Seite des Wirkens“, als ein bloßes technisches Werkzeug, „aber nicht von der des Schauens“, das heißt als spekulatives Bewusstsein fasst.⁵ Der geistige Blickstrahl, der auf das Leben fällt und es zu erleuchten und zu durchdringen sucht, gehört, laut Cassirer, nicht mehr der Welt der Dinge an, „er ist ein

1
In der analytischen Philosophie wird zwar viel über *Mind* gesprochen, was aber nicht mit dem kontinentalen Geistesbegriff gleichzusetzen ist.

2
Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, S. 9.

3
E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 13.

4
Hegels dialektische Methode spielt, wie wir wissen, bei Cassirer eine nicht unbedeutende Rolle.

5
E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 213.

rein ideeller Strahl, der das, was es berührt“, „unangetastet lässt“.⁶ Wenn wir Cassirers Voraussetzung, dass der Geist nichts anderes als die Wendung des Lebens zu sich selbst ist, akzeptieren, dann kann man von einem echten Lebens-Geist-Dualismus nicht reden und somit auch nicht vom Geist als einem Parasit des Lebens. Alle Widersprüche, die angeblich für das Lebens-Geist-Verhältnis bezeichnend sind, sind dem Geiste innewohnend; der Kläger und der Angeklagte kann nur der Geist als eine höhere Potenz des Lebens bzw. als seine bewusste Transzendierung selbst sein. Mit anderen Worten: Sobald das Leben sich selbst im Geist bewusst wird, ist reine physische Unmittelbarkeit des Lebens für den Geist zwar verloren; als Einheit zwischen Leben und Form kann er sich ab jetzt nur noch mit sich selbst beschäftigen. Doch dieses Mit-Sich-Selbst-Beschäftigen bedeutet nicht den Austritt aus dem Leben, denn dieses angebliche Austreten, dieses Transzendieren, ist nichts anderes als eben das Werk des Lebens selbst.

Das sind in aller Kürze einige Voraussetzungen, die bei Cassirer, im Unterschied zu Klages, die Annahme eines positiven Verhältnisses zwischen Leben und Geist rechtfertigen. „Der Geist bekommt sich selbst nur in Sicht, sofern er ständig auf das Leben, auf den schöpferischen Urgrund ‚Rücksicht‘ nimmt – er entfremdet sich nicht dem Leben, aber noch in dieser Entfremdung vermag er es zu ehren und zu schonen – denn er will ja nicht sich selbst einfach tyrannisch an die Stelle dieses Lebens setzen, sondern er will nur ‚die Sehe‘ eben dieses Lebens erlangen – das Sehen aber zerstört keineswegs die Substantialität des Lebens – die Substanz hört nicht auf in dem sie Subjekt wird.“⁷ D.h., das Leben hört nicht auf, indem es zum Geist wird. Genau dieser unmissverständlich hegelianische Hintergrund ist es, der uns ermöglicht, Cassirers Theorie des Geistes im Rahmen eines fast schon – mit aller Vorsicht ausgedrückt – objektiven Idealismus zu interpretieren. Der Geist als Synthese zwischen der ideellen Form und dem sinnlichen Substrat kann das Letztere nicht verlassen, sondern hebt es lediglich durch die verschiedenen Stufen der symbolischen Ideation (Ausdruck, Darstellung, Bedeutung) auf.

Man muss sich bei dieser meiner Meinung nach etwas zu stark idealisierten Dialektik zwischen Leben und Geist natürlich gleich die Frage stellen, ob das Leben, indem es in die Formen der geistigen Gestaltung übergeht, sich selbst transzendiert, ohne sich dabei zu verlassen, sein eigenes Sein tatsächlich, wie Cassirer glaubt, bestätigt und sich sogar ehrt und schon, oder ist diese dem Geiste immanente ‚Heiligkeit des Lebens‘ etwas zu weit hergeholt? Auch wenn wir Cassirers Annahme, dass der Geist dem Leben immanent sei, akzeptieren und den Dualismus als bloßen Effekt der geistigen Blickposition deuten, ergibt sich daraus noch keineswegs ein so optimistisches Bild. Wenn sich das Leben durch die geistige Tätigkeit in den verschiedensten symbolischen Formen selbsttranszendiert, ist damit noch keine Garantie gegeben, dass diese Formen als Geisteswerke das Leben als ihren organischen Prototyp nicht sozusagen sekundär bedrohen könnten und sich zu ihm in eine reale Opposition setzen würden. Gerade heute wissen wir klarer denn je, dass unsere symbolische Welt die gesamte Natur und das Leben im Allgemeinen in eine äußerst prekäre Lage gebracht hat. Im Unterschied zu Cassirer haben z.B. Schweitzer und vor allem Klages diese Gefahren schon damals deutlich erkannt.

Cassirers idealisierte Lebens-Geist-Dialektik hätte nur dann einen Sinn gehabt, wenn durch den Geist sozusagen die „Lebens- bzw. Gottesweisheit“ weiter regieren würde, wenn der Geist, so wie bei Hegel, ein absoluter wäre. Cassirer will hier eigentlich das unmögliche schaffen: Einerseits bemüht er sich als nüchterner Pragmatiker und Funktionalist, keinen Gebrauch von me-

taphysischen Annahmen mehr zu machen, andererseits möchte er aber auf die tröstlichen Konsequenzen einer metaphysisch geordneten Welt nicht verzichten; das ist auch der Grund, warum Ethik beim ihm, ähnlich wie bei Hegel und Heidegger, keine ernsthafte Rolle spielt, ja fast überflüssig ist, und das trotz seines umfassend systematischen Bemühens.

Das Problematische in Cassirers Dialektik des Geistes bzw. des Lebens wird deutlicher, wenn er zum Gebiet der symbolischen Formen übergeht. Diese sind als Medien des Geistes, als Strukturen der Perspektiven, durch die unsere Wirklichkeit überhaupt erst konstituiert wird, Weisen geistiger Selbstrealisierung. Zwischen Leben, Geist und Symbolischer Form besteht ein innerliches dialektisches Verhältnis, so dass Cassirer – analog zur Definition des Geistes als einer Synthese zwischen Leben und Form – auch die symbolische Form als eine Synthese zwischen Leben und Geist definieren kann. Aus dieser Dreieinigkeit gibt es für den Menschen dann keinen Ausweg; so wie er nicht vor dem Geist weglaufen kann, genauso kann er nie aus den symbolischen Formen austreten und sie sozusagen von außen beobachten, er bleibt darin restlos eingeschlossen.⁸ Für ein *animal symbolicum* ist damit die Unmittelbarkeit des Lebens, wenn Letzteres durch das geistige Tun in die symbolischen Formen übergeht, ein für allemal verloren. Das Leben selbst wird hier stillschweigend zum kulturellen bzw. zum symbolischen Leben umgedeutet – was Cassirer unbeachtet ließ –, sein organischer Rest wird dagegen auf die Rolle eines bloßen Lieferanten der sinnlichen Substrate reduziert. Auch wenn wir die Tatsache, dass Cassirer den Lebensbegriff mal als einen organischen, mal als einen kulturell vermittelten versteht, beiseite lassen, ist die erhoffte ‚Dreieinigkeit‘ des Lebens, des Geistes und seiner Formen alles andere als unproblematisch anzusehen. Dass diese Einheit, in der der Geist zum Subjekt gewordene Substanz werden sollte, nicht einheitlich bleiben kann, beweist die Tatsache, die uns spätestens ab der Mitte des 20. Jahrhunderts immer deutlicher wurde, als wir die schmerzhaft Erfahrung machten, dass die symbolischen Formen – als angeblich bloße Werke des Geistes – immer unaufhaltsamer zum eigentlichen Subjekt wurden. Mit dieser Wendung ist allerdings das ganze Projekt der symbolischen Formen als einer kontinuierlichen Befreiung der Menschheit aus verschiedenartigen Zwängen in Frage gestellt worden.

Die größte, von Cassirer selbst nicht erkannte Gefahr der symbolischen Formen liegt darin, dass der Mensch durch sie nicht nur sich selbst von der Unmittelbarkeit des Lebens bzw. der Natur zu distanzieren vermag und sich so in gewisser Weise ‚befreien‘ kann, sondern dass zugleich auch er selbst schließlich zum Opfer des Distanzierungsprozesses wird; d.h., nicht er als angebliches Subjekt kann sich von den Formen distanzieren, sondern umgekehrt, sie distanzieren sich jetzt von ihm – die Rolle des wahren Subjekts, das die Distanzierung vollzieht, gleitet zum Symbolischen hinüber. Durch die symbolischen Formen hat sich der Mensch vom unmittelbaren Leben befreit, und letztendlich sie von ihm; das letzte Wort scheint nicht der lebende Geist selbst, sondern sein totes Unwerk zu besitzen. Dadurch nimmt der Mensch in Bezug auf die zur Selbstständigkeit tendierenden Formen genau dieselbe Rolle des Objekts ein, die die Natur in Bezug auf ihn übernehmen musste – er wird Mittel zum Zweck, der außerhalb seiner selbst liegt. Die Symbolisierung

6
Ebd., S. 28.

7
E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 213.

8
Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, S. 209.

als Erzeugung von fixierbarer Identität durch die Steigerung der Prägnanz bzw. der Formung des sinnlichen Substrats tendiert so zu einer gewissen Institutionalisierung des Geistes im Gehlen'schen Sinne. Der Geist wird zum Instrument seiner eigenen Formen: der Religion, der Wissenschaft, der Technik, der Wirtschaft und vor allem des Marktes. Das könnte man nun als „Achsendrehung“ der Formen zu anonym herrschenden Strukturen nennen (Michel Foucault). Genau das ist nun aber die Peripetie, aus der unsere modernen und postmodernen Geschichten der Entfremdung, des Verlustes der Mitte, der Spontaneität und der Freiheit, und schließlich des Endes der Humanität, der Geschichte und des Menschen ihre Motive schöpfen. In seinem letzten Werk *Der Mythos des Staates* sind Cassirer die Gefahren der symbolischen Formen bewusst geworden: Er spricht jetzt von einer „Pathologie der symbolischen Formen“, doch die Zeit, seine Theorie noch einmal zu überdenken, ist ihm leider davongelaufen. Heinz Paetzold konstatiert zu Recht: „Symbolik als Instrument der progressiven ‚Self-liberation‘ des Menschen misslingt.“⁹⁹ *Symbol contra animal symbolicum*: So könnte das Resultat der Philosophie der symbolischen Formen lauten.

Stellen wir uns die Frage: Wenn das Symbolische zum Pathologischen werden kann und auch tatsächlich wird, was ermöglicht dann dieses Ausbrechen der Formen, was ist das, das Cassirers Idealisierung der alles umfassenden Trialektik bedroht? Wenn also das Leben, der Geist und die Formen keine ideale Einheit bilden können, dann muss das eine gewisse Selbstständigkeit nicht nur für die Formen – wie gerade gesehen –, sondern notwendigerweise auch für den Geist selbst implizieren. So wie der Sohn sich von seinem Vater losreißen kann, so muss andererseits auch der Vater immer schon Selbstständigkeit gegenüber seinem Sohn besitzen, sonst hätte er ja auch kein Vater werden können. Was ermöglicht also das Spiel der real existierenden Unterschiede, die zu einer Einheit zwar werden können, es aber nicht müssen. Anders ausgedrückt: Wo liegen die Gründe dafür, dass die Elemente dieser Struktur nicht zu einer dauerhaften Einheit werden (außer vielleicht im Aktus der mystischen Erfahrung) und sich sogar gegenseitig bedrohen können? Hat womöglich Cassirer etwas Wichtiges übersehen?

2.

Ein Grundproblem der Cassirer'schen Dialektik des Geistes sehe ich darin, dass er keine ausreichende Antwort auf folgende Frage gibt: Was ist es, das den Übergang vom bloß organischen zur symbolischen Formierung ermöglicht, wie kann die Natur in Kultur übergehen, was ermöglicht diesen Quantensprung in die Freiheit der symbolischen Repräsentationen, die sowohl eine immanente Selbsttranszendierung des Lebens und sein Bewahren als auch den realen Abfall von ihm und sogar von sich selbst als Geist implizieren kann? Ich möchte also die Frage nach den Voraussetzungen für die Möglichkeit des symbolisch-geistigen Tuns stellen. Solange die Theorie einer gewissen dialektischen Struktur ihre eigenen regulativen Bedingungen der Möglichkeit nicht miteinschließt, nicht klar macht, was die ganze Dynamik ermöglicht und sogar verlangt, ist sie noch keine wahre Dialektik, sondern lediglich ihr Schein. Worauf will ich hier hinaus? Mit regulativen Bedingungen der Möglichkeit der behandelten Dialektik meine ich etwas, was diese Dialektik zwar verlangt, selbst aber paradoxerweise im Hintergrund unsichtbar bleibt: D.h., es ist weder mit dem Leben noch mit dem Geist, noch mit der Form *strictu sensu* gleichzusetzen. Genau dieses Etwas ist hier dasjenige, das sowohl

das Gelingen als auch das Misslingen der Odyssee der menschlichen Freiheit möglich macht.

Als ich sagte, dass Cassirer keine ausreichende Antwort auf die gestellten Fragen gab, wollte ich damit andeuten, dass die Elemente dafür bei ihm durchaus vorhanden waren, er hat sie lediglich nicht konsequenterweise weiter entwickelt und davon Gebrauch gemacht. Es geht natürlich um sein Verständnis des Geistes. Cassirers Grunddefinition des Geistes besagt, dass er die Synthese zwischen Leben und Form ist, ein dynamischer Energieakt, durch das das sinnliche Substrat zu einer Sinnform wird. Diese Thematisierung stellte auch die Grundlage seiner Kritik an Klages dar, der angeblich den Geist nicht in seiner dynamischen Selbstentwicklung zu erkennen vermochte. Doch es gibt bei ihm auch ein anderes Verständnis des Geistes, das mit dem obigen, prozessualen Charakter nicht gleichzusetzen ist, ein Verständnis, in dem er ihn – wie wir bereits schon sehen konnten – als das reine Prinzip des spekulativen Schauens, als „Sehe“ des Lebens, durch die das Leben sich selbst bewusst wird, interpretiert. Einerseits setzt also Cassirer den Geist mit dem Prozess der Formung gleich, andererseits isoliert und gleichzeitig fixiert er aber in ihm die Voraussetzung der Symbolisierungen als den unumgehbaren Grund jeglicher ideellen Formung, ohne jedoch diesen Unterschied zu explizieren und ihn sinngemäß mit der Theorie der symbolischen Formen in Einklang zu bringen.¹⁰ An einer Stelle, wo er die spezifische menschliche Fähigkeit des Schauens und des Beobachtens anspricht, kommt er unbewusst seinem Widersacher Klages ziemlich nahe:

„Es ist dieses Hervorgehen, es ist gewissermaßen der Akt des Sich-Losreißen von dem einfachen Natur- und Lebensgrund, in dem sich das Wesen des menschlichen Geistes und sein in allen Gegensätzen mit sich selbst identisches Sein am deutlichsten bezeugt.“¹¹

Durch diese spezifische Fähigkeit seines Bewusstseins bzw. des Geistes „erscheint freilich der Mensch wie ausgestoßen aus jenem Paradies des organischen Daseins“.¹² Diese Doppelheit, die durch die spekulative Tätigkeit des Geistes verursacht wird, ist allerdings keine objektive, sagt Cassirer; sie „ist nur für den Blickpunkt des Geistes da“.¹³

Genau diese Fähigkeit der reinen geistigen Beobachtung bzw. der total gewordenen Reflexivität des Lebens, die selbst noch nicht die Form ist und somit auch keinen Inhalt besitzt, sondern die Letzteren durch die bevorstehenden Akte der Symbolisierungen überhaupt möglich macht, ist das hier gesuchte Etwas, das einerseits als die reine reflexive Distanznahme die Unmittelbarkeit des Lebens schon verließ, andererseits aber noch nicht zu einer geistigen Synthese zwischen Leben und Form geworden ist. Dieses Etwas – das bei Cassirer bloß als eine zusätzliche Hypothese fungiert – verstehe ich hier als eine in sich selbst leere, Reflexion ermöglichende Vermittlungsstelle bzw. als eine Lebens-Geist-Indifferenz, die den Unterschied zwischen dem Leben und dem Symbol nicht nur möglich macht, sondern ihn zugleich auch überbrückt. Wenn wir uns an dieser Stelle mit einem anderen Philosophen behelfen dürfen, nämlich mit Plessner, dann entspricht dieses Etwas ungefähr dem, was er

9
Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1993, S. 106.

10
Ähnlich unreflektiert bleibt die angesprochene Doppelheit des Geistes auch in Schellers Theorie.

11
E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 7.

12
Ebd., S. 43.

13
Ebd., S. 59.

mit seinem fundamental-anthropologischen Begriff der exzentrischen Positionalität zum Ausdruck zu bringen versuchte. Durch die exzentrische Position, schreibt Plessner, ist „das lebendige Ding wirklich hinter sich gekommen“, „dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden in Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos, außer aller Bindung in Raum und Zeit, und so ist der Mensch“.¹⁴ Weil die Exzentrizität selbst als reine reflexive Distanznahme leer ist und somit keinen Inhalt besitzt, ist menschliche „Existenz wahrhaft auf Nichts gestellt“.¹⁵ Dieses exzentrische Nichts bringt auch Plessner in Verbindung mit dem Geist, allerdings ist das dann für ihn schon sozusagen der ganze Geist. Im Unterschied zu Cassirer, für den das eigentlich Geistige in dem Objektivieren der symbolischen Formen haust, ist bei Plessner die Situation genau umgekehrt:

„Objektivieren und Wissen ist nicht Geist, sondern hat ihn zur Voraussetzung.“¹⁶

Doch nicht die Exzentrizität an sich ist hier mit dem Geist als Voraussetzung der Konstitution der Wirklichkeit gemeint, sondern die Intersubjektivität der exzentrischen Formen bzw. das „reine Wir“.¹⁷ Diese Besonderheit, den Geist als „reines Wir“ zu interpretieren, soll uns hier nicht mehr weiter beschäftigen; für uns bleibt weiterhin lediglich wichtig – kantianisch gesprochen – die regulative Bedingung der Möglichkeit der realen, symbolischen Geistigkeit, also die reine Nichtigkeit der Exzentrizität, die Cassirer als die „Sehe“ des Lebens deutete. Genau diese bei Cassirer angedeutete, jedoch nicht thematisierte Doppelstruktur des Geistes, seine ursprüngliche, dem Leben exzentrische und die Reflexion ermöglichende Nichtigkeit einerseits und die realen symbolischen Formen andererseits, möchte ich in der Fortsetzung genauer zu explizieren versuchen und schließlich in ihr selbst die Möglichkeit des Ethischen zum Vorschein bringen.

Den Plessner'schen Begriff der exzentrischen Position kann man mit dem Cassirer'schen Begriff des Geistes als einer spekulativen Fähigkeit, aus einer Distanz auf das Leben zu schauen, insofern zusammen denken, weil beide eigentlich die Grundvoraussetzung der möglichen Konstituierung der Wirklichkeit sind. Ohne Exzentrizität gäbe es kein spekulatives Bewusstsein, gäbe es keine Diaphora und somit auch keine Bewegung und Dialektik des Geistes. Um terminologische Klarheit zu gewinnen, möchte ich hier den begrifflichen Unterschied zwischen Cassirer und Plessner durch die Einführung eines gemeinsamen Begriffes, nämlich des formalen Geistes, argumentativ aus dem Weg räumen. Mit dem formalen Geist meine ich den noch nicht symbolisch realisierten Geist, die regulative Bedingung der Möglichkeit der Letzteren, die reine, nichtige, leere exzentrische Position des Bewusstseins, die es ermöglicht, dass das Leben sich selbst bewusst wird. Der Grund, warum ich hier nicht einfach den Begriff der Exzentrizität weiter verwende, liegt erstens darin, dass Plessner mit ihm nicht den Geist selbst meint, und zweitens darin, dass die Exzentrizität die falsche Vorstellung andeuten könnte, es gäbe hier etwas, was real bzw. objektiv außerhalb der Positionalität des Lebens liegt, was dann schon auf dieser formalen, noch nicht realisierten Ebene des Geistes in einen Dualismus führen würde. Wenn ich in der Fortsetzung von der Exzentrizität weiter Gebrauch machen werde, um einfach die Eigenart des formalen Geistes genauer beschreiben zu wollen, möchte ich damit nicht seine dem Leben irgendwie exterritoriale Stelle andeuten, sondern eher eine Öffnung, eine Lücke im Bewusstsein selbst markieren; ja etwas, das das Zentrum des Bewusstseins nie verlassen kann, sondern als eine die totale Reflexivität ermöglichende Stelle, als ein blinder Fleck immer schon in der Mitte aller bewussten Vorgänge anwesend sein muss. Nur für den Blickpunkt dieser

Öffnung, um mit Cassirer zu sprechen, die die Selbstentzweigung des Lebens ermöglicht bzw. diese sogar selbst ist, erscheint das Zentrum des Bewusstseins als ausgestoßen aus dem Leben bzw. als etwas ihm Externes. In dem Sinne halte ich die Simmel/Cassirer'sche Intuition, die Transzendenz sei dem Leben immanent, für korrekt; allerdings gilt das, um mich gleich von Cassirer auch abzuwenden, nur auf der Ebene des formalen Geistes, der selbst ein Produkt des Lebens ist, nicht aber auf der Ebene des realisierten, d.h. realen bzw. symbolischen Geistes, der sich durch die reale Existenz der kulturvermittelten Formen sekundär sozusagen vom Leben losreißen kann und die Selbstständigkeit sucht – im letzten Fall wird der Geist dann zu einem metaphysischen, real transzendenten, so wie er uns aus der Philosophiegeschichte eigentlich auch bekannt ist.

Wenn man den Geist als eine dialektische, aus dem Leben selbst herausgehende und in das symbolische Tun gerichtete Einheit begreifen will, und das ist sozusagen die Grundintention Cassirers gewesen, dann muss im Geist selbst ein innerer Unterschied präsent sein, der die ganze Dialektik in Bewegung setzt. In Analogie zu Schelling könnte man sagen: Im Geist muss es notwendigerweise etwas geben, was in ihm selbst nicht er selbst ist, etwas, das den Geist in seinem symbolischen Tun ermöglicht, nicht aber dieses symbolische Tun selbst ist. Mit anderen Worten: Ein *animal symbolicum*, um ein symbolisches Wesen überhaupt werden zu können, muss immer gleichzeitig etwas zutiefst Unsymbolisches in sich tragen, das das Symbolische in seiner emanzipatorisch fortschreitenden Entwicklung überhaupt erst möglich macht. Mit genau diesem präsymbolischen, leeren, exzentrischen Geöffnetsein des Lebens möchte ich nun das bestimmende Prädikat des formalen Geistes in seiner reinen transzendentalen Regulativität kennzeichnen, seine Funktion eines ontologischen Bindegliedes – das bei Cassirer, wie gesehen, unentwickelt blieb –, durch das das Leben in die ideelle Formung übergehen kann. Den formalen Geist könnte man deshalb auch als eine leibliche Quelle des realen Geistes bezeichnen, als eine dem Leben selbst immanente Öffnung, als ein transzendentales Apriori der atemberaubenden Vielfalt der möglichen Selbstformungen und somit der Freiheit.

Als reflektierende und erlebende Wesen stehen wir – immer wenn wir uns durch das Beobachten, Staunen, Wundern, Sprechen, Denken von der Umwelt distanzieren und absetzen – mittendrin in dieser leeren Öffnung, die nicht mehr ganz das Leben selbst ist, obwohl sein Werk, vielleicht sogar das faszinierendste, sich gleichzeitig aber noch nicht zu einem realen, symbolischen Geist bildete, um somit der sich selbst fühlenden Unergründlichkeit des Lebens – oft auch, obwohl nicht ganz zu Recht, als „blutige Wunde des Seins“ bezeichnet – eine Form zu verleihen. Und genau hier versteckt sich zugleich das Eigentümlichste des formalen Geistes: Einerseits treibt ihn die Unerträglichkeit seiner konstitutiven Leere in die Richtung des sekundären Schaffens seiner eigenen Welt bzw. der zur Selbstständigkeit neigenden und die primordiale Offenheit verdeckenden, symbolischen Formen, andererseits kann er sich aber, soll er sich noch so leidenschaftlich vergegenständlichen,

14

Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965, S. 291.

15

H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 293.

16

Ebd., S. 305.

17

Ebd., S. 303.

nie in seiner leeren Offenheit erfüllen; er kann sich höchsten sozusagen stilllegen, zum Schweigen bringen und verstummen. Wenn der formale Geist die Gewissheit seiner möglichen Bestimmung ein für allemal in einer festen geistigen Form erlangen könnte – wonach vor allem die Religionen streben – und damit seine konstitutive Leere erfüllen würde, dann hätte es keine Bewegung, Veränderung bzw. Dialektik des Geistes mehr geben können. Es gilt festzuhalten, dass die Leere immer in die Richtung der möglichen Fülle gravitiert, die allerdings meistens zu einer symbolischen wird. In diesem Fall tendiert dann die ursprüngliche Offenheit zur Geschlossenheit, die Freiheit zur Notwendigkeit, ohne die Letzteren allerdings je erreichen zu können, denn die Offenheit, um die es hier geht – um das noch einmal zu betonen –, ist eine ontologische und damit durch die ontische Symbolsphäre nicht zu beseitigen bzw. zu erfüllen.

Wenn wir uns die verschiedensten Formen der menschlichen Selbstgestaltung anschauen – zum Beispiel wenn ein Mensch den Lebenssinn als eine endgültige Bestimmung seiner eigenen Existenz zu finden glaubt –, bekommen wir oft den Eindruck einer gewissen geistigen Starrheit und Trägheit. Die Eigenartigkeit der geistigen Verstümmelung bezieht sich hier aber nicht auf den formalen Geist, sondern auf seine reale Existenzform. Die Offenheit des formalen Geistes ist jetzt zwar verdeckt und in gewissem Sinn untätig, jedoch in ihrer ontologischen Bedingtheit noch immer zumindest formal präsent. In der Reduktion auf ihre minimale Funktion bleibt sie weiterhin als perspektivische Mitte bestehen, aus der heraus wir reden, beobachten und reflektieren, ohne allerdings von Möglichkeiten ihrer Offenheit und Freiheit im weitesten Sinne Gebrauch machen zu können oder, genauer gesagt, zu wollen. Sobald wir uns aber nicht mehr des gesamten Spielraums des formalen Geistes bedienen können und wollen, nicht mehr aus seiner Offenheit fühlen und denken, verlieren wir unweigerlich nicht nur die Nähe zum Leben, sondern zugleich auch die kritische Distanz zu unseren eigenen symbolischen Welten, d. h., die Letzteren können sozusagen ihren eigenen Weg gehen. Wir fühlen und denken – ohne das zu wissen – jetzt nicht mehr aus uns selbst heraus, sondern die Formen sind es, die durch uns sich selbst fühlend und denkend zur Sprache der Selbstbehauptung bringen. Von angeblich bloßen Objekten werden sie zu den tatsächlichen Subjekten: Die Freiheit des Menschen ist damit dahin, die gesuchte Einheit des Geistes mit dem Leben und der Form eine nackte Illusion, und wir haben es mit Pathologie zu tun; nicht mit der Pathologie der Formen, sondern der des Menschen.

Wenn die Pathologie der menschlichen Existenz mit einer dauerhaften Dysfunktion der dialektischen Bewegung zwischen Geist, Leben und Form verbunden ist, dann kann die wahre, authentische, in sich selbst erfüllte Existenz nur aus einer lebendigen Einheit dieser Struktur erfolgen, d. h. so lange der formale Geist als das Geöffnetsein des Lebens in seiner Vermittlerfunktion in beide Richtungen, sowohl zur Natur als auch zur Kultur, offen bzw. schöpferisch bleibt. Man darf sich allerdings diese Dreiheit nicht so vorstellen, dass hier der Geist und da das Leben und die Formen sind, die es zu einer Einheit zu bringen gilt. Diese Dreiheit ist schon dem Geist, genauer dem formalen Geist inne; er selbst ist nämlich das Medium, in dem das Unmittelbare sich selbst fühlend und wissend zum Mittelbaren und seine Einheit bewahrenden Form wird – jedoch nur als Möglichkeit. Das heißt, der Geist in seiner Ganzheit als eine Tripelaspektivität, ist keine synchrone, sondern eine diachrone, in sich selbst meistens widersprüchliche Kategorie. In ihm ist der Ausgang der dialektischen Bewegung auf die Probe gestellt, ist offen und extrem Ungewiss. Genau diese, bedrohliche Seite seiner Dialektik, verbirgt aber auch

die Möglichkeit seines Gelingens. Das ist nun der Punkt, wo wir den Begriff des Ethischen einführen müssen.

3.

Das Ethische, wie ich es hier präzisieren möchte, ist nicht nur mit dem bloßen Gelingen der geistigen Tripelaspektivität gleichzusetzen, es ist ebenso auch seine regulative Bedingung der Möglichkeit bzw. der menschlichen moralischen Existenz im Allgemeinen. Wenn ich hier voraussetze, dass das Ethische eine regulative, die symbolisch strukturierte moralische Welt legitimierende und verifizierende Norm ist, dann setze ich damit gleichzeitig auch voraus, dass es selbst nichts Symbolisches sein kann, sondern in gewisser Weise mit dem Präsymbolischen in Verbindung bleibt. Weil aber das Präsymbolische innerhalb der Dialektik des Geistes die Bestimmung des formalen Geistes ist, bedeutet das zugleich, dass das Ethische aufs Wesentliche mit diesem in sich selbst leeren Geöffnetsein des Lebens verbunden sein muss, dass es nur aus dieser nicht mehr weiter reduzierbaren Quelle aller geistigen Vorgänge stammen kann. Wie ist nun aber das Ethische als eine regulative Norm, als die Voraussetzung des Gelingens der Dialektik des Geistes und zugleich auch dieses selbst zu erreichen? Wie kann also ein Mensch zum ethischen Wesen werden, um somit seine ursprüngliche Unmittelbarkeit (H. Kleist) nicht gegen die Mittelbarkeit des Symbols schöpferisch behaupten zu können, sondern eher durch sie?

Bevor ich auf diese Frage eine Antwort versuche, werde ich vorerst den Begriff des formalen Geistes weiter präzisieren. Mit dem formalen Geist meine ich nicht nur das Reflexivität ermöglichende Medium des Lebens, nicht nur die exzentrische Stelle, aus der heraus wir beobachten und denken, sondern zugleich auch die Quelle der ungezähmten, wilden bzw. negativen Freiheit des Menschen, die in ihrer offenen Unbestimmtheit zum symbolischen Prozess der Selbstbestimmung sozusagen verurteilt ist. Wenn wir nach dem anthropologischen Sinn der negativen Freiheit des formalen Geistes fragen, dann kann er im ersten Schritt nur in seinem Schließen bzw. in seiner Bildung ‚zu Etwas‘, zu den Formen des realen symbolischen Geistes liegen. Im Bezug zur ursprünglichen Leere des formalen Geistes stellen die symbolischen Formen als Sinn schaffende Instrumente eine Art virtuellen Zufluchtsorts für den Menschen dar, sie bedeuten den Versuch der Bestimmung und somit der Schließung der Offenheit seiner negativen Freiheit. In diesem Prozess, in dem der Mensch zu dem, was er ist, erst werden muss, wird die Flamme der negativen Freiheit durch die Konstruierung der Sinn schaffenden symbolischen Formen kontinuierlich immer schwächer, mit der Möglichkeit, in den Strukturen des realen Geistes – und das sind nun die Themen der Postmoderne – gänzlich zu erlöschen.

Aus der Sicht der mit dem Institutionalisierungsverdacht belasteten symbolischen Formen ist nun das Ethische durch eine gewisse Dekonstruktion des Symbolischen zu erreichen (vergleichbar mit dem *epoché*-Begriff des Skeptikers Arkesilaos) und weiter durch Reduktion zu diesem alles bestimmenden *Apriori* des Geistes, in dem das Leben den epochalsten Schritt aus-sich-selbst-außer-sich-selbst wagen konnte, d.h. zum formalen Geist. Über diese letzte Stelle, in der der Geist hinter seinen Rücken geraten ist und in das Ungeheure des in sich selbst geöffneten Lebens schaut, kann man – wie die verschiedensten religiösen Traditionen es bezeugen – nicht reden, denn da gibt es bekanntlich nichts, worüber man mit der symbolischen Sprache reden könnte. Das einzige Subjekt, das hier zu einer in sich selbst mit Sinn erfüllten

Sprache kommt, ist das Leben selbst; das Symbolische dagegen zieht sich in seiner selbst erkannten Relativität sprachlos zurück. Das Leben bedient sich jetzt des Geistes und nicht umgekehrt; es drückt sich zwar durch seine eigene formale Geistigkeit aus, jedoch nicht mit Worten, sondern als sich selbst erlebte Unergründlichkeit.

Wenn man sich nun auf diese in unserem Inneren lauernde Leere des prä-symbolisch-formalen Geistes besinnt, dann kann sie allerdings nicht mehr leer bleiben; hinter dem Rücken des Symbolischen angelangt, wo wir das Symbolische in seiner Relativität sozusagen abgewimmelt haben, wird das Leben in seiner präsymbolischen Unmittelbarkeit zum alleinigen Akteur, ergießt sich in die Leere hinein und macht sie im ersten Akt dieses Ineinanderseins zu einer Fülle der Gefühle (Wundern, Faszination, Ehrfurcht, aber auch beklemmende Angst und das Unheimliche – *tremendum et fascinatum*).¹⁸ Der formale Geist, indem er sich auf seine transzendente Lage besinnt, ist nun nicht mehr im Dienste des realen Geistes, unseres Selbst bzw. des symbolischen Ich, sondern in dem des Lebens; er selbst erfährt sich hier als ein unheimlich faszinierender Ort, an dem dem Leben die Selbsttranszendierung seiner eigenen Immanenz bewusst wird. Die Leere des formalen Geistes wird hier zur Unerträglichkeit der Fülle, die allerdings in ihrer sich selbst bewussten Unmittelbarkeit einerseits nicht mehr rein präsymbolisch bleiben kann und andererseits nicht gänzlich zum symbolisch Mittelbaren werden will; die spezifische Verknotung dieser Struktur, in der das Leben und der Geist eine erlebt-gedachte Einheit bilden, macht sie zu einer metasymbolischen.

Genau diese metasymbolische, nicht weiter reduzierbare Lebens-Geist-Indifferenz möchte ich nun mit dem Begriff des Ethischen bezeichnen. Das Metasymbolische in der Struktur des formalen Geistes wird zum Ethischen in dem Moment, in dem ein Mensch die Leere des formalen Geistes als die höchste Stufe des sich selbst wollenden und denkenden Lebens in sich selbst erlebt und sie somit zur Gewissheit erhebt. Durch die Reduktion des Symbolischen zu seinen *apriorischen* Bedingungen der Möglichkeit und folglich zur gewissen Auflösung des subjektiven Ich ist die wilde, negative Freiheit, die zur Konstitution des Subjektiv-Partikularen unabwendbar ist, zur positiven Freiheit geworden. Nur in dieser können nun die unterschiedlichsten Interessen sowohl des Lebens als auch der Kultur zur Suche der jeweils angemessensten Form der Lebens- und Weltbejahung aufgefordert werden. Ab jetzt ist die wilde, negative Freiheit des formalen Geistes nicht mehr – wie üblich – nur im Dienste der eigenen symbolischen Welten, sondern in dem der ganzen Kultur und der Natur in all ihren möglichen Erscheinungen; dies macht sie zugleich zu einer positiven. Doch um tätig sein zu können, und darum geht es eigentlich in allen Lebensformen, muss das Ethische immer schon irgendwie mit dem Lebenswillen selbst identisch sein. Genau in dieser sich selbst bewussten Universalität des zum Geist gewordenen Willens liegt seine ethische Kraft; der Wille – um mit Kant zu sprechen – wird hier zu einem guten Willen.

Die leere Spalte des in sich selbst geöffneten Lebens ist jetzt nicht mehr der Ausgang der wilden Selbstbehauptung des jeweils symbolisch vermittelten Individuellen bzw. Partikularen, sondern das offene Medium der absoluten Dichte der möglichen Lebensinhalte, das im Geiste des Menschen zu einer sich selbst regulierenden Form wurde und ihn schließlich aus seiner Partikularität in das Universale befreite. Insofern stimmt es, wenn man sagt, dass nur derjenige, der sich selbst verliert bzw. begrenzt, die unbegrenzte Freiheit gewinnen kann. Vielleicht hat das kaum einer besser zum Ausdruck gebracht als Bunan, ein Zen-Meister aus dem 17. Jahrhundert:

„Sei tot,
Während du lebst,
Völlig erstorben;
Und handle, wie du willst,
Und alles ist gut.“¹⁹

Wenn ich zum Schluss noch einen Namen aus der Geschichte der abendländischen Philosophie erwähnen darf, der das, worum es mir hier ging, durch unglaubliche Kraft seiner Intuition in aller Kürze in Worte fasste, dann meine ich damit Heraklit und sein berühmtes Fragment 119: $\eta\theta\acute{o}\varsigma \ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\rho\omicron\pi\omicron \ \delta\acute{\alpha}\iota\mu\omega\nu$. Bewusst oder unbewusst spricht Heraklit hier die Öffnung des Bewusstseins für das Kosmische an, einen Aufenthaltsort bzw. das *éthos*, in dem sich der universale Logos im Partikularen niederlässt. Diese Öffnung des Bewusstseins ist bei Heraklit wie auch bei Heidegger der Wohnort des Daimons, des Gottes bzw. des Seins; d.h. ein Zustand der radikalen Entsubjektivierung des Menschen, in dem er schließlich zum universalen Spiegel²⁰ wird.

Alle großen Ethiker, Propheten und geistig erleuchtete Individuen wie Buddha, Lao Zi, Zhuang Zi, Jesus, Gandhi, Mutter Theresa, Heraklit, Schweitzer und teilweise sogar Heidegger fühlten, sprachen und handelten zumindest zeitweise aus dieser metasymbolischen Struktur des formalen Geistes bzw. des Ethischen (*éthos*) heraus. Nur durch die Selbstbesinnung auf die offene Struktur des metasymbolischen, zum lebenden Spiegel gewordenen Geistes konnten sie die angebliche Quadratur des Kreises, die Einheit zwischen Denken und Handeln, zwischen Sein und Sollen erreichen und somit zu Leuchttürmen künftiger moralisch-symbolischer Wertsysteme werden. Bei solchen gewiss nicht gerade alltäglichen Personen ist mit aller Deutlichkeit zu sehen, wie die Dialektik des Geistes nun ihre letzte und wichtigste Wendung erfährt: Die leere, formale Geistigkeit wird hier durch die unsymbolisierbare Fülle der metasymbolischen Struktur des Ethischen endgültig zum Realen schlechthin, ja zur mächtigsten zukunfts-gestaltenden Kraft; der reale, symbolische Geist der moralischen Systeme dagegen zu einer bloß formalen, kontingenten und damit relativen Quasi-Wirklichkeit – er wird zu einer immer wieder sich veränderlichen Akzidenz des Ethischen. In der breitesten Anerkennung genau dieses Verhältnisses zwischen dem formalen und realen Geist glaube ich nun nichts weniger als die Grundvoraussetzung für die mögliche Rehumanisierung der Gesellschaft und folglich auch für die Humanisierung der seit langem pathologisch gewordenen symbolischen Formen zu sehen.

Ich trage mich mit der Hoffnung, dass aufgrund der hier dargestellten Dialektik des Geistes in ethischer Absicht²¹ der rational begründbare Ausgangspunkt für einen möglichen produktiven, sowohl intra- als auch interkulturellen Dialog geschaffen worden ist, der uns endlich dazu ermutigen könnte, Natur und Kultur, Religion, Philosophie und Wissenschaft, westliche und östliche Tradition in einem mit Optimismus erfüllten, gemeinsamen theoretischen und zugleich zur Tätigkeit hin orientierten Kontext zu denken.

18
Es lässt sich zeigen, dass die Geburt des Heiligen in seinem numinösen Charakter (Rudolf Otto) als ein *Apriori* jeglicher Religiosität mit dieser Peripetie des sich selbst erlebten Lebens zutiefst verbunden ist.

19
Daisetz Suzuki Teitaro – Erich Fromm (Hrsg.), *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 28.

20
Sehr geläufige zen-buddhistische Metapher.

21
Ausführlich habe ich dieses Problem in meinem Buch *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega* (Anthropoethik – Ethische Dekonstruktion des Symbolischen), Ljubljana 2005, behandelt.

Borut Ošljaj

Dijalektika duha i ono etičko

Sažetak

U ovom se članku razmatra pitanje da li se u teorijama duha u prvoj polovici 20. stoljeća mogu pronaći razlozi koji bi nas naveli na to da u takozvanoj postmoderni govorimo o kraju duha, čovjeka i etičkoga, odnosno da li se bilo gdje u ovim konceptima previdjelo nešto što bismo mi danas mogli iskoristiti, prvenstveno u etičkom smislu. U prvom i drugom dijelu članka posvećujemo se u prvom redu Cassirerovoj teoriji duha, kako bismo uz pomoć ovog reprezentativnog mislitelja i njegove kritike mogli bolje razumjeti gdje bi se trebali tražiti pravi razlozi za »smrt duha«. Sam postmoderni diskurs ne pruža nikakve razloge i ne može dati odgovor na krizu koja traje već više od stotinu godina, jer je i on sam simptom te krize. Na temelju trostruke aspektivnosti dijalektike duha (duh – život – forma), njegove neizvjesnosti i fragilnosti, u trećem dijelu ovog teksta se uvodi mogućnost etičkoga. Vjerujem da se kroz specifičnu obradu ovog problema može istražiti pitanje: kako je danas uopće još moguće govoriti o etičkome i u čemu bi se mogao sastojati njegov mogući smisao?

Ključne riječi

Ernst Cassirer, duh, život, simboličko, etičko

Borut Ošljaj

Dialectics of the Spirit and the Ethical

Abstract

This article considers the question whether in theories of the spirit, from the first half of the 20th century, we can find reasons that would lead us to discuss about the ending of the spirit, mankind and the ethical in the so-called postmodernism, or whether it has been left unnoticed, anywhere in these concepts, something we might make use of, above all, in ethical sense. In the first and the second part of this article we turn to Cassirer's theory of the spirit as to be able to, through this representative philosopher's works and his critics, better perceive where to search for the reasons of "the death of the spirit". Postmodernistic discourse itself does not give any reason and cannot give any answer to the crisis lasting for more than a hundred years, because it is in itself a symptom of that very crisis. On grounds of a three-fold aspectuality of dialectics of the spirit (spirit-life-form), its uncertainty and fragility, in the third part of this discourse we introduce the possibility of the ethical. My believe is that through specific treatment of the issue the question can be explored: how the ethical is still possible to talk about and what would its possible meaning be?

Key words

Ernst Cassirer, Spirit, Life, the Symbolical, the Ethical

Borut Ošljaj

La dialectique de l'esprit et l'éthique

Résumé

L'article se penche sur la question de savoir si les théories de l'esprit de la première moitié du XX^{ème} siècle comportent des motifs qui pourraient nous permettre d'évoquer la fin de l'esprit, de l'homme et de l'éthique en cette période qu'on appelle postmoderne, ou plutôt de savoir si quelque chose de susceptible de nous servir aujourd'hui, surtout dans le sens éthique, aurait été omis. La théorie de l'esprit de Cassirer, penseur représentatif dont la critique nous permet de mieux comprendre où chercher les vraies raisons de « la mort de l'esprit », est largement évoquée dans la première et la deuxième partie de l'article. Le discours postmoderne en soi n'offre aucune raison et ne peut donner aucune réponse à la crise qui dure depuis plus de cent ans car lui-même est symptomatique de cette crise. Dans la troisième partie du texte, les trois aspects de la dialectique de l'esprit (esprit – vie – forme), avec leurs incertitudes et leurs fragilités, introduisent la possibilité de l'éthique. Je considère qu'à travers une étude spécifique de ce problème, il est possible d'examiner la question suivante : comment est-il encore possible aujourd'hui de parler de ce qui est éthique et en quoi pourrait consister son sens ?

Mots-clés

Ernst Cassirer, esprit, vie, symbolique, éthique