

Paul Bishop

University of Glasgow, School of Modern Languages and Cultures, G12 8QQ, Glasgow UK
paul.bishop@glasgow.ac.uk

**Spiel als Urphänomen des Lebens
und als ästhetische Erlösung**
**Cassirers Auseinandersetzung mit
Klages und der Lebensphilosophie – Teil 2**

Zusammenfassung

In einem früheren Artikel wurde untersucht, wie Philosophen wie Ernst Cassirer, Ludwig Klages und Max Scheler mit dem Themenkomplex „Geist und Leben“ umgingen. In einem zweiten Teil geht es über die Frage der Geist-Leben-Beziehung hinaus um die Frage, wie sich Cassirer mit der Lebensphilosophie im Allgemeinen (und mit der Philosophie von Ludwig Klages insbesondere) beschäftigt und zwar nicht nur damals in seinem Scheler-Aufsatz, sondern auch im dritten, gleich 1929 veröffentlichten Band der Philosophie der symbolischen Formen sowie in den Nachlassmanuskripten zum geplanten vierten Band. Aus dieser Untersuchung geht hervor, dass man Cassirer durchaus als Klages-Kenner einstufen kann, und (a) auf dessen Klages-Kritik, (b) auf eine mögliche klagesianische Antwort darauf und schließlich (c) auf die wichtigen, in der Forschungsliteratur oft übersehenen Affinitäten zwischen Cassirer und Klages – vor allem hinsichtlich solcher Themen wie des Symbols, des Spieles und der Rolle des Ästhetischen – wird hier systematisch eingegangen.

Schlüsselwörter

Ernst Cassirer, Ludwig Klages, Max Scheler, Ästhetik, Bild, Spiel, Symbol, symbolische Form

Am Ende der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts beschäftigten sich viele Philosophen mit dem Themenkomplex *Geist und Leben*, darunter Max Scheler,¹ Ernst Cassirer² und Ludwig Klages,³ was bei einer früheren Gelegenheit als Anlass diente, über die Geist-Leben-Beziehung in den

1

Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928; zitiert hier nach Max Scheler, *Späte Schriften [Gesammelte Werke, Bd. 9]*, Francke, Bern 1976, S. 7–71. Diese Abhandlung geht auf einen Vortrag zurück, den Scheler im April 1927 in Darmstadt an einer Tagung der Schule der Weisheit hielt (Max Scheler, „Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos“, in: Hermann Graf von Keyserling (Hrsg.), *Mensch und Erde [Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung, Bd. 8]*, Reichl, Darmstadt 1927, S. 161–254).

2

Ernst Cassirer, „„Geist“ und „Leben“ in der Philosophie Schelers“, *Die neue Rundschau* 1 (1930), S. 244–264; nachgedruckt in: Ernst

Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), Reclam, Leipzig 1993, S. 32–60. Dieser Aufsatz geht auf eine kleine Vorlesung unter dem Titel „Geist und Leben in der Philosophie Schelers“ zurück, die Cassirer am Ende seines ersten Vortrags während der berühmten Hochschulkurse in Davos hielt.

3

„Geist und Leben“, in: Hermann Schwarz (Hrsg.), *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, Junker & Dünnhaupt, Berlin 1934, S. 183–233; vgl. Ludwig Klages, *Sämtliche Werke*, Hrsg. Ernst Frauchiger et al., 9 Bde., Bouvier, Bonn 1964–1999, Bd. 3, S. 553–601 (weiterhin zitiert mit der

Werken dieser Philosophen zu referieren.⁴ Aber mit der Lebensphilosophie im allgemeinen und mit der Philosophie von Ludwig Klages insbesondere hat sich Cassirer nicht nur damals in seinem Scheler-Aufsatz beschäftigt, sondern auch im dritten, gleich 1929 veröffentlichten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*⁵ sowie in den Nachlassmanuskripten zum geplanten vierten Band.⁶ Kurzum: Man kann Cassirer durchaus als Klages-Kenner einstufen, und auf seine Klages-Kritik, auf eine mögliche klagesianische Antwort darauf und auf die wichtigen, in der Forschungsliteratur oft übersehenen Affinitäten zwischen Klages und Cassirer gilt es hier einzugehen. In diesem Beitrag geht es um folgende Arbeiten:

- Klages, „Bewusstsein und Leben“ (1915), nachgedruckt in: *Mensch und Erde: Zehn Abhandlungen* (1956);
- Scheler, „Die Sonderstellung des Menschen“ (1927), in: Keyserling (Hrsg.), *Mensch und Erde* (1927);
- Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928);
- Cassirer, „„Geist‘ und ‚Leben‘“, in: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (1928);
- Cassirer, Notizen zu „„Geist‘ und ‚Leben‘“, in: „Symbolische Formen: Zu Band IV“ (z. 1928);
- Cassirer, „Geist und Leben in der Philosophie Schelers“ (Vortrag, 1929);
- Cassirer, „„Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart“ (1930);
- Klages, „Geist und Leben“ (geschrieben 1928-1932, veröffentlicht 1934 [1933])

In diesem Aufsatz wird versucht nachzuweisen, dass lebensphilosophische Positionen für die Entfaltung Cassirers Philosophie der symbolischen Formen von großer Bedeutung waren, wobei nicht nur Bergson, sondern auch Klages eine herausragende Rolle spielten. Diese Affinitäten sind bereits angelegt in Cassirers früheren Überlegungen zum Ausdrucksphänomen, und große Bedeutung gelangt in dieser Hinsicht auch Klages' Bildtheorie, die bei Cassirer letztlich zu ästhetischen Überlegungen führt, die man als „vitalistische Ästhetik“ bezeichnen kann. In weiteren Forschungsarbeiten müsste diese Beschreibung noch näher untersucht und belegt werden, aber in diesem Aufsatz sollte ein Anfangspunkt angeboten werden.

I

Abgesehen von Klages' Hauptthese der Feindschaft zwischen Leben und Geist – anders gesagt, des klagesianischen Widersachertums zwischen Geist und Seele –, mit der sich Cassirer in seinem Scheler-Aufsatz auseinandersetzt, stellt sich die Frage, was Cassirer an Klages wohl so sehr interessiert haben mag, dass er ihn nicht nur dort, sondern auch im dritten und (geplanten) vierten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* – und zwar ziemlich ausführlich – erörtert.

Schon in der „Einleitung und Problemstellung“ im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* findet in §4, „Die ideelle Bedeutung des Zeichens – Die Überwindung der Abbildtheorie“, eine mehr oder weniger indirekte Auseinandersetzung mit lebensphilosophischen Themen und Positionen statt, was zeigt, dass das, was Cassirer im Entwurf „Zur Metaphysik der symbolischen Formen“ ausführt, schon früh in seinem Werk angelegt war. Denn

hier erklärt Cassirer, dass „jede neue ‚symbolische Form‘, [...] nicht nur die Begriffswelt der Erkenntnis, sondern auch die anschauliche Welt der Kunst wie die des Mythos oder der Sprache nach dem Wort Goethes [...] eine ‚Synthese von Welt und Geist‘“ bedeutet – Geist freilich nicht im klagesianischen Sinn...! –, das heißt, „eine von dem Inneren an das Äußere ergehende Offenbarung, [...] die uns der ursprünglichen Einheit beider“ – Welt und Geist – „erst wahrhaft versichert“.⁷ Hier treten „Welt“ und „Geist“ – Geist verstanden als „die Philosophie“, die „sich erst in der Schärfe des Begriffs und in der Helle und Klarheit des ‚diskursiven‘ Denkens vollendet“ –⁸ als „letzte[r] fundamentale[r] Gegensatz“ auf, „mit dem die moderne Philosophie seit ihren ersten Anfängen immer wieder gerungen und den sie immer schärfer durchgebildet hat“.⁹ Aus der Perspektive der Philosophie der symbolischen Formen stellt sich dieser Gegensatz „als ein Wiederstreit und als eine ständige Spannung zwischen ‚Kultur‘ und ‚Leben‘“ dar.¹⁰ Da aber, wo es „das notwendige Schicksal der Kultur“ ist, „daß all das, was sie in ihrem ständig weiterschreitenden Prozeß der Gestaltung und ‚Bildung‘ erschafft, uns von der Ursprünglichkeit des Lebens fortschreitenden entfernt“, konzipiert

Abkürzung *SW*). Die Einladung des Verlags, an einem publizistischen Projekt mit dem geplanten Titel *Philosophische Systematik der Gegenwart* teilzunehmen, traf bei Klages schon am 26. Februar des verhängnisvollen Jahres 1928 ein (vgl. Hans Eggert Schröders Kommentar zum dritten Band der *Sämtlichen Werke*; *SW*, Bd. 3, S. 768–770).

4

Vgl. Paul Bishop, „Geist und Leben – Klages und Cassirer: Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit Klages und der Lebensphilosophie, Teil 1“, *Hestia* 23 (2008/2009), S. 149–173. Der vorliegende Beitrag versteht sich als Fortführung der in diesem ersten Teil begonnenen Argumentation und erscheint hier in *Synthesi philosophica* zum ersten Mal.

5

Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis* [*Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe*, Bd. 13], Meiner, Hamburg 2002, S. xi. [Weiterhin zitiert als *PsF*, Bd. 3].

6

Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, John Michael Krois (Hrsg.) [*Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1], Meiner, Hamburg 1995, S. 3–32.

7

E. Cassirer, *PsF*, Bd. 1, S. 46. Für das Goethe-Zitat, siehe *Maximen und Reflexionen*, §562 (Hrsg. Hecker), wo es heißt: „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung,

die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt“ (*Werke: Hamburger Ausgabe* [= HA], Hrsg. Erich Trunz, 14 Bde., Wegner, Hamburg 1948–1960, Bd. 12, S. 414).

8

E. Cassirer, *PsF*, Bd. 1, S. 49. Wenn Cassirer hinzufügt, dass für die Philosophie „das Paradies der Mystik, das Paradies der reinen Unmittelbarkeit“, deshalb „verschlossen“ bleibt, erteilt er keineswegs Klages eine Schlappe, da Klages selber – auch wenn er unternimmt, „das Feld der Wissenschaft [...] umzubrechen mit dem Pfluge der Mystik“ – dies nur deswegen tut, damit „keine Domäne theoretischer Grundlage und Methode“ draußen bleibe und zwar in der Absicht, dass „der künftige Bau nicht nur Tempel sein sollte dem Gläubigen, sondern auch ein System unangreifbarer Weltanschauung dem Philosophen“ (Ludwig Klages, *Rhythmen und Runen. Nachlaß herausgegeben von ihm selbst*, Barth, Leipzig 1944, S. 20; Hervorhebung von PB). Auf diese Weise entsteht, so Michael Pauen, „das ‚Leben‘ solle durch den ‚Geist‘ mit ‚beweisstarrenden Bastionen‘ gegen den ‚Geist‘ geschützt werden“ (Michael Pauen, *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1994), S. 170). Schließlich kann man die fast anderthalbtausend Seiten vom *Geist als Widersacher der Seele* nicht einfach als „Irrationalismus“ abtun.

9

E. Cassirer, *PsF*, Bd. 1, S. 46.

10

Ibid., S. 48.

Cassirer „das Ziel der Philosophie“ als darin bestehend, „nicht [...] hinter all diese Schöpfungen zurückzugehen, sondern [...] sie in ihrem gestaltenden Grundprinzip zu verstehen und bewußt zu machen“.¹¹ Laut Cassirer gilt es, „die *Richtung* der Betrachtung umzukehren“ und „statt den Weg zurückzutun, [...] ihn nach vorwärts zu vollenden“.¹² Denn „das Leben tritt aus der Sphäre des bloß naturgegebenen Daseins heraus“, indem es sich „wandelt und vollendet [...] zur Form des ‚Geistes‘“ – eine durchaus klagesianische Konstellation (freilich ganz anders bewertet).

In der *Phänomenologie der Erkenntnis*, dem dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, taucht Klages zuerst im Kapitel über „Das Ausdrucksphänomen als Grundmoment des Wahrnehmungsbewußtseins“ auf. Dort erklärt Cassirer, dass „die Wurzeln“ vom „Baum der Erkenntnis“ nicht in „den einfachen Ideen der *Sensation* und *Reflexion*“ liegen, d.h. nicht in „den ‚Elementen‘ der Sinnesempfindung“, sondern eher in „ursprünglichen und unmittelbaren Ausdruckscharakteren“.¹³ Diese *Ausdruckscharaktere* gehen der *konkreten Wahrnehmung* voraus; und die Wahrnehmung löst sich nie ganz von ihnen – auch dort „nicht völlig“, wo sie „immer entschiedener und bewußter den Weg der reinen Objektivierung beschreitet“:

„[Die *konkrete* Wahrnehmung] geht niemals in einem bloßen Komplex sinnlicher Qualitäten – wie hell oder dunkel, kalt oder warm – auf, sondern ist je auf einen bestimmten und spezifischen Ausdruckston gestimmt; sie ist niemals ausschließlich auf das ‚Was‘ des Gegenstands gerichtet, sondern erfäßt die Art seiner Gesamterscheinung, – den Charakter des Lockenden oder Drohenden, des Vertrauten oder Unheimlichen, des Besänftigenden oder Furchterregenden, der in dieser Erscheinung, rein als solcher und unabhängig von ihrer gegenständlichen Deutung, liegt.“¹⁴

Diesen Weg, auf dem die Psychologie „zu dieser Tiefenschicht der reinen Ausdruckserlebnisse wieder zurückzudringen“ beginnt, verfolgt Cassirer hier nicht weiter, obwohl (oder vielleicht gerade weil?) er auf diesem Gebiet Ludwig Klages „als Führer und Wegbereiter“ anerkennt, der – so Cassirer – „von der Erfassung und Deutung dieser Erlebnisse aus zu einer generellen Umwandlung der *Methodik* der Wahrnehmungspsychologie, zu einer Revision ihrer *Fragestellung*, fortgeschritten ist“.¹⁵

Statt aber den Weg der „unmittelbaren Beobachtung und Deskription“ zu gehen, führt der Gang von Cassirers Untersuchung – „wie allenthalben durch die Welt der Formen“ – durch „die Region des ‚objektiven Geistes‘“, um von dort aus, – durch „eine rückschließende und ‚rekonstruktive‘ Betrachtung“ –, „den Zugang zum Bereich der ‚Subjektivität‘ zu gewinnen“. Dieser Weg geht zuerst an den physiognomischen Charakteren – d.h. an Zusammenhängen, die „von allen modernen Psychologen“ ausgerechnet Ludwig Klages „am klarsten erkannt und [...] dem theoretischen Verständnis vielfach erst erschlossen“ hat –¹⁶ vorbei. Aber am Ende dieses Wegs (und gerade im folgenden Kapitel) wird Cassirer mit einem großen philosophischen Problem konfrontiert – dem Problem des Leib-Seele-Verhältnisses. Auf dieses Problem weiß die Philosophie der symbolischen Formen die Antwort, und die Antwort wird zunächst einmal in Anlehnung an Klages formuliert.

„Die Geschichte der Metaphysik“, schreibt Cassirer, „zeigt uns aufs klarste, wie jeder Versuch, das Leib-Seele-Verhältnis dadurch zu beschreiben, daß man es in ein Verhältnis des Bedingenden zum Bedingten, des ‚Grundes‘ zur ‚Folge‘, verwandelt, zuletzt in unentwirrbare Schwierigkeiten verwickelt“, so dass dieses Verhältnis „dem Denken immer wieder“ entschlüpft.¹⁷ Daher ist es „nicht der *Fortgang* in die Welt der Metaphysik [...] sondern der Rückgang in das ‚Urphänomen‘ des Ausdrucks“, was allein uns hier „der Lösung

entgegenführen“ kann – nur eine Metaphysik, die „das Ausdrucksphänomen in seiner eigentümlichen Struktur beläßt und es in dieser Struktur anerkennt“, kann uns hier helfen.¹⁸ *Incipit* Ludwig Klages, der „diesen Weg zuerst gegangen ist“, und für den „die reinen Ausdruckserlebnisse [...] den Archimedischen Punkt“ bedeuten, von welchem aus Klages – wie es bei Cassirer so schön heißt – „die Welt der Ontologie aus den Angeln zu heben sucht“, wobei die Trennung in Leib und Seele dahinfällt.¹⁹ In diesem Zusammenhang zitiert Cassirer folgende Stelle aus Klages’ Abhandlung *Vom Wesen des Bewußtseins*:

„Die Seele ist der Sinn der Leibeserscheinung, und der Leib ist die Erscheinung der Seele. Weder wirkt jene auf diesen noch dieser auf jene ein; denn keines von beiden angehört einer Welt der Dinge. Wenn die Abfolge Ursache-Wirkung bloß eine *Beziehung* meint, zwischen Teilen nämlich eines Zusammenhanges, den wir aufgelöst haben, so sind Sinn und Erscheinung des Sinnes ein Zusammenhang selbst, ja, das Urbild aller Zusammenhänge. Wem es schwerfällt, sich ein Verhältnis zu vergegenwärtigen, das vom Verhältnis der Ursache zur Wirkung unvergleichlich verschieden und ihm an Innigkeit unvergleichlich überlegen ist, der halte sich an das ähnliche Verhältnis des Zeichens zum Bezeichneten. [...] Ähnlich nun wie im Sprachlaut die Bedeutung, so steckt im Leibe die Seele; die Bedeutungseinheit ist der Sinn des Wortes, die Seele der Sinn des Leibes; das Wort ist das Kleid des Gedankens, der Leib die Erscheinung der Seele. Ebenso wenig, wie es zeichenlose Bedeutungseinheiten gibt, ebenso wenig gibt es erscheinungslose Seelen!“²⁰

Klages’ „prägnante Formulierung“ führt Cassirer zum Mittelpunkt seines „systematischen Problems“, da „das Verhältnis von Seele und Leib [...] das erste Vorbild und Musterbild für eine rein *symbolische* Relation dar[stellt], die sich weder in eine Dingbeziehung noch in eine Kausalbeziehung umdenken läßt“.²¹

11
Ibid., S. 49.

12
Ibid.

13
E. Cassirer, *PsF*, Bd. 3, S. 74. Für Scheler ist der Ausdruck „ein *Urphänomen* des Lebens“ (M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 15). Für Cassirer geht das „Verstehen vom Ausdruck“ dem „Wissen von Dingen“ voraus, und in diesem (Goethe’schen) Sinne ist das Ausdrucksverstehen ein „Urphänomen“ (vgl. Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Junius, Hamburg 1993, S. 51). Im *Geist als Widersacher der Seele* unterscheidet Klages zwischen dem „Anschauungsbild“ und dem „Bild oder Urbild“; siehe Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 6. Aufl., Bouvier, Bonn 1981, S. 182. [Weiterhin zitiert als *GWS*]. Bei Scheler und Cassirer kann von einer magischen Schauung keine Rede sein: dagegen ist bei Klages der Begriff der Schauung ganz zentral.

14
E. Cassirer, *PsF*, Bd. 3, S. 74.

15
Ibid.

16
Ibid., S. 90. Laut Cassirer geht „alle Wahrnehmung eines ‚Objektiven‘ ursprünglich von der

Erfassung und Unterscheidung gewisser ‚physiognomischer‘ Charaktere“ aus und bleibt mit diesen „gleichsam gesättigt“ – ein Moment, das „die sprachliche Bezeichnung einer bestimmten *Bewegung* etwa [...] fast durchweg [...] in sich“ birgt, so dass „die Form der Bewegung“, statt „als solche, als Form eines objektiven raumzeitlichen Geschehens“ beschrieben, vielmehr „sprachlich fixiert“ und damit als „der Zustand genannt“ wird, „von dem die betreffende Bewegung der Ausdruck ist“ (*PsF*, Bd. 3, S. 89–90). Hier verweist Cassirer auf Ludwig Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Engelmann, Leipzig 1923.

17
Cassirer, *PsF*, Bd. 3, S. 112.

18
Ibid.

19
E. Cassirer, *PsF*, Bd. 3, S. 112.

20
L. Klages, *Vom Wesen des Bewußtseins*, Kap. 6; *SW*, Bd. 3, S. 273–274.

21
E. Cassirer, *PsF*, Bd. 3, S. 113.

(Beide, Cassirer wie auch Klages, interessieren sich für die Möglichkeit eines nicht-kausalen Zusammenhangs: bei Klages ist *ein* Begriff dafür *Magie*, bei Cassirer – aber auch bei Klages – ist er *das Symbol*.)²² In der *symbolischen* Beziehung gibt es (um mit Goethe zu reden) „weder ein Innen und Außen noch ein Vorher oder Nachher, ein Wirkendes oder ein Bewirktes“, denn „hier waltet eine Verknüpfung, die [...] primär ein sinnerfülltes Ganze ist, das sich selbst interpretiert“.²³

„Der eigentliche Zugang zum Leib-Seelen-Problem [*sic*] wird erst gefunden, wenn einmal *generell* erkannt ist, daß Sinnverknüpfungen *dieser* Art es sind, auf denen auch alle Dingverknüpfungen und alle ursächlichen Verknüpfungen letztthin beruhen. Nicht sie sind es, die *innerhalb* der Dingverknüpfungen und Kausalverknüpfungen eine besondere *Klasse* bilden; vielmehr sind sie die konstitutive Voraussetzung, die *Conditio sine qua non*, auf der auch diese letzteren selbst beruhen.“²⁴

Aus diesem Tatbestand ziehen Cassirer und Klages jedoch völlig verschiedene Schlüsse.

Denn für Klages steht fest, dass „die Urtrias, von der sich alle echten Triaden herschreiben, [...] das nach *Leib und Seele polarisierte Leben*“ ist.²⁵ Und bei Klages macht das Leib-Seele-Problem eine Wirklichkeit kenntlich, in der, „wenn jede Seele notwendig erscheint“, man entdeckt, dass „*alles Erscheinende* [...] *beseelt*“ ist.²⁶ Von hier aus ist es nicht weit zu seiner Lehre der *Elementarseelen*, die so grundsätzlich dem Leben zugehören wie der Geist dem Leben gegensätzlich gestellt ist.

Ganz anders verhält es sich mit Cassirer, für den „die symbolische Funktion der ‚Darstellung‘ und die der ‚Bedeutung‘ erst den Zugang zu jener ‚objektiven‘ Wirklichkeit schafft, in der von Dingbeziehungen und ursächlichen Beziehungen mit Fug gesprochen werden“ kann, weil uns „die Anschauung einer gegliederten Wirklichkeit“ erst kraft „d[er] geistige[n] Trias der reinen Ausdrucksfunktion, der Darstellungs- und der Bedeutungsfunktion“ möglich wird.²⁷ (Bei Klages handelt es sich um eine *wesenhafte* Trias von Leib, Seele, Leben; bei Cassirer dagegen ist von einer *funktionalen* Trias die Rede.) Nach Cassirers Auffassung tritt „die Eigenart dieser Relation“ – d.h. „jener *symbolischen* Relation [...], in der, im reinen Ausdrucksphänomen, Seelisches auf Leibliches, Leibliches auf Seelisches bezogen erscheint“ – erst deutlich hervor, wenn man über sie hinausgeht – d.h. wenn man die Ausdrucksfunktion „nicht als ein isoliertes Moment“, sondern „als Glied innerhalb eines übergreifenden geistigen Ganzen“ betrachtet.²⁸ Was soviel heißt wie: Die klagesianische Ausdruckskunde bedürfe der umfangreichen Ergänzung durch die Philosophie der symbolischen Formen!

Aus einer cassirerianischen Sicht ist dieser Schluss unausweichbar, denn für Cassirer ist „Immanenz“ nur „in der *Gesamtheit* der möglichen Form- und Sinngebungen“ zu verstehen. Da er „die Welt des Geistes durch diese Gesamtheit“ definiert, so kann „der ‚Archimedische Punkt‘ der Gewissheit, den wir für sie suchen, niemals ausserhalb ihrer“ – d.h. außerhalb der Gesamtheit dieser Form- und Sinngebungen –, sondern „stets nur in ihr selbst gesucht werden“.²⁹ Was auch heißt, dass „das ‚Unmittelbare‘ selbst [...], sofern es besteht, nie unmittelbar ergriffen und unmittelbar erfahren werden kann“, denn „der Weg zu ihm ist selbst ein durchaus mittelbarer, sofern er der Weg der reinen *Reduktion* ist“.³⁰

Wiederum beschäftigt sich Cassirer mit Klages in seinen Notizen zur *Metaphysik der symbolischen Formen*. Dort ist, wie in seinem Scheler-Aufsatz, von „diese[r] romantische[n] These von der unüberbrückbaren Kluft

zwischen dem schöpferischen Urgrund und der Welt der ‚*cogitatio*‘, zwischen ‚Leben‘ und ‚Geist‘“ die Rede – einer These, die von niemandem „so scharf betont und so radikal durchgefochten“ wird als von Klages.³¹ Um dessen „gesamte theoretische Lehre vom ‚Bewusstsein‘ [und] seiner lebenszerstörenden Bedeutung“ zu verstehen, muss man, so Cassirer, diese Philosophie

22

Zum Magie-Begriff bei Klages, siehe Reinhard Falter, *Ludwig Klages. Lebensphilosophie als Zivilisationskritik*, Telesma-Verlag, München 2003, S. 29.

23

E. Cassirer, *PsF*, Bd. 3, S. 113; vgl. Johann Wolfgang von Goethe, „Epirrhema“: „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen: / Denn was innen, das ist außen“ (*Werke* [HA], Bd. 1, S. 358). Cassirers Definition des Symbols: Mit dem Symbolbegriff versucht Cassirer „das Ganze jener Phänomene zu umfassen, in denen überhaupt eine wie immer geartete ‚Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen sich darstellt – in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und Soseins, sich zugleich als Besondere und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt“ (*PsF*, Bd. 3, S. 105). Goethes Wort, das Cassirer oben von der *symbolischen* Beziehung gelten lässt, gilt auch für den *Ausdruck*, dessen ‚eigentümliches Vorrecht‘ darin besteht, „daß er die Differenz von ‚Bild‘ und ‚Sache‘, von ‚Zeichen‘ und ‚Bezeichnetem‘ nicht kennt“: „In ihm besteht keine Trennung zwischen dem, was eine Erscheinung als ‚bloß sinnliches‘ Dasein ist, und einem davon verschiedenen geistig-seelischen Gehalt, den sie mittelbar zu erkennen gibt. Er ist seinem eigentlichen Wesen nach Äußerung – und doch sind und bleiben wir mit dieser Äußerung Ort für Ort im Innern. Hier gibt es weder Kern noch Schale; kein ‚erstes‘ und ‚zweites‘, kein ‚eines‘ und ‚anderes‘“ (*PsF*, Bd. 3, S. 104–105; vgl. Goethe, „Allerdings“; *Werke* [HA], Bd. 1, S. 359). Worin besteht also der Unterschied zwischen *Symbol* und *Ausdruck*? Nur (aber entscheidenderweise) darin, dass im Symbol „beide Momente“ nicht „scharf auseinandergetreten“ sind, dass sie „in ihrer Andersheit und Gegensätzlichkeit“ nicht „gewußt werden“. Zwar besteht „die Doppelheit beider Momente“, aber „diese Differenz“ ist „doch damit noch nicht als solche *gesetzt*“. Erst dann, wenn „das Bewusstsein aus der Unmittelbarkeit des Lebens in die Form des Geistes und in die des spontanen geistigen Schaffens übergeht“, kommen „alle jene Spannungen [...] zur Entfaltung“, und „was zuvor, ungeachtet aller inneren Gegensätzlichkeit, eine konkrete Einheit war, das beginnt jetzt auseinanderzutreten und sich in analytischer Sonderung ‚auszuliegen‘“. Im Gegensatz dazu kennt *das reine Ausdrucksphänomen* noch „keine derartige

Form der Entzweiung“, denn in ihm ist „eine Weise, ein Modus des ‚Verstehens‘ gegeben, der nicht an die Bedingung der begrifflichen Interpretation geknüpft ist: Die einfache *Darlegung* des Phänomens ist zugleich seine *Auslegung*, und zwar die einzige, deren es fähig und bedürftig ist“ (*PsF*, Bd. 3, S. 105). Das heißt, das Symbol weist eine Komplexität auf, derer der Ausdruck entbehrt, die aber eine Universalität erzielt, die der an einem besonderen Fall gebundenen Ausdruck nicht kennt.

24

E. Cassirer, *PsF*, Bd. 3, S. 113.

25

L. Klages, „Geist und Leben“; *SW*, Bd. 3, S. 565.

26

L. Klages, *Vom Wesen des Bewußtseins*, *SW*, Bd. 3, S. 274.

27

E. Cassirer, *PsF*, Bd. 3, S. 113–114.

28

Ibid., S. 116–117.

29

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 47.

30

Ibid., S. 48. Kann also „die Welt des ‚Unmittelbaren‘ uns sichtbar werden“? Und wenn ja, wie? „Wenn überhaupt“, antwortet Cassirer, dann „nicht durch eine unmittelbare Schau“, nicht direkt – „durch keine metaphysische Intuition und durch keine empirische Beobachtung“ –, aber eine solche Welt wäre „indirekt bestimmbar in jenem Gange der systematischen ‚Rekonstruktion‘, der überhaupt die Methode darstellt, kraft deren sich uns die Eigenart des ‚Subjektiven‘ erschliesst“ (S. 51; vgl. Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Buch 1: *Objekt und Methode der Psychologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1912, Kap. 8, „Die Methode der Rekonstruktion“).

31

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 23.

„von Seiten ihrer eigenen immanenten Voraussetzungen nehmen“ und versuchen, „auf das Urphänomen zurückzugehen, von dem sie ausgeht und in welchem sie, systematisch wie psychologisch, wurzelt“. ³² Laut Cassirer ist dieses Urphänomen eben „das reine Ausdrucks-Erlebnis“, ³³ und er fügt hinzu:

„Es giebt in der gesamten Geschichte der Metaphysik vielleicht keine Lehre, die so stark nach dieser *einen* Seite hin orientiert ist, die einen so durchaus ‚physiognomischen‘ Charakter hat, als es hier der Fall ist.“ ³⁴

Darüber hinaus bemerkt Cassirer, dass das, was bei Klages als *ontos on* – als „wahrhafte und ursprüngliche Realität“ – erkannt wird, mit dessen Lehre von der *Wirklichkeit der Bilder* als „d[em] Übergewicht der schauenden Innerlichkeit über das bloss wahrnehmungsfähige Eindrucksvermögen, de[m] Primat der ‚dämonisch-lebendigen Wirklichkeit der Bilder‘ vor der stets nur mechanisch bewegten Gegenstandswelt“ zusammenhängt, ³⁵ die – so Cassirer – „wie kaum eine zweite“ dem „eigentlichen Sinn des Mythischen“ gerecht wird. ³⁶ Seltsamerweise hatte Cassirer jedoch in seinem zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, der dem Mythos gewidmet ist, Klages an keiner Stelle erwähnt; erst später in diesem (geplanten) vierten Band unternahm Cassirer den Versuch, ausgehend von seiner symbolischen Philosophie die klagesianische Lebensphilosophie zu verstehen.

Denn Klages' Lehre bildet – so heißt es bei Cassirer – „den folgerechten und historischen Abschluß einer Entwicklung, die in ihrer Wurzel auf Schopenhauer und Nietzsche zurückgeht“, denn bei denen nämlich entstand „jene Auffassung des Geistigen, jene Ansicht vom ‚Intellekt‘, die ihn schlecht-hin zum Sklaven des Willens macht“. ³⁷ Jedoch bei näherer Betrachtung, behauptet Cassirer, erweist sich der lebensphilosophische Begriff des Geistes als „ein blosses Idol, ein Trug- und Schreckbild, das sich die Lebens- und Willens-Metaphysik selbst erschaffen hat“, und das wiederum „nur der dunkle Schatten [ist], den eben diese Metaphysik wirft – ein Schatten, der verschwindet, wenn man den Geist, statt in ihm eine fremde und transzendente, eine dämonische Schicksalsmacht zu sehen, die in die Welt des Lebens einbricht, vielmehr in seinen reinen *Phaenomenen*[,] in seinen ‚Taten und Leiden‘ nimmt“. ³⁸

Vom Standpunkt der Philosophie der symbolischen Formen aus gesehen, die „von Anfang an“ ihren eigenen Weg – „den Weg, der durch die *konkreten* Gebilde des Geistes hindurchführt“ – festzuhalten gesucht hat, ³⁹ soll sich Klages als „der echte Romantiker“ darin zeigen, „daß er das Tun in seinem Werte tief herabsetzt, daß er von ihm zum reinen Leiden und Empfinden zurückverlangt“. ⁴⁰ Gleichzeitig erweist sich Klages als jemand, der uns in eine tiefe, ja mystische Lehre einweihen will, und Cassirer fasst die klagesianische Lehre auf folgende Weise zusammen:

„Die Metaphysik muss sich von der Aktivität des blossen Denkens lösen, sie muss wieder lernen, leidend, empfangend, ‚pathisch‘ zu werden, wenn sie die Welt, statt sie in Begriffen zu konstruieren, im reinen Gefühl ergreifen und nachleben will. Und doch waltet in diesem Trieb zur Vernichtung des Denkens und zur Auslöschung des Selbst noch immer die geheime Voraussetzung, deren keine Mystik ganz zu entraten vermag: – die Voraussetzung daß, mit Meister Eckhart zu reden, ein „Funke“ des Selbst zurückbleibt, der eben dieser Auflösung gewahr wird.“ ⁴¹

Nach Cassirers Auffassung gibt es dennoch „kein Schauen, das *blosses* Leiden wäre, das nicht eine Funktion des Gestaltens in sich schliesse“, und daher schliesst der Mythos, „als *Ausdruck* der Welt, notwendig ihre *Verwandlung*,

ihre Umformung in ein Bild in sich“.⁴² Hier sind wir beim Stichwort der klagesianischen Philosophie gelandet – *dem Bild*.

Laut Klages’ „realistischer Lehre“ (wie sie Cassirer nennt) von der *Wirklichkeit der Bilder* ist das Bild „in dem einfachen Sinne ein Stück Wirklichkeit“, aber – so Cassirer – dem ist nicht so. Die gesamte Bildlehre von Klages wird hier einer strengen Kritik ausgesetzt. Denn das Bild kann nicht „einfach da“ sein und „mit diesem reinen Dasein in das ‚Subjekt‘“ übergehen, so wie (etwa nach der Wahrnehmungstheorie Epikurs) „die Bilder, die *eidola*, der Dinge, in das Ich eindringen“.⁴³ Denn „seinem Bestand, seinem konstitutiven Sinngehalt nach“ weist das Bild immer auf „den lebendigen Anteil, [...] die Mitwirkung der Energien des Ich“ zurück, und in diesem Fall auf das, was Cassirer die „Einbildungskraft“ nennt – auf keine bloss reproduktive, sondern eine *produktive Funktion*, eben die „produktive Einbildungskraft“.⁴⁴

32

Ibid., S. 24.

33

Vgl. M. Scheler: „Der ‚Ausdruck‘ ist eben ein *Urphänomen* des Lebens“ (*Die Stellung des Menschen*, S. 15).

34

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 24.

35

Ibid.; vgl. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Kap. 5; *SW*, Bd. 3, S. 427.

36

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 24.

37

Ibid., S. 26–27.

38

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 27; vgl. Johann Wolfgang von Goethe, *Zur Farbenlehre*, „Vorwort“: „Die Farben sind Taten des Lichts, Taten und Leiden“ (*Werke* [HA], Bd. 13, S. 315).

39

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 27.

40

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 28. Ja, bei Klages finde (so bemerkt Cassirer fast sarkastisch) Friedrich Schlegels These von der „heiligen Passivität“ (wie es in der „Idylle über den Müßiggang“ im Roman *Lucinde* heißt) oder von der Göttlichkeit des Nichts-Tuns ihre Wiederauf-erstehung! Vgl. „Idylle über den Müßiggang“: „Nur mit Gelassenheit und Sanftmut, in der heiligen Stille der echten Passivität kann man sich an sein ganzes Ich erinnern, und die Welt und das Leben anschauen. [...] Und doch ist das Sprechen und Bilden nur Neben-sache in allen Künsten und Wissenschaften,

das Wesentliche ist das Denken und Dichten, und das ist nur durch Passivität möglich. [...] Um alles in Eins zu fassen: je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste, und die schönste. Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als ein *reines Vegetieren*“ (Friedrich Schlegel, *Dichtungen* [Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 5], Hans Eichner (Hrsg.), Schöningh, Thomas-Verlag, München et cetera 1962, S. 27).

41

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 29; vgl.: „Und es gibt eine Kraft in der Seele, die spaltet das Größte ab und wird mit Gott vereint: das ist das Fünklein der Seele.“ (Predigt „Homo quidam fecit cenam magnam (Luc. 14, 16)“, in: Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Josef Quint (Hrsg.), Hanser, München 1955, S. 243).

42

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 29.

43

Ibid., S. 29. Zu Epikurs Lehre der *eidola*, vgl. seinen Brief an Herodot, 46a–48 (Epikur, *Briefe – Sprüche – Werkfragmente*, Hrsg. und übersetzt von Hans-Wolfgang Krautz, Reclam, Stuttgart 1980, S. 11–13).

44

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 29. Zur kantianischen Grund-lage der „produktiven Einbildungskraft“, vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 120, wo nach Kant die Tätigkeit der Einbildungskraft darin liegt, „das Mannigfaltige der Anschauung in ein *Bild* [zu] bringen“, und wo die Einbildungskraft als „ein notwendiges Ingredi-enz der Wahrnehmung“ definiert wird (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Raymund Schmidt (Hrsg.), Meiner, Hamburg 1990), S.



Diese produktive Einbildungskraft ist, wie Rüdiger Safranski treffend bemerkt, „die lebendige Energie“, die den „den Erfahrungsstoff zermahlen[den] und neu zusammensetzen[den]“ Apparat unseres Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens betreibt, und die Kant als alles andere als „den Maschinisten des Verstandes“ entlarvt.⁴⁵ Und gerade diese Kraft, so will Cassirer uns sagen, *ist* der Geist, *ist* jener Geist, der – „immer wechselnd, fest sich haltend, Nah und fern und fern und nah“ (Goethe) –⁴⁶ „im Ganzen seines Schaffens“ dem Leben *gegenübersteht*, „ohne sich doch *gegen* es zu kehren“.⁴⁷

Cassirer fasst zusammen: „Innerhalb dieser phänomenologischen Analyse der einzelnen [symbolischen] Formen“ ergibt sich immer wieder „wie unlöslich, insbesondere in den ‚primitiveren‘ Gestaltungen[,] die rein ‚geistigen‘ Gehalte mit ‚vitalen‘ verwoben sind und wie sehr sie in ihrem Aufbau von vitalen Tendenzen beherrscht werden“.⁴⁸ Daher kommt er zum Schluss, dass der Philosophie der symbolischen Formen, „so sehr auch sie“ – wie auch Klages und die Lebensphilosophie insgesamt es tun – „den spezifischen Unterschied der Welt des ‚Geistes‘ von der des ‚Lebens‘ anerkennen und so scharf sie ihn ihrerseits betonen muss“, die intuitionistische Lösung des Problems etwa eines Henri Bergson – *il faut brusquer les choses, et, par un acte de volonté, pousser l’intelligence hors de chez elle* – versagt ist und versagt bleiben muss.⁴⁹ Nein, für Cassirer steht fest: Seine Philosophie der symbolischen Formen „kann sich nicht einfach dem Irrationalismus überantworten – sie kann nicht versuchen, durch ein Dekret des Willens, den Intellekt über sich selbst hinauszutreiben; sie kann nicht die Mittelbarkeit der *Analyse* durch die Unmittelbarkeit der *Intuition* vertauschen“.⁵⁰

Um nach diesem Schluss zu urteilen, ist die Kluft zwischen Cassirer und Klages fast genau so groß, wie in der Lebensphilosophie selber die Kluft zwischen Geist und Leben. Dass dem aber nicht so ist, und dass es bedeutsame Affinitäten zwischen Cassirer und Klages gibt, die es nun zu entdecken gilt, wird uns jetzt beschäftigen. Immer wieder polemisiert Cassirer gegen die Lehre der unmittelbaren Schau, wie sie in der Lebensphilosophie im allgemeinen und insbesondere bei Bergson und Klages gelehrt wird; andererseits weist Klages’ Lehre der Bilder-Schau aber auch ein dialektisches Verhältnis von Unmittelbarkeit und Entfernung – von Nähe und Ferne – auf, das wir noch näher untersuchen müssen.

II

Sowohl für Cassirer als auch für Klages fängt die Philosophie des Abendlandes mit den Vorsokratikern an.⁵¹ Anders als Cassirer aber nimmt Klages seinen Anfangspunkt bei Heraklit, der bekanntlich schon der Antike als „der Dunkle“ galt. Schon 1902 sah Klages in Heraklit einen „Ekstastiker“, einen „dithyrambische[n] Denker“, einen ihm darin Verwandten, dass er das Leben als endloses Ebben und Fluten betrachtete: „Alles ist Eins“ (*panta ein-ai*), „Alles fließt“ (*panta rhei*).⁵² In „Geist und Leben“ wird es als Heraklits Verdienst gesehen, „die Unwirklichkeit des *Seins* [...] und mit ihr zugleich die *Wirklichkeit* des *Geschehens*“ entdeckt zu haben.⁵³ Im *Geist als Widersacher der Seele* zitiert Klages das folgende Fragment Heraklits: *Tod ist, was wir im Wachen sehen*.⁵⁴ Für ihn liegt die Bedeutung dieses Fragments in einem weiteren Zitat, diesmal aus einem Vortrag von Karl Fortlage (1806–1881), dem Vertreter eines „transzendenten Pantheismus“: *Nur insofern wir schlafen,*

*leben wir; sobald wir erwachen, fangen wir an zu sterben.*⁵⁵ Aber was soll das heißen?

In unserem Schlaf – genauer gesagt, in unseren Träumen – haben wir Zugang zu den *Bildern*, die (so Klages) unseren körperlichen Empfindungen ontologisch vorausgehen.⁵⁶ Anders als im alltäglichen Sinne sind diese Bilder nicht rein *visuell*; es handelt sich um *Anschauungsbilder* oder *Urbilder*, die nicht optisch wahrgenommen, sondern *erlebt* werden. Daher unterscheidet Klages zwischen zwei Möglichkeiten von Erfahrung: erstens, *dem empfindenden Erleben der Körperlichkeit der Bilder*; zweitens (und wichtiger) *dem schauenden Erleben der Wirklichkeit der Bilder*.⁵⁷ In dieser Hinsicht erweist sich

176a–177a). Auf diese Weise unterscheidet Kant zwischen einer *reproduktiven* (wiedererzeugenden, nachbildenden) Einbildungskraft und einer *produktiven* (erzeugenden) Einbildungskraft, d.h. dem Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu bestimmen. Zum Unterschied hinsichtlich dieser Stelle zwischen der ersten und der zweiten Ausgaben der ersten *Kritik*, siehe Arsnij Gulyga, *Immanuel Kant* [1977], übersetzt von Sigrun Bielfeldt, Suhrkam, Frankfurt am Main 1981, S. 127 und 157.

45

Rüdiger Safranski, *Friedrich Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, Hanser, München – Wien 2004, S. 354. „Die Thronerhebung der Einbildungskraft“, bemerkt Safranski, „ist also nicht das Werk des Sturm und Drang und später der Romantik allein. Kant selbst hatte sie besorgt, und bedenkt man sein öffentliches Ansehen, so war er wohl der wirkungsvollste Königsmacher“ (S. 354).

46

Vgl. Johan Wolfgang von Goethe, „Parabase“ (*Werke* [HA], Bd. 1, S. 358).

47

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 30.

48

Ibid., S. 39.

49

Ibid., S. 47; siehe Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris 1929, S. 211; vgl. E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 50–51: „Und doch giebt es noch einen andern Weg, um die Mannigfaltigkeit der organischen Lebensformen und der ihnen zugehörigen Phaenomene in den *Blickpunkt* des Geistes zu rücken, ohne daß wir uns zu jener ‚Brüskierung‘, auf der Bergson besteht, entschliessen – ohne daß wir von der ‚Intelligenz‘ verlangen müssten, daß sie ihre eigenen Grenzen überspringt und wie durch eine Art von Ekstase in ein schlechthin neues Sein eingeht“. Dieser Weg besteht, so Cassirer, darin, dass wir innerhalb der

Begriffsform der Intelligenz, „innerhalb ihres ‚discursus‘ selber“ die „*Richtung* der Bestimmung umkehren“ (S. 51).

50

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 47.

51

Siehe Ernst Cassirer, „Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon“, in: Max Dessoir (Hrsg.), *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. 1, *Die Geschichte der Philosophie*, Ullstein, Berlin 1925, S. 7–139; jetzt in: Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926)* [*Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe*, Bd. 16], Julia Clemens (Hrsg.), Meiner, Hamburg 2003, S. 313–467; auch Klages, „Geist und Leben“, *SW*, Bd. 3, S. 576.

52

L. Klages, *Rhythmen und Runen*, S. 314; vgl. Diels-Kranz, 22 B 50; Diels-Kranz 65 A 3 (vgl. Platon, *Cratylus*, 401d and 402a; Simplicios, *Kommentar zur Physik*, 1313.8–11; und Aristoteles, *Metaphysik*, 1010a).

53

L. Klages, „Geist und Leben“, *SW*, Bd. 3, S. 576.

54

L. Klages, *GWS*, S. 814; vgl. Diels-Kranz, 22 B 21. Über die problematische Bedeutung dieses Fragments, siehe den Kommentar in: *Les Présocratiques*, Jean-Paul Dumont (Hrsg.), Gallimard, Paris 1988, S. 1235.

55

L. Klages, *GWS*, S. 814. Siehe Karl Fortlage, *Acht psychologische Vorträge*, Mauke, Jena 1869, Kap. 1, „Über die Natur der Seele“ (S. 1–40): „Nur insofern wir schlafen also, leben wir; sofern wir wachen, beginnen wir zu sterben“ (S. 35).

56

Vgl. L. Klages, „Bewußtsein und Leben“, in: *SW*, Bd. 3, S. 649–650; und „Vom Verhältnis der Erziehung zum Wesen des Menschen“ [1936], in: *SW*, Bd. 3, S. 724.

Klages tatsächlich als ein treuer Schüler Heraklits – der Zustand des Schlafes ist bedeutender als der Zustand des wachen Lebens. Denn letzter ist der Ort, wo der (tödliche) Geist, und eben nicht die (lebendige) Seele, herrscht. Daher besteht zwischen dem Geist und der Seele jene Feindschaft, auf die im Titel des Klages'schen Hauptwerks, *Der Geist als Widersacher der Seele*, anspielt. Dieses Dualismus gilt als absolut: Auf der einen Seite die Polarität von Leib und Seele, auf der anderen, der Geist –⁵⁸ eine Feindschaft nicht nur auf der ontologischen, sondern auch auf der historischen und existentiellen Ebene.⁵⁹ „Als Seelen unentrinnbar hineinverflochten in eine schlechthin flüchtige Wirklichkeit, fußen wir aber als Geister buchstäblich außerhalb ihrer, unvermögend, auch nur den kürzesten Augenblick lang mit ihr zu verschmelzen“ – das ist das melancholische Bild des menschlichen Daseins, das Klages malt.⁶⁰ Unter dem Einfluss des Geistes wird die Erfahrung der Seele von der Welt als einem unaufhörlichen Fluss lebender Gestalten oder *Bilder* unterbrochen und durch die Wahrnehmung von *Gegenständen* ersetzt.⁶¹ Stets betont Klages: Hier handelt es sich um die Tätigkeit nicht nur des Geistes, sondern auch des ihm zugehörigen Phänomens – des *Willens*.⁶² Aus der Kombination von lebensfeindlichem Geist und technisch-orientiertem Willen entsteht unsere gefährliche, tödliche, mörderische – laut Theodor Lessing: unsere „verfluchte“ – Kultur.⁶³

Über den Unterschied zwischen *empfindendem Erleben* und *schauendem Erleben* – kürzer: zwischen *Empfinden* und *Schauen* –, wobei ersteres die sinnliche, körperliche Welt und letzteres *die Wirklichkeit der Bilder*, die *Anschauungsbilder* oder die *Urbilder* zum Objekt hat, beschreibt Klages die *Bilder* auch als *Elementarseelen*, derer Wahrnehmung eine dritte Dimension des Erlebens bildet, nämlich die *Schauung*.⁶⁴ Laut Klages bilde diese Schauung „das innerliche Gegenstück der in unablässiger Wandlung begriffenen *Wirklichkeit der Bilder* und somit einen selber zeitlichen und völlig tatlosen Vorgang“, der „nicht bloß keine Dinge zu finden vermag, sondern überhaupt nicht die Fähigkeit des Findens besitzt“.⁶⁵ Innerhalb der klagesianischen Erkenntnislehre entspricht die *Wahrnehmung* der Kategorie des Objektes und die *Anschauung* der Kategorie des *Bildes*, aber in der *Schauung* findet ein *visionäres Erlebnis* statt, in dem – wie in einer Offenbarung – die seelische Dimension sich voll entfaltet.⁶⁶

Klages definiert die *Erscheinungswissenschaft* als die *Wesenswissenschaft*, aber er fügt hinzu: die *Wesenswissenschaft läuft in das Wissen von Elementarseelen aus*.⁶⁷ Denn „die *Seelen*“, so führt er weiter aus, kann man „der Bilder vergleichen von Helle und Dunkelheit, Wärme und Kälte, Sturm und Stille, von Fels und Baum, Fluß und Meer, Wald und Wüste, von Sonnenlicht und Mondenschein, Sternennacht und Tageshimmel, Schlucht und Gipfel“; darüber hinaus (und problematischer, wiewohl in Anlehnung an Heraklit)⁶⁸ schreibt er:

„Und gesetzt, uns wäre von den Elementarseelen ein wenig kundgeworden, so könnten wir ihnen nachgehen bis in die Eigenwesen hinein und am Ende bis in den Menschen, dergestalt die *Essenzen* ermittelnd, von denen in der Menschheit die Verschiedenheiten der Charaktere von Einzelpersonen, der Charaktere von Völkern, Rassen, Zeiten abhingen.“⁶⁹

Später redet er von den „Bildern“ als *Dämonen*, die er dem antiken Begriff des *genius loci* gleichstellt:⁷⁰

„Vom Wissen um die Wirklichkeit der Bilder die Vorform und Wurzel ist Polydämonismus [...]. Der echte Dämon ist Dämon eines Ortes, einer Gegend, eines Elementes, wechselnd mit den Erscheinungen ihrer, nimmt die Opfer seiner Bekenner in zeitlichen Rhythmen entgegen, deren

tägliches, monatliches oder jährliches Metrum in den Formen seines Offenbarwerdens gründet, und waltet in solchen Ereignissen oder Verrichtungen, die als wirkungsgewaltig hinzunehmen der Geist getrieben war durch deren pathisch erschaute Bilder.“⁶⁷

Wo früher im *Geist als Widersacher der Seele* von den „Göttern“ die Rede war, von „der Welt erstarrter ‚Ideen‘“ als „gewissermaßen de[m] Schattenriß einer Wirklichkeit ehemals lebendiger Götter“ –

„Es gibt Götter des Wassers und Götter sogar des bestimmten Gewässers, Götter des Pflanzenreichs wie eines bestimmten Baumes, Götter des Herdes wie eines bestimmten Hauses, aber auch Götter der Nacht, des Tages, der Morgenröte, des Lichtes, der Finsternis, des Unwetters, Sturmes, Donnerschlages, ferner der Liebe, Freude, Rache, Sühne, des Zornes, ferner des Todes, der Krankheit, der Fruchtbarkeit, endlich des Betens, Opfern, Tauschens, Heilens, Kriegführens, Schwörens, Übelabwendens und so ins Unendliche fort [...]“⁶²

57

L. Klages, *GWS*, S. 811. Von der *Wirklichkeit der Bilder* ist laut *Vom kosmogonischen Eros* festzuhalten: 1. sie ist „ewiges Kommen und Gehen, Wachsen und Welken, Aufleuchten und Wiederverlöschen“; 2. „Empfänger des seienden Dinges ist der es denkende Geist“; „Empfänger des Bildes ist eine eigenlebendige Seele“, „die Welt der Bilder glüht nur im schauenden Eros der sie Erlebenden auf“; 3. „Urbilder sind erscheinende Vergangenheits-seelen“ (*Vom kosmogonischen Eros*, Kap. 6; *SW*, Bd. 3, S. 469–470).

58

Siehe vor allem L. Klages, *GWS*, S. 7; vgl. S. 755; vgl. auch *GWS*, S. 253, 339, 445 und 912.

59

Vgl. „Die Geschichte der Menschheit nun zeigt uns im Menschen und *nur* im Menschen den Kampf ‚bis aufs Messer‘ zwischen dem allverbreiteten Leben und einer *außerraumzeitlichen* Macht, welche die Pole entzweien und dadurch vernichten, den Leib entseelen, die Seele entleiben will: man nennt sie Geist (Logos, Pneuma, Nus)“ (L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Kap. 4; *SW*, Bd. 3, S. 390).

60

L. Klages, *GWS*, S. 71.

61

Vgl. „als [die Welt] durch [den Geist] aus der unbegreifbaren Elementarwelt des Erlebens umgegossen wurde in eine Welt grundsätzlich begrifflicher Gegenstände“ (L. Klages, *Die Grundlagen der Charakterkunde*, Kap. 8; *SW*, Bd. 4, S. 367).

62

L. Klages, *GWS*, S. 1420.

63

Theodor Lessing, *Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und*

Geist [1921], Elisabeth Lenk (Hrsg.), Matthes & Seitz, München 1995.

64

Zur weiteren Diskussion siehe Robert Josef Kozljanič, *Kunst und Mythos. Lebensphilosophische Untersuchungen zu Ernesto Grassis Begriff der Urwirklichkeit*, Igel Verlag, Oldenbourg 2001, S. 63–73.

65

L. Klages, *GWS*, S. 159.

66

Ibid., S. 182 und 285.

67

Ibid., S. 1138; vgl. *GWS*, S. 1119.

68

„Des Menschen Verhalten [oder: Charakter] ist sein Schicksal“ – oder sein *daimon* (*ethos anthropo daimon*) (DK 22 B 119); vgl. Heideggers Auslegung dieser Stelle: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des Ungeheuren)“ (*Platons Lehre von der Wahrheit: Mit einem Brief über den „Humanismus“* [1947], Francke, Bern – München 1975, S. 109).

69

L. Klages, *GWS*, S. 1138.

70

Zur weiteren Diskussion, siehe Robert Josef Kozljanič, *Der Geist eines Ortes. Kulturgeschichte und Phänomenologie des Genius Loci*, 2 Bde, Albunea, München 2004, Bd. 2, *Neuzeit – Gegenwart*, S. 262–300.

71

L. Klages, *GWS*, S. 1264.

72

Ibid., S. 202.

– tritt letztendlich an ihre Stelle eine Welt der *Dämonen*, eine *dämonische Welt*, eine *Dämonen-Welt*.⁷³ Es scheint, dass wir hier von der kantianisch-hegelianisch geprägten Welt von Ernst Cassirer weit entfernt sind. Dennoch gilt es m.E. gerade hier, Nähe und Ferne überhaupt etwas dialektischer zu denken – genau, wie Cassirer und Klages selber es tun.

Denn Klages liegt großen Wert darauf, dass wir den *kosmogonischen Eros*, auf den wir bei Hesiod treffen – d.h. den Eros, der die Welt stiftet;⁷⁴ den Eros, der „kosmogonisch“ heißt, „weil er ein Zustand sich ergießender Fülle ist, welchem gemäß das Innere – sofort sich auch ausgebürend – augenblicklich ein Äußeres, Welt und erscheinende Wirklichkeit wird“ –⁷⁵ als den *Eros der Ferne* erkennen. Er ist es, der uns „aus der faßbaren Welt der Dinge [...] in die nie zu betastende Wirklichkeit der Bilder“ entrückt.⁷⁶ Über die *ratio* als das *Be-greifen* – als das die Welt „entzaubernde“ Begreifen, das der Welt ihren „Gehalt an Ferne“ raubt –⁷⁷ hinaus ist im *Kosmogonischen Eros* von „d[er] Dinghaftigkeit des Nahcharakters, d[er] Bildhaftigkeit des Charakters der Ferne“ und von „Nähe und Ferne“ als „d[en] einander ergänzenden Pole[n] nicht nur des Raumes, sondern ebenso auch der Zeit“ die Rede.⁷⁸ Über „das Wesen der *Ferne*“ gibt uns Klages den „metaphysischen Aufschluß“, dass „sie an sich Vergangenheit sei, ob sie gleich zur *Erscheinung* komme in der Ferne des Raumes“, und dass „demgemäß [...] die Urbilder Bilder des Gewesenen“ sind und „die ekstatische Schauung [...] im Gegensatz zum Wahrnehmungsakte auf die schlechthin unantastbare Wirklichkeit des Vergangenen“ geht.⁷⁹ So führt Klages (von Cassirer nicht zur Kenntnis genommen) in seine Philosophie eine Dialektik ein, die sich im *Geist als Widersacher der Seele* als grundlegend erweist. Wie bei Goethe (im von Cassirer oben zitierten Gedicht) das Leben „immer wechselnd, fest sich haltend, Nah und fern und fern und nah“ ist,⁸⁰ zeigt uns hier „die höchste Wachheit des Schauens“, dass „die ganze Erscheinungswelt von einer Polarität“ durchdrungen ist, die über alle anderen hinausgeht: eben die erotische Polarität von Ferne und Nähe.⁸¹

Interessanterweise zeichnet diese Dialektik nicht nur die klagesianische Lebensphilosophie, sondern auch die cassirerianische Philosophie der symbolischen Formen aus. Und zwar nicht nur deswegen, weil Cassirer, indem er „d[er] Nähe und Ferne, d[er] Höhe und Tiefe, d[em] Rechts und Links“ ihre „unverwechselbare Eigenart“, ihre „besondere Weise magischer Bedeutsamkeit“ zuschreibt (und damit dem „Ausdrucksinn“, dem „physiognomischen“ Charakter, den alle räumlichen Bestimmungen für das mythische Bewußtsein besitzen“, nachfühlt),⁸² auf diese Weise (wie Michael Großheim es ausdrückt) in die Fußstapfen von Klages tritt.⁸³ Sondern auch deswegen, weil beide – die „symbolische Formung“ (Cassirer), die die Welt „in die Ferne“ rückt, um sich ihr dann sinnvoll – d.h. voll des Sinnes – zu nähern, und der *Eros der Ferne* (Klages) – gemeinsam haben, dass ihnen eine ähnliche Dialektik von Nähe und Ferne, Ferne und Nähe, „ein ständiges Wechselspiel der Kräfte der Anziehung und Abstoßung, der Attraktion und Repulsion“,⁸⁴ innewohnt.

Darüber hinaus wird gerade diese Dialektik in beiden Fällen mit der Ästhetik in Verbindung gebracht – und zwar auf eine *explizite* Weise im Fall Cassirers, eher *impliziterweise* bei Klages. In seinem Scheler-Aufsatz zitiert Cassirer den Aphorismus Goethes, „man weicht der Welt nicht sicherer aus, als durch die Kunst, und man verknüpft sich mit ihr nicht sicherer, als durch die Kunst“,⁸⁵ und Cassirer bringt seine These, dass „der Mensch in eine Welt

des ‚Unwirklichen‘, in eine Welt des Scheines und des Spieles zurückgehen [muß], um in ihr und durch sie die Welt des Wirklichen zu erobern“,⁸⁶ mit der ästhetischen Theorie Schillers in seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) in Verbindung.

73

Vgl. Cassirers Auffassung der „dämonischen Welt“ innerhalb einer Analyse der mythischen Denkform in *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (S. 68). Laut Cassirer bildet „der mythische Prozess der Dämonisierung [...] die Vorbereitung und die Vorbedingung für die Individualisierung der Wirklichkeit“ (S. 68). Aus der Darstellung der Wald- und Feldkulte bei J.W.E. Mannhardt und aus Johann Gottfried Herders Schrift „Über den Ursprung der Sprache“ (1772), die zeigen, „wie eine Fülle von Gebilden, mit denen das mythische Denken Feld und Flur, Hain und Busch bevölkert [...], aus dem Rauschen der Baumwipfel, aus dem Rascheln des Laubes, aus dem Grollen des Windes, dem Flüstern des Baches gebildet sind“ (S. 68), entnimmt Cassirer, dass „in solchen Akten der Anbetung, der Erhebung und Erhöhung zum Göttlichen [...] der Mensch dem Ganzen des Daseins nicht mehr bloss leidend, bloss ‚pathisch‘ gegenüber[steht]“ (S. 68). Vgl. seine frühere Darstellung des mythischen Denkens: „Hier wurzelt der Glaube an die unübersehbare Fülle der Naturdämonen, die das Feld und die Flur, die den Busch und den Wald bewohnen. Im Rauschen der Blätter, im Wehen und Brausen der Luft, in tausend unbestimmbaren Stimmen und Tönen, im Spielen und Flimmern des Lichtes: in alledem wird für das mythische Bewußtsein das Leben des Waldes erst vernehmbar – vernehmbar als die unmittelbare Äußerung der zahllosen Elementargeister, die den Wald bevölkern, der Waldmänner und Waldfrauen, der Alben und Elbinnen, der Baum- und Windgeister“ (Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2, *Das mythische Denken* [1925] [*Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe*, Bd. 12], Meiner, Hamburg 2002, S. 236–237). In der *Phänomenologie der Erkenntnis* hat Cassirer noch ein feines Gespür für die mythische, dämonische Welt – „Ein Flüstern oder Rauschen im Wald, ein Schatten, der über den Boden huscht, ein Flimmer und Flirren über dem Wasser: dies alles ist dämonischer Art und dämonischen Ursprungs [...]“ (*PsF*, Bd. 3, S. 79–80) –, das fast klagesianisch wirkt. Hier muss die Frage offenbleiben, inwiefern *das mythische Denken* als ein „Akt des Bewusstseins“ oder als ein „reines Ausdrucksphänomen“ zu deuten ist (siehe John Michael Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven – London 1987, S. 60).

74

L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Kap. 2; *SW*, Bd. 3, S. 376, 378–379; vgl. Hesiod, *Theogonie*, 117–122; auch bei Platon, *Symposion*, 178b – 179d; *Phaidros* 252b, 265 b–c.

75

L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Kap. 3; *SW*, Bd. 3, S. 388.

76

Ibid., Kap. 4; *SW*, Bd. 3, S. 412.

77

Vgl. „Was leistet der Verstand an allem, das er sich wirklich zu eigen macht? Man hat es ja oft gesagt: er zähle, wäge und messe. Was aber geschieht dadurch dem Leben? Eben die – Entzauberung! [...] Statt ‚entzaubern‘ können wir auch positiv sagen ‚verdinglichen‘. Was aber verdinglicht ist, das läßt sich in die Nähe deutlichster Sehweite bringen, das kann betastet, umfaßt, ergriffen werden; daher ‚begreifen‘ und ‚erfassen‘ für die Verstandesfunktion, daher aus frömmen Zeiten das Freveln als „Antasten“ der geheiligten Bilder! Und so wird es denn auch anschaulich klar, daß die Entzauberung der Welt bestehe in der Tilgung ihres *Gehalts an Ferne*“ (L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Anhang 1, „Warum bringt es Verderben, den Schleier des Isisbildes zu heben?“; *SW*, Bd. 3, S. 481–482).

78

L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Kap. 5; *SW*, Bd. 3, S. 429 und 432.

79

Ibid., Kap. 5; *SW*, Bd. 3, S. 436.

80

J. W. von Goethe, „Parabase“; *Werke* [HA], Bd. 1, S. 358.; vgl. E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 30; siehe oben.

81

L. Klages, *GWS*, S. 1138. Zum Eros der Nähe, siehe *GWS*, S. 875; zum Eros der Ferne, siehe *GWS*, S. 880. Vgl. S. 897, wo vom „*Wesen* der Polarität“ auf „die *kosmische* Polarität“ geschlossen wird; vgl. „Menschliche Triebe sind Eros, soweit sie teilhaben am kosmischen Eros; kosmischer Eros aber ist Eros der *Ferne*“ (*Vom kosmogonischen Eros*, Anhang 1; *SW*, Bd. 3, S. 482). Vgl. aus *Rhythmen und Runen* die folgenden Maximen: „Die Ferne

→

III

In seinem Scheler-Aufsatz zitiert Cassirer das berühmte Wort Schillers, nach dem „der Mensch nur [spielt], wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er nur ganz da Mensch [ist], wo er spielt“,⁸⁷ und in seiner (fast fünfzehn Jahre später veröffentlichten) Abhandlung *An Essay on Man (Versuch über den Menschen)* (1944) geht Cassirer nochmals auf das befreiende Potential in der Kunst etwas näher ein. „Gleich allen anderen symbolischen Formen“, so schreibt er, „ist auch die Kunst keine bloße Nachbildung einer vorgegebenen Wirklichkeit“, sondern „sie ist einer der Wege zu einer objektiven Ansicht der Dinge und des menschlichen Lebens“, was heißt: Die Kunst ist „nicht Nachahmung, sondern Entdeckung von Wirklichkeit“.⁸⁸ Ebenso legt Cassirer darauf Wert, dass in den *Ästhetischen Briefen* Schiller die Schönheit als „lebende Gestalt“ definiert (Brief 15, §2), und Cassirer legt diese Definition wie folgt aus: Für Schiller sei „die bewußte Wahrnehmung lebender Formen [...] der erste und unerläßliche Schritt, der zur Erfahrung der Freiheit führt“, daher sei „die Betrachtung (Reflexion)“ – Cassirer fügt hinzu: „die ästhetische Betrachtung“ – das (wie Schiller sagt) „erste liberale Verhältniß des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgibt“.⁸⁹ Weiter verteidigt Cassirer den Begriff der „ästhetischen Ferne“, der *aesthetic distance*, die Schiller als grundlegend für alle Kunst betrachtet, und die sowohl Schillers als auch Cassirers Konzeption der Ästhetik zu Grunde liegt:

„Gewiß, im Reich der Formen zu leben ist nicht das gleiche, wie im Reich der Dinge, der empirischen Objekte unserer Umgebung zu leben. Andererseits sind die Formen der Kunst keine leeren Formen. Sie erfüllen eine ganz bestimmte Aufgabe bei der Konstruktion und Organisation der menschlichen Erfahrung. Im Reich der Formen zu leben bedeutet nicht Flucht vor den Problemen des Lebens; im Gegenteil, es bedeutet Verwirklichung einer der höchsten Kräfte des Lebens selbst.“⁹⁰

Da er die Kunst und das Leben so definiert, könnte man Cassirers Philosophie als eine *vitalistische Ästhetik* bezeichnen.

Aber schon in seinem Scheler-Aufsatz erweitert Cassirer „den Begriff des Spieles“ über die (rein) ästhetische Sphäre dadurch hinaus,⁹¹ dass er ihn „in der ganzen Weite nimmt, deren er an sich fähig ist“, und sogar „das Paradox“ wagt, dass „die Funktion des Spiels für den Menschen nicht nur die Sphäre der Schönheit, sondern auch die der *Wahrheit* erst ganz erschließt“.⁹² Auf diese Weise bringt Cassirer das (ästhetische) Spiel sozusagen ins Spiel, und er untersucht die Erweiterung ihrer kantianischen Grundlage in der Ästhetik Schillers. Wie in der ersten *Kritik* Kants „die Funktion des reinen Verstandes“ einer anderen Funktion „als ihrer Ergänzung und ihres notwendigen Korrelates“, d.h. der Funktion der „produktiven Einbildungskraft“ bedarf,⁹³ so erklärt Kant in der *Kritik der Urteilkraft*, dass „ein organisiertes Wesen [...] nicht bloß Maschine“ ist, da es nicht nur „bewegende Kraft“, sondern auch „in sich bildende Kraft [...], also eine sich fortpflanzende bildende Kraft“ besitzt.⁹⁴ Dieser *produktiven Einbildungskraft* misst Cassirer viel Gewicht bei, denn für ihn kommt „das, was wir die Anschauung des ‚Wirklichen‘ nennen“, ohne „den Vorblick und Ausblick ins ‚Mögliche‘“ nicht zustande.⁹⁵ Auf diese Weise ist „der Aufbau der ‚objektiven‘ Erfahrungswelt“ auf „die ursprünglichen bildenden Kräfte des Geistes“ – und „auf die Grundgesetze, nach denen diese Kräfte tätig sind“ – angewiesen.⁹⁶

In *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* erweitert Cassirer seinen Kommentar zur Bedeutung der *Einbildungskraft*. Die zentrale Kategorie der

klagesianischen Philosophie – das *Bild* – weist, so Cassirer, „seinem Bestand, seinem konstitutiven Sinngehalt nach, immer auf die ‚Einbildungskraft‘ zurück“, d.h. auf die Einbildung als eine produktive Funktion.⁹⁷ „Nicht das Leben, in seinem reinen An-Sich, enthält in seinem eigenen Schoße schon die Bilder des Seienden, die das Ich sodann nur von ihm zu empfangen, nur rezeptiv aufzunehmen hätte“ – so schreibt Cassirer, und damit will er Klages widersprechen. Für Cassirer ist „das Leben [...] für sich allein niemals der Quell der *Symbole*, in denen uns diese Wirklichkeit erst fassbar und verständlich wird, in denen sie ‚zu uns spricht‘“.⁹⁸

Was wäre vom klagesianischen Standpunkt aus gesehen die Antwort auf diese Kritik? Zunächst müsste man einräumen, dass die philosophische Sachlage bei Klages weit komplexer ist, als Cassirer sie wahrhaben will. Cassirer, das ist wichtig, scheint dabei zu übersehen, dass Klages gerade in seiner Philosophie des Bildes als Phänomenologe arbeitet, der die Wirkung des Bildes auf uns genau untersucht, analysiert und beschreibt. Anhand verschiedener Stellen

sei Nähe, ist der Wille des Magiers; die Nähe sei Ferne, der Wille des Erotikers. Nur was im Nahen fern und entrückt bleibt, das *lebt*“ (S. 312). Zur weiteren Diskussion der Dialektik von Ferne und Nähe bei Klages, siehe Michael Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Akademie Verlag, Berlin 1994, S. 11–13.

82
E. Cassirer, *PsF*, Bd. 3, S. 169.

83
M. Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, S. 243.

84
E. Cassirer, „Geist‘ und ‚Leben““, S. 46.

85
J. W. von Goethe, *Werke* [HA], Bd. 12, S. 469; vgl. *Werke* [HA], Bd. 6, S. 398.

86
E. Cassirer, „Geist‘ und ‚Leben““, S. 47–48; siehe oben.

87
Ibid., S. 48.

88
E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übersetzt von Reinhard Kaiser, Meiner, Hamburg 1996, S. 220; *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe = *ECW*, Bd. 23], Maureen Lukay Hrsg., Meiner, Hamburg 2006, S. 155.

89
E. Cassirer, *Versuch*, S. 255; *ECW*, Bd. 23, S. 180; vgl. F. Schiller, Brief 25, §2.

90
E. Cassirer, *Versuch*, S. 256; *ECW*, Bd. 23, S. 180–181.

91
Wie auch Schiller es übrigens, ohne dass Cassirer es erwähnt, in den letzten *Ästhetischen Briefen* tut – in seinem Begriff des „ästhetischen Staates“ (Brief 27 §9), des „dritten, fröhlichen Reiche[s] des Spiels und des Scheins“ (Brief 27 §8), des „Reich[es] des schönen Scheins“ (Brief 27 §11).

92
E. Cassirer, „Geist‘ und ‚Leben““, S. 48.

93
Ibid., S. 48; vgl. Kant über „die Einbildungskraft“ als „ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung“ (A 120; siehe oben).

94
Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §65, in: Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1957, Bd. 8, S. 486. Vgl. Jean Seidengart, „Is Cassirer’s *Philosophy of Symbolic Forms* Able to Overcome the Intellectual Crisis Analyzed in His Article ‚Geist‘ und ‚Leben‘?“, *The Germanic Review* 80 (2005) 4, S. 293–306, hier: S. 300, doi: <https://doi.org/10.3200/GERR.80.4.293-306>.

95
E. Cassirer, „Geist‘ und ‚Leben““, S. 48.

96
Ibid., S. 48–49.

97
E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 29.

98
Ibid., S. 29–30.

in seinen Werken wird darüber hinaus klar, dass „das Bild, das [uns] in die Sinne fällt“,⁹⁹ als ein Beispiel ästhetischer Anschauung aufzufassen ist bzw. wäre. (Man denke etwa an die folgenden Beispiele: an den Wald vor unserem Fenster, der in Glut der Abendsonne flammt und dessen Anblick vermag, uns unserem „Ich“ zu entreißen, was zeigt, wie man „vom Begriffsinhalt“, d.h. „dem Gegenstande“, absehen muss, „um zum Bilde zu kommen“;¹⁰⁰ an „die Bildsäule eines Gottes“, die „ein großer Künstler mittelst Hammer und Meißel aus dem Marmorblock“ herausschlägt, wobei es „nicht sein Wille [...], sondern sein lebenbegnadetes Vermögen der Schauung“ ist, „was ihm den Umriss des göttlichen Bildes“ eingibt;¹⁰¹ oder an den schimmernden Stein in einer Auslage, dessen Anblick uns „fesselt“, wobei „das Bewußtsein zu einem Spiegel“ wird, „worin allein noch das Funkeln dieses Steines brennt, und es erlischt vor der Allgewalt des Bildes das Ichgefühl“.)¹⁰²

Ausgehend von der Dialektik von Nähe und Ferne in der klagesianischen Philosophie haben einige Klages-Deuter gerade die ästhetischen Aspekte der Lehre der *Wirklichkeit der Bilder* in der Vordergrund gerückt. Laut Michael Großheim gilt Klages als „der Entdecker der kontemplativen Distanz“,¹⁰³ und er weist darauf hin, dass Erich Rothacker die ekstatische Bild-Schauung als ein Erlebnis der „Anschauungsdistanz“ angesprochen hat.¹⁰⁴ Für Michael Hauskeller lässt sich diese Schauung als „ästhetisches Erleben“ *tout court* umschreiben.¹⁰⁵ Zu dieser Debatte hat Michael Pauen mit der Behauptung beigetragen, Klages habe „niemals eine Philosophie des Schönen verfaßt, doch die ästhetische Erfahrung wird ihm zum Paradigma, das seine gesamte Theorie prägt“.¹⁰⁶ In seiner Darstellung von Klages' Philosophie jedoch hat Robert Josef Kozljanič *diese* Auffassung der klagesianischen Schauung als eine „ästhetisch-metaphorische Bild-Ahnung“ bezeichnet und sie von der Auffassung einer „mythisch-visionären Bild-Schau“ unterschieden; und erst mit dieser „mythisch-visionären Bild-Schau“ sei, so Kozljanič, die *richtige* Deutung dieses umstrittenen Begriffs erreicht.¹⁰⁷

Kann man aber diese hilfreiche Kategorisierung etwas feinabstimmen? Ist es möglich, dass man Klages – trotz des Hauchs des Mystizismus, der ihm anhaftet – eher gerecht wird, wenn man, statt das *Mythische-Visionäre* gegen das *Ästhetisch-Metaphorische* auszuspielen, dem *Mythisch-Metaphorischen* das *Ästhetisch-Visionäre* entgegenstellt und für das letztere plädiert? Denn erst aus der ästhetisch-visionären Auffassung der Schauung lässt sich eine klagesianische Antwort auf die cassirerianische Kritik herleiten.

IV

Wie oben gezeigt wurde, gibt es (auch wenn darüber oft hinweggesehen wird) durchaus einige Anknüpfungspunkte zwischen Cassirer und Klages. Eine Stelle zeigt besonders deutlich, worum es den beiden – jedem in seiner eigenen Sprache: Cassirer als Neukantianer, Klages als Phänomenologe – letztendlich ging.¹⁰⁸

Am Anfang seines Scheler-Aufsatzes zitiert Cassirer eine bekannte Stelle aus Kleists Aufsatz „Über das Marionettentheater“ (1810),¹⁰⁹ worin es heißt:

„Wir sehen, daß in dem Maße, als, in der organischen Welt, die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie darin immer strahlender und herrschender hervortritt. – Doch so, wie sich der Durchschnitt zweier Linien, auf der einen Seite eines Punkts, nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der andern Seite einfindet, oder das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt: so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein: so, daß

sie, zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins, oder ein unendliches Bewußtsein hat, d.h. in dem Gliedermann, oder in dem Gott.⁴¹¹⁰

Bekannterweise stellt Kleist diese Allegorie vor einen anscheinend theologischen Hintergrund:

„Das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist.“⁴¹¹¹

In seinen nachgelassenen Manuskripten zum Schlusskapitel des vierten Bandes deutet Cassirer Kleists Aufsatz wie folgt: Das Paradies ist in der Tat

99

Siehe Klages' Spruch: „Das Bild, das in die Sinne fällt, / Das und nichts anderes ist der Sinn der Welt“ (*Vom Wesen des Bewußtseins*, Kap. 6; *SW*, Bd. 3, S. 279; vgl. *Rhythmen und Runen*, S. 280).

100

L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Kap. 5: *SW*, Bd. 3, S. 421–422.

101

L. Klages, *Die Grundlagen der Charakterkunde*, Kap. 8; *SW*, Bd. 4, S. 350.

102

Ibid., Kap. 8; *SW*, Bd. 4, S. 364.

103

M. Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, S. 16–17.

104

Erich Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, Bouvier, Bonn 1964, S. 55–56. Darüber hinaus weist Rothacker auf die Unterschiede, was die Auffassung von Distanz betrifft, zwischen Klages und Scheler (S. 56–60).

105

Michael Hauskeller, „Atmosphären in Natur und Kunst“, in: Mathias Fechter, Bernd Wagner (Hrsg.), *Gesellschaftliche Perspektiven: Zeit – Demokratie – Natur* [*Jahrbuch der Hessischen Gesellschaft für Demokratie und Ökologie*, Bd. 1], Klartext, Frankfurt am Main 1999, S. 97–108, hier S. 102.

106

M. Pauen, *Dithyrambiker des Untergangs*, S. 197; vgl. auch Pauens Bemerkung: „[J]ene ‚Bilder‘, die Klages von der Naturerfahrung gibt, [sind] in der Regel ästhetisch überformt“, denn nicht nur „[d]er ästhetischen Sphäre sind die ‚Bilder‘ [...] phänomenologisch verwandt“, sondern „Klages nimmt für sie überdies einen Topos in Anspruch, der spätestens seit Schiller zu den Konstituenten der Kunstphilosophie gehört: die Lehre von der Distanz des Schönen zur Erfahrungswirklichkeit“ (*Dithyrambiker des Untergangs*, S. 177–178).

107

Robert Josef Kozljanič, *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Kohlhammer, Stuttgart 2004, S. 178–186 (hier: S. 184).

108

Genauer gesagt: Klages als vitalistischer Phänomenologe. Denn damit kein Mißverständnis aufkommt: klar ist, dass der Begriff des Phänomenologen meistens enger gefasst wird, jedoch hat Michael Großheim gezeigt, wie sich Klages in die Tradition des Phänomenologie einreihen lässt (M. Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*). Freilich gibt es auch in Bezug zu dem oben behandelten Phänomenologen Max Scheler doch markante Unterschiede, auf die Großheim ebenfalls eingeht (S. 54–75, 99–109 sowie 158–172).

109

Cassirer ging auf diesen Text von Kleist schon in *Idee und Gestalt: Goethe – Schiller – Hölderlin – Kleist* (1921) ein, wo er über das Schlusswort des Aufsatzes schrieb: „Freilich mußte sich in ebendieser epigrammatischen Wendung für Kleist wiederum das Unbefriedigende zeigen, das jeder bloß dialektischen Bezeichnung und Lösung der fundamentalen geistigen Probleme anhaftet. Die Antithese zur Reflexion, die hier aufgestellt ist, gehört selber noch ganz dem Gebiet und den Mitteln der Reflexion an. Über dieses Gebiet scheinen wir uns erst wahrhaft erheben zu können, indem wir die Frage vom Denken in das Tun verlegen“ (Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921)* [*Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe*, Bd. 9], Meiner, Hamburg 2001, S. 425–426 [hier: S. 426]).

110

Heinrich von Kleist, *Werke in einem Band*, Helmut Sembdner (Hrsg.), Hanser, München 1966, S. 807.

111

Ibid., S. 804; vgl. Klages' Auslegung des Paradiesmythos in den *Grundlagen der Charakterkunde* (*1926): „Die Austreibung aus dem Paradies ist identisch mit der Entstehung des Ichs“; *SW*, Bd. 4, S. 352–356 [hier: S. 355].

verriegelt, denn „die Forderung des reinen ‚Intuitionismus‘ (Bergson)“ – aber auch Klages ist gemeint – „ist unerfüllbar“.¹¹² Sie ist verschlossen, weil Cassirer die Kultur nur auf einer streng kantianisch-hegelianischen Grundlage als die Tätigkeit des Geistes konzipieren kann:

„Alle *Kultur* bewegt und erweist sich in der Schöpfung, in der *Aktivität* symbolischer Formen: u[nd] durch diese Formen erst wird das Leben zum wachen, seiner selbst *bewussten* Leben, wird es zu *Geist* – Die Negation, die Tötung der symbol[ischen] *Formen*[.] um der Rückkehr zum blossen *Leben* hin[.] wäre daher zugleich Aufhebung, Tötung des *Geistes* selbst – denn der Geist ist, ungleich dem Leben, nur in der Totalität eben dieser symbol[ischen] Formen.“¹¹³

Gerade hier stößt Cassirer auf die folgende – für ihn, unbequeme – Tatsache: „Doch ist diese *Tendenz* der Rückkehr zum blossen Leben (*entgegen* dem Streben zur symbol[ischen] Form, als dem Streben zum Geist) selbst freilich eine durchgehende Erscheinung der sich entwickelnden Kultur – gleichsam ihr negatives Vorzeichen –“.¹¹⁴ Aber nur aus seiner kantianisch-hegelianischen Perspektive ist dieses Vorzeichen unbedingt als negativ zu sehen.

Weil Klages – angeblich – „das Leben dem Geist über[ordnet]“ und „in allem Geistigen nur Zerreißung“, nur die „Entfremdung des Lebens“ sieht, wird seine Philosophie von Cassirer als „romant[ische] Sehnsucht nach dem Paradies des Lebens“ gedeutet – „aber das Paradies ist verschlossen“.¹¹⁵ Anderswo in seinen nachgelassenen Manuskripten schreibt Cassirer, Klages’ Lehre von der *Wirklichkeit der Bilder* sei „der deutlichste Beweis dafür, daß seine gesamte Metaphysik im *Ausdruckserlebnis* wurzelt, nichts anderes als der Versuch einer Deutung des Urphänomens des Ausdrucks ist“.¹¹⁶ Jedoch kann – oder will – Cassirer diesen Gedanken nicht verfolgen, denn „konsequent zu Ende gedacht würde diese Aufhebung der *Aktivität* der symbol[ischen] Formen zum reinen *Quietismus* gegenüber der Kultur selbst führen“ – und letztendlich zur „*Mystik*“.¹¹⁷

Müsste das aber sein? Oder ist es nicht vielleicht so, dass uns das Tor zum Paradies durchaus offen steht, nur nicht im Unendlichen – d.h. weder im unendlichen (Un)bewusstsein noch in Gott – sondern eben gerade dort, wo das Paradies (dem Bild des Hohlspiegels gleich) „wieder dicht vor uns tritt“ – d.h. in der *Grazie*? In der Anmut? In der Ästhetik? Das hieße: Nicht (nur) in der Reflexion, nicht (nur) in den symbolischen Formen, sondern (auch) im (künstlerischen bzw. künstlerisch-visionären) Ausdruck, enthüllt sich uns die Welt als ein Symbol. Das hieße auch: wenn (wie oben bei Kleist) „die Erkenntnis *gleichsam*“ – d.h. gleichsam, aber nicht wirklich – „durch ein Unendliches gegangen ist“, oder wenn (wie bei Goethe) etwas „durch die Seele des Künstlers webt, was in ihm nach und nach sich zum verstandensten Ausdrucke drängt, *ohne durch den Erkenntnisakt durchgegangen zu sein*“,¹¹⁸ oder wenn (wie bei Klages) wir ein „spezifisches Glück“ erleben und den „wetterleuchtenden Schein, der grundsätzlich *jeden* Lebensweg zu erhellen vermag“,¹¹⁹ dann öffnet sich uns – sei’s auch nur augenblicklich – das Paradies wieder.¹²⁰ Und das hieße schließlich auch: Dass es uns geht, wie Don Fernando am Ende von Kleists Erzählung „Das Erdbeben in Chili“ – uns ist es fast, als *müssten* wir uns freuen.

Ein letztes Schlusswort: Klar ist, dass Cassirers eigene ästhetische Schulung und Orientierung zweifellos anhand der deutschen Klassik stattfanden, zu der die „vitalistische Ästhetik“ Klages’ in einem gewissen Gegensatz steht, da seine vitalistischen Konzepte ihre Vorläufer eher in romantischen Theorien hatte. Dennoch wäre es eine lohnenswerte Aufgabe – dafür möchte ich schließlich plädieren –, diese Entwicklungslinie weiter zu untersuchen, da insbesondere Cassirers spätere ästhetische Überlegungen tatsächlich klassische ästhetische

Konzepte transzendieren. Bei allen konstatierten Ähnlichkeiten zwischen symbolphilosophischem und lebensphilosophischem Denken dürfen einige grundlegende Differenzen nicht verschwiegen werden,¹²¹ jedoch würden unserer beiden Philosophen, Cassirer und Klages, sicherlich der einmal von Goethe in einem Brief formulierten These zustimmen, nämlich:

„Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst!“¹²²

112

Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 268. Auf diese Stelle in Kleists Aufsatz scheint Cassirer in der „Einleitung und Problemstellung“ im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* anzuspielen, wo er schreibt: „Für [die Philosophie], die sich erst in der Schärfe des Begriffs und in der Helle und Klarheit des ‚diskursiven‘ Denkens vollendet, ist das Paradies der Mystik, das Paradies der reinen Unmittelbarkeit, verschlossen. Hier bleibt daher für sie kein anderer Ausweg, als die *Richtung* der Betrachtung umzukehren. Statt den Weg zurückzutun, muß sie versuchen, ihn nach vorwärts zu vollenden“ (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1, *Die Sprache [Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe]*, Bd. 11], Meiner, Hamburg 2001, S. 49).

113

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 269.

114

Ibid.

115

Ibid., S. 237–238.

116

Ibid., S. 207.

117

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 269; vgl. Cassirers Bemerkungen zur „philosophischen Mystik“, in: *PsF*, Bd. 1, S. 47–48.

118

„Aus Goethes Brieftasche, I: Nach Falconet und über Falconet“ (1776); *Werke [HA]*, Bd. 12, S. 25; vgl. Klages, *GWS*, S. 1117.

119

L. Klages, *GWS*, S. 1429.

120

Zum Thema des Augenblicks, siehe Bruno Hillebrand, *Ästhetik des Augenblicks. Der Dichter als Überwinder der Zeit. Von Goethe bis heute*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999; sowie auch Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Paris 2008, S. 62–85.

121

Zum Beispiel: Auf der Schlussseite seiner „Einleitung und Problemstellung“ im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* bedient sich Cassirer der Symbolik des Schleiers, wie sie Pierre Hadot erläutert hat und mit der sich Klages in seinem Anhang zum *Kosmogonischen Eros*, „Warum bringt es Verderben, den Schleier des Isisbildes zu heben?“, auseinandersetzt (vgl. *Le Voile d'Isis: Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, Paris 2004; sowie L. Klages, *SW*, Bd. 3, S. 474–482). Hier schreibt Cassirer, dass es zur „tiefste[n] Aufgabe einer *Philosophie* der Kultur, einer Philosophie der Sprache, der Erkenntnis, des Mythos usw.“ gehört, einen „zarten und durchsichtigen, aber nichtsdestoweniger unzerreißbaren Schleier“ – wie den Schleier der Isis – „aufzuheben“ (*PsF*, Bd. 1, S. 48–49). Daher schlägt er vor, den Geist „nicht als die ruhende Betrachtung eines Seienden“ – anders gesagt, nicht als den Geist, den Klages an wiederholter Stelle verwirft –, sondern lebensphilosophisch bzw. vitalistisch als „Funktionen und Energien des Bildens“ zu fassen, denn laut Cassirer komme es schließlich darauf an, „nicht das Ideal einer passiven Schau der geistigen Wirklichkeiten“ zu verfolgen, sondern „sich mitten in ihre Aktivität selbst“ zu versetzen (*PsF*, Bd. 1, S. 49); dagegen preist Klages ausgerechnet die Passivität als Hauptmerkmal der Seele: „Indem wir die Seele durch und durch pathisch nennen, sprechen wir aus: sie bewege, sofern sie bewegbar sei, sie bewege aus Erleidnis, niemals aus Tatkraft [...]“ (*GWS*, S. 249–250). Eine wichtige Rolle in der Vermittlung des legendären, von Plutarch und von Proklos erörterten Motivs des Isis-Schleiers spielt die Ballade von Friedrich Schiller, „Das verschleierte Bild zu Sais“ (1795) – ein Gedicht, das ein romantisches Gegenstück in Novalis' Romanfragment *Die Lehrlinge zu Sais* (1799) findet.

122

Goethe, Brief an Johann Heinrich Meyer am 8. Februar 1796; in Johann Wolfgang von Goethe, *Briefe*, Kurt Robert Mandelkow (Hrsg.), 4 Bde, Wegner, Hamburg 1962–1967, Bd. 2, S. 215).

Es wäre daher zu hoffen, dass in der Zukunft weitere Forschungsarbeiten die hier vertretene These einer „vitalistischen Ästhetik“ bei Cassirer wie auch Klages noch näher untersuchen und belegen werden.

Revidierte und ergänzte Bibliographie der Sekundärliteratur zur Klages-Cassirer-Beziehung

Paul Bishop, „Geist und Leben – Klages und Cassirer: Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit Klages und der Lebensphilosophie, Teil 1“, *Hestia: Jahrbuch der Klages-Gesellschaft* 23 (2008/2009), S. 149–173.

Reto Luzius Fetz, „Forma formata – forma formans: Zur historischen Stellung und systematischen Bedeutung von Cassirers Metaphysik des Symbolischen“, in: Reto Luzius Fetz, Sebastian Ullrich (Hrsg.), *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten«* [Cassirer-Forschungen, Bd. 13], Meiner, Hamburg 2008), S. 15–33 (bes. §1.3, „Die Kritik an Klages“, und §1.4, „Bilanz von Cassirers Kritik der Lebensphilosophie“, S. 21–25).

Michael Großheim, „Scheler und die Phänomenologie“, in: Michael Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Akademie-Verlag, Berlin 1994, S. 99–109.

Michael Großheim, „Klages und Scheler“, in: Michael Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Akademie-Verlag, Berlin 1994, S. 158–172.

Thomas Keller, „Cassirer and Mauss: Two Phantoms on Totemism“, *The Germanic Review* 80 (2005) 4, S. 321–335, doi: <https://doi.org/10.3200/GERR.80.4.321-335>.

Robert Josef Kozljanič, *Kunst und Mythos. Lebensphilosophische Untersuchungen zu Ernesto Grassis Begriff der Urwirklichkeit*, Igel Verlag, Oldenbourg 2001, S. 49–51 (enthält eine Kritik der cassirerianischen Bestimmung des Symbolbegriffs).

Christian Möckel, *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Meiner, Hamburg 2005 (besonders „Scheler und die geistige Leitung des Lebens“, „Krisis des modernen Lebensgefühls und Diagnosen der Lebensphilosophie“, S. 282–315).

Oliver Müller, „Eine Frage des Stils: Ernst Cassirers anthropologische Fundierung seiner Kulturphilosophie in Absetzung von Martin Heidegger“, in: Birgit Recki (Hrsg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens: Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert* [Cassirer-Forschungen, Bd. 15], Meiner, Hamburg 2012, S. 665–700.

Borut Ošljaj, „Dialektik des Geistes und das Ethische“, *Synthesis philosophica* 46 (2008) 2, no. 46, S. 367–380.

Gérard Raulet, „Ernst Cassirers Weg aus der Metaphysik: Anthropologie und Philosophie der symbolischen Formen“, *The Germanic Review* 80 (2005) 4, S. 287–291, doi: <https://doi.org/10.3200/GERR.80.4.287-292>.

Gérard Raulet, „Historismus und Philosophie der symbolischen Formen“, *The Germanic Review* 80 (2005) 4, S. 336–347, doi: <https://doi.org/10.3200/GERR.80.4.336-358>.

Jean Seidengart, „Is Cassirer’s *Philosophy of Symbolic Forms* Able to Overcome the Intellectual Crisis Analyzed in His Article ‘Geist’ und ‘Leben’?“, *The Germanic Review* 80 (2005) 4, S. 293–306, doi: <https://doi.org/10.3200/GERR.80.4.293-306>.

Sebastian Ullrich, „Der Geist als Prinzip des Bildens bei Ernst Cassirer“, in: Reto Luzius Fetz, Sebastian Ullrich (Hrsg.), *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten«* [Cassirer-Forschungen, Bd. 13], Meiner, Hamburg 2008), S. 35–55 (bes. „Klages“, S. 40–44).

Ralf Zschachlitz, „Die anthropologischen Konzepte Ernst Cassirers und Max Schelers und ihr Verhältnis zur Sprachphilosophie“, *The Germanic Review* 80 (2005) 4, S. 307–319, doi: <https://doi.org/10.3200/GERR.80.4.307-320>.

Paul Bishop

Igra kao prafenomen života i estetičko spasenje

Cassierovo sučeljavanje s Klagesom i filozofijom života – 2. dio

Sažetak

Raniji članak istraživao je kako su se takvi filozofi poput Ernsta Cassirera, Ludwiga Klagesa i Maxa Schelera bavili tematskim kompleksom »Duh i Život«. U ovom drugom dijelu razmatramo – onkraj pitanja odnosa između Duha i Života – pitanje o tome kako je Cassirer općenito odgovorio na Lebensphilosophie (posebno na filozofiju Ludwiga Klagesa), ne samo u svojem eseju o Scheleru nego i u trećem svesku Filozofije simboličkih formi te nacrtima za planirani četvrti svezak. Iz ovog istraživanja postaje jasno da se Cassirer može opisati kao poznavatelj Klagesa, a ovdje sustavno ispituje (a) njegovu kritiku Klagesa, (b) mogući klagesijanski odgovor na ovu kritiku i konačno (c) važne poveznice, često zanemarene u kritičkoj literaturi, između Cassirera i Klagesa – posebno u odnosu na teme kao što su simbol, igra i uloga estetike.

Ključne riječi

Ernst Cassirer, Ludwig Klages, Max Scheler, estetika, slika, igra, simbol, simbolička forma

Paul Bishop

Play as a Primal Phenomenon of Life and as an Aesthetic Salvation

Cassirer's Confrontation with Klages and the Philosophy of Life – Part 2

Abstract

An earlier article investigated how such philosophers as Ernst Cassirer, Ludwig Klages, and Max Scheler engaged with the thematic complex of "Spirit and Life". In this second part we consider – over and beyond the question of the relationship between Spirit and Life – the question of how Cassirer responded to Lebensphilosophie in general (and to the philosophy of Ludwig Klages in particular), not only in his essay on Scheler, but also in the third volume of the Philosophy of Symbolic Forms as well as in the Nachlass drafts of its planned fourth volume. From this investigation it becomes clear that Cassirer can be described as a knowledgeable expert on Klages, and here we systematically examine (a) his critique of Klages, (b) a possible Klagesian response to this critique, and finally (c) the important affinities, often overlooked in the critical literature, between Cassirer and Klages – particularly in relation to such topics as the symbol, play, and the role of the aesthetic.

Keywords

Ernst Cassirer, Ludwig Klages, Max Scheler, aesthetics, image, play, symbol, symbolic form

Paul Bishop

Le jeu comme phénomène premier de la vie et comme salut esthétique

La confrontation de Cassirer avec Klages et la philosophie de la vie – 2^{ème} partie

Résumé

L'article précédent examinait la question de savoir comment des philosophes tels qu'Ernst Cassirer, Ludwig Klages et Max Scheler se sont consacrés à la thématique complexe de « l'Esprit et la Vie ». Dans cette seconde partie, nous examinons – au-delà de la question de la relation entre l'Esprit et la Vie – la question de savoir comment Cassirer a répondu à la Lebensphilosophie de manière générale (et à la philosophie de Ludwig Klages en particulier), pas uniquement dans son essai sur Scheler, mais également dans le troisième volume de La philosophie des formes symboliques, ainsi que dans l'esquisse du quatrième volume du Nachlass.

De cette recherche il apparaît clairement que Cassirer peut être décrit comme fin connaisseur de Klages, et ici nous examinons de façon systématique (a) sa critique à l'encontre de Klages, (b) une possible réponse de Klages à cette critique, et finalement (c) les affinités importantes, souvent oubliées dans la littérature critique, entre Cassirer et Klages, particulièrement au regard des thèmes tels que le symbole, le jeu, et le rôle de l'esthétique.

Mots-clés

Ernst Cassirer, Ludwig Klages, Max Scheler, esthétique, image, jeu, symbole, forme symbolique