



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Animal Symbolicum bei Cassirer und Castoriadis

Das Symbolische und das Imaginäre

verfasst von | submitted by

Verena Schrammel BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von | Supervisor:

Mgr. Lubomir Dunaj PhD

„Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns?“¹

¹Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1984, 252.

Meine Bedeu(tun)g

Es wäre den Traditionen, in welchen diese Arbeit steht und an die sie anknüpft, nicht gerecht, zumindest ein paar Eckpfeiler meiner mentalen Landkarte offenzulegen. Die Möglichkeit, meine Imaginationen und ihre Bedeutung ganz und gar, restlos abzubilden, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Selbst mit einer gedanklichen Copy-Paste-Logik könnten Bedeutung, Gefühle, Imaginationen, Assoziationen, Denkstränge und die emotionalen Nuancen, die den Worten anhaften, nicht vollständig verständlich gemacht werden. Dennoch kann eine Übereinkunft zwischen individuellem und kollektivem Sinn, eine Schnittstelle, die Bedeutungen auch auf intersubjektiver Ebene transportiert, angenommen werden. Präzises und wissenschaftlich adäquates Arbeiten und Formulieren können dazu beitragen, dem menschlichen Bewusstsein nahe zu kommen, aber auch hier gesellen sich Imaginationen zu dem Gelesenen und schaffen eine neue Art des Sinns. Ich möchte daher im Namen der Vor- denker, in deren Wissensnarrativ ich mich einreihe, auf Cornelius Castoriadis verweisen:

Denken ist nicht dem Bau von Kathedralen oder dem Komponieren von Symphonien vergleichbar. Wenn im Denken von Symphonien die Rede sein kann, so hat sie der Leser in seinen eigenen Ohren zu erschaffen.²

Bedeu(tun)g steht in diesem Sinn immer mit einem Tun in Verbindung. Die Leistung des gerade lesenden Bewusstseins geht über das alleinige Aufnehmen hinaus und tut etwas, indem es auf seine schon vorhandenen Bedeutungen zurückgreift und die neue Bedeutung darin elaboriert. *Bedeu(tun)g* zu haben ist zudem die Grundlage für Handlungen. Im Rahmen eines Seminars zur Diskurs- und Gesellschaftstheorie begegnete mir Cornelius Castoriadis und während der Auseinandersetzung mit der Kulturphilosophie des 19. Jahrhunderts stieß ich auf Ernst Cassirer. Es war für mich offensichtlich, dass es Gemeinsamkeiten zwischen ihren Ansätzen gab. Meine Literaturrecherche war lange ernüchternd, bis ich auf die Werke von Mats Rosengren stieß, die meinen Vorahnungen ein konkretes Kleid von Wörtern gaben. Es wird bei der Erörterung auf verschiedene philosophische, anthropologische und psychoanalytische Schulen verwiesen. Es handelt sich daher um ein interdisziplinäres Unterfangen, mit dem Ziel, menschliche Sinngebung mit ihren gesellschaftlich konstruierenden Wirkungen und Mechanismen abzubilden. Aus dieser Verknüpfung soll eine neue Bedeutung entstehen, die dem Versuch einer kritischen und handlungsermächtigen Position Rechnung tragen kann und einen neuen Gedanken- und Bedeutungshorizont aufmachen soll.

²Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1990, 10.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	5
2	Ernst Cassirer	11
2.1	Das Symbolische	12
2.1.1	Animal Symbolicum & Symbolische Formen	13
2.1.2	Bedeutung und Symbolische Prägnanz	16
2.1.3	Transformation	18
2.2	Philosophische Anthropologie & Animal symbolicum	19
3	Cornelius Castoriadis	28
3.1	Das Imaginäre	31
3.1.1	Das radikal Imaginäre und die Geschichte	31
3.1.2	Tun als Erscheinung vom Imaginiertem	35
3.1.3	Imaginäre Bedeutungen	36
3.1.4	Identitätslogik & Mengenlogik	39
4	Magma & Prozess	41
5	Verkörperung	49
6	Schöpfung	53
7	(Bedeu)tun(g) als Angelpunkt menschlicher Existenz	59
8	Autonomie	68
9	Das Imaginäre und das Symbolische	73
10	Aussicht & Animal Symbolicum	79
11	Literaturverzeichnis	84
12	Abstract	89
13	Danksagung	90

1 Einleitung

Der Denker Ernst Cassirer (1874-1945) beschäftigte sich in seiner Philosophie der symbolischen Formen mit der Frage nach Sinnstiftung. Der griechisch-französische Ökonom, Psychoanalytiker und Philosoph Cornelius Castoriadis (1922-1997) widmete seine intellektuellen Bemühungen den Problemen der Schöpfung (von ihm auch Konstruktion oder der Produktion genannt).³

Beide Philosophen- Cassirer mit seinem Symbolischen und Castoriadis mit seinem Imaginären- sehen (*Bedeu)Tun(g)* als das, woraus unsere Welt gemacht ist und weisen strukturelle Ähnlichkeiten und Entsprechungen in ihren Systemen auf, die trotz unterschiedlicher Erscheinungsformen ähnliche strukturelle Eigenschaften und Muster haben.

Die Arbeit von Cassirer hatte zwar keinen nachweisbaren Einfluss auf die Arbeit von Castoriadis, bringt aber dennoch eine unterstützende und fruchtbare Bereicherung zur Lektüre des letzteren mit sich. Dies geschieht teilweise vor dem Hintergrund der Ideen des Ersteren, um das Verständnis von Sinngebung zu bereichern und mögliche Lücken zu füllen. Diese Art des gemeinsamen Wirkens illustriert die Entstehung und Wertschöpfung gesellschaftlicher Bedeutung durch den Menschen.⁴

Beide Denker entwickeln dieses Thema vor dem Hintergrund der spezifischen Funktionen und Fähigkeiten des menschlichen Körpers als Voraussetzung für die menschliche Sinngebung. Cassirer greift bekanntermaßen auf Jakob von Uexkülls Ideen zurück, desgleichen tut Castoriadis mit Francisco Varela. Dabei entwickeln sie spezifische Terminologien, um sich mit den Ergebnissen menschlicher Sinngebung auseinanderzusetzen: Cassirer spricht von *symbolischen Formen* und ihren Funktionen, während Castoriadis von einem *Magma sozialer imaginärer Bedeutungen* spricht.⁵

Cassirer definiert 1844 mit seinem „Essay on man“⁶ die Philosophie der symbolischen Formen und damit die Annahme, dass wenn es eine Definition der menschlichen Natur (*animal symbolicum*) gäbe, diese nur eine funktionelle wäre und damit nicht fähig wäre, Aussagen über Substanz oder ‚Essenz‘ dessen treffen zu können. Da sich die symbolischen Formen im menschlichen Tun zeigen und damit prozessualer Natur sind, können sie nicht durch die

³Vgl. Mats Rosenren: „Radical imagination and symbolic pregnance“, in: *Embodiment in cognition and culture*. John Michael Krois; Mats Rosengren; Angela Steidele; Dirk Westerkamp; John Benjamins Publishing Company 2007, 262.

⁴Vgl. Mats Rosengren, Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer, in: *Cassirer Studies XIII/XIV*, Bibliopolis 2020/2021. 247.

⁵Vgl. Rosengren, *Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer*, 247.

⁶Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture*, New York 1944.

empirische bzw. historische Herangehensweise erfasst werden, da diese lediglich Feststehendes abbilden könnten.⁷ Cassirer entwirft in seinem Hauptwerk eine philosophische Anthropologie, die den Menschen als symbolverstehendes und symbolproduzierendes Wesen betrachtet.

Castoriadis bedient sich des Begriffes des Imaginären, welcher sich - das soll in dieser Arbeit herausgearbeitet werden - mit Cassirers symbolischen Formen und Menschenbild (*animal symbolicum*) verbinden lässt. Ohne das Imaginäre als Quelle und Bestandteil der gesellschaftlichen Realität kann die Geschichte nach der castoriadischen Auffassung nicht erklärt werden. Für Castoriadis gehört zur Realität immer schon eine imaginäre Komponente, da sie immer mittels einer Gesamtheit von Kategorien und Prinzipien für die Organisation der Erfahrungsgegebenheiten begriffen wird.⁸

Beide Philosophen haben ein immanentes Weltbild und betrachten Bedeutung als das Bindeglied zwischen Mensch und Welt. Der Mensch als symbolerzeugendes und symbolverstehendes Wesen ist somit ein Subjekt in der Welt, welches durch wechselwirkendes Verstehen und Verständnis erzeugendes Bewusstsein seine Welt strukturiert und darin handelt.

Imagination ist hier eine freie und kreative psychische Tätigkeit, die der Unterscheidung von Theorie und Praxis, Denken und Tun vorausgeht. Den historischen Fundus von Vorstellungen, die eine Gesellschaft ausmacht und von anderen unterscheidet, bezeichnet er als *aktuelles Imaginiertes*. Der Begriff *imaginär* bei Castoriadis, anders als bei Freud oder Sartre (die ihn als Synonym für *fiktiv* benutzen), verweist auf einen Ursprung in der Psyche des Menschen, der *radikalen Imagination*.⁹ Um die Rolle der imaginären Bedeutungen zu verdeutlichen, fasst Castoriadis Tun als einen *schöpferischen Akt* auf, der nicht auf etwas schon Bestehendem fußt, sondern darüber hinausgeht und unabhängig davon ist. Obwohl das Imaginäre unter anderem auf Freuds Theorie des Unbewussten fußt, unterscheiden sich die Auffassungen der beiden dahingehend, dass Freud Phantasieren als imaginäre Reproduktion vergangener Wahrnehmungen auffasst (die der Kompensation unbefriedigter Triebwünsche dienen), Castoriadis hingegen entfunktionalisiert die Imaginationen. Mit dem Postulat der Möglichkeit, Imaginationen frei setzen zu können, erfährt der Mensch eine Schöpfungskraft und ist nicht mehr ausschließlich Produkt seiner Vergangenheit. Die Imaginationen sind Ausdruck oder Abbild von etwas der Vorstellung Ähnlichem, nicht körperlicher

⁷Vgl. Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture*, New York 1944, 93.

⁸Vgl. Theofanis Tassis, *Cornelius Castoriadis: eine Disposition der Philosophie*, Saarbrücken 2008, VDM Verlag Dr. Müller, 288.

⁹Vgl. Inka Tappenbeck, *Phantasie und Gesellschaft. Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft*, Würzburg 1999, 83.

Bedürfnisse oder der Natur (Abgrenzung Marx). Imaginationen stehen weder für etwas, noch an Stelle von etwas. Zum Imaginären zählt er das Tun nun deshalb, weil es Bedeutungen enthält, die nicht nur Wahrnehmungsabbildungen sind. Er spricht auch von *creatio ex nihilo*, um zu akzentuieren, dass es weder durch die psychische Verfasstheit des Menschen noch durch die Gegebenheiten der Außenwelt determiniert ist.¹⁰ In diesem Tun konstituieren sich laut Castoriadis Aufbau und Gliederung der gesellschaftlichen Welt. Erst durch das *aktuelle Imaginäre* oder *Imaginierte*, wie er es auch nennt, kann der von der Gesellschaft gewählte *Symbolismus* sowie dessen Funktionalität, die wiederum Aufschluss über die Ziele einer Gesellschaft gibt, erklärt werden. Castoriadis meint zwar, dass Bedeutungen nicht komplett unabhängig von Realem sind, (durch einen schon vorhandenen Symbolismus, der aus der Vergangenheit übernommen wurde zum Beispiel) trotzdem lasse sich die Produktion des Bedeutungssystems nicht ohne das Imaginäre erklären, sieht er doch die schöpferische Tätigkeit der Psyche als Quelle der gesellschaftlichen Realität. Institutionalisierte Formen des menschlichen Zusammenlebens, die sich in Moral, Machtverteilung, Normen, Religion, Werten oder Gesetzen manifestieren, betrachtet er als genuine Erfindungen der Menschen. Damit grenzt er sich von jenen Theoretikern ab, die Gesellschaft und Kultur aus der Bedürfnisnatur des Menschen ableiten oder als Resultate feststehender Natur- oder Geschichtsgesetze interpretieren. Die den gesellschaftlichen Institutionen zugrundeliegenden Ideen über das Verhältnis der Menschen zueinander oder über die Welt als Ganzes nennt Castoriadis *imaginäre Bedeutungen*. Sie sind Grundlage der kognitiven, emotionalen und praktischen Ordnung einer Gesellschaft und konstituieren ihren Realitätsbereich, bestimmen was möglich und rational ist.¹¹ Die Grundfragen einer Gesellschaft,

Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns?¹²

werden durch die imaginäre Bedeutung beantwortet, wobei diese Fragen nicht tatsächlich gestellt werden (müssen), die Antworten sind im Tun schon eingeschrieben, im gesellschaftlichen Tun konstituiert sich die Gesellschaft so selbst.

Cassirer nennt Sprache, Mythos, Religion, Wissenschaft und Geschichte als symbolische Formen. In all diesen Tätigkeiten manifestiert sich die menschliche Natur und lässt

¹⁰Vgl. Inka Tappenbeck, *Phantasie und Gesellschaft. Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft*, Würzburg 1999, 83.

¹¹Vgl. Inka Tappenbeck, *Phantasie und Gesellschaft. Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft*, Würzburg 1999, 83.

¹²Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 252.

Schlüsse auf dieselbe zu.¹³ Beide Philosophen betrachten den Menschen als sinn- und bedeutungserzeugendes Wesen. *Die These ist, dass beide Philosophen den Menschen als animal symbolicum verstehen.* Der Mensch als symbolerzeugendes und symbolverstehendes Wesen schafft in diesem Sinne eine regelmäßig vorkommende Sphäre der Kultur. Die symbolischen Formen sind damit Aktivitätsbereiche, in denen sich Menschen auch in verschiedenen Kulturen ihre Kultur schaffen.¹⁴

Hierfür werden zuerst die Positionen der Philosophen verknüpft dargestellt, dann Gemeinsamkeiten herausgearbeitet: Anhand einiger Schlüsselthemen¹⁵ (Prozess, Verkörperung, Schöpfung, Bedeutung) werden die Positionen der Theoretiker verglichen- obwohl die Begriffe und Theorien anders benannt werden, so werden doch ähnliche Theorien aufgestellt. Die Synthese der beiden Theorien ermöglicht eine vorteilhafte Wechselwirkung zwischen ihnen und eröffnet neue Perspektiven für die philosophische Anthropologie und Gesellschaftstheorie.

Castoriadis war zweifelsohne ein bedeutender Denker, dessen Beiträge zur Philosophie von großer Relevanz sind. Dennoch zeigt sich in seinen späteren Werken eine gewisse Entgrenzung und eine Tendenz zur Abschweifung. Besonders das Konzept der *cratation ex nihilo*, das Schöpfen aus dem Nichts, führt zu einem Verständnis der Schöpfung, welches allzu optimistisch besetzt wurde. Es scheint fast so, als ob Castoriadis das immer wiederkehrende aporetische Schulterzucken der Philosophie mit seinen Imaginationen beseitigen wollen.

Die Schöpfung als letztes Bindeglied in der Frage nach der Rettung der Menschheit, sofern sie überhaupt als solche betrachtet werden könne, da Castoriadis gerade das Unbestimmte und Bodenlose betont, werde insbesondere durch Einwände von Johan Arnasons Überlegungen geerdeter und abgefedert. Die Einbeziehung von Ernst Cassirer in diese Betrachtung ist sinnvoll, da dadurch die grundlegenden Theorien von Castoriadis in ihrem Umriss bewahrt bleiben und mögliche Utopien durch das Hinzukommen des Symbolischen mehr geerdeter werden. Hierbei geht es nicht darum, seine fruchtbaren Ansätze zu übergehen, sondern sie vielmehr als Ausgangspunkt zu nehmen, um kollektives und individuelles Schaffen zusammenzudenken.

¹³Vgl. Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture*, New York 1944, 93.

¹⁴Vgl. Recki, Birgit 2017: Universität Hamburg, <https://www.youtube.com/watch?v=xplbJlcpOxM> (abgerufen am 14.01.)

¹⁵Mats Rosengren schlägt in seinem Vergleich die Schlüsselthemen body, process, technology radical metaphor/ radical process, creation vor. Nachzulesen in: Mats Rosengren, *Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer*, 247.

Das Individuum hat nur eine Lebenszeit, um zu schaffen. Im Hinblick auf die zeitliche Begrenzung und das damit verbundene Potential, soll diese Arbeit die imaginären Samen auflesen, sei es in Form von Herausgehen aus dem identitäts- und mengenlogischen Denken, und dem Betrachten gesellschaftlich-geschichtlicher Imaginationen- um im Anschluss an viele VordenkerInnen wie Harald Wolf, Johann Arnason und Birgit Recki das Konzept des menschlichen Sinnmachens zu beleuchten.

Beide gehen von einem inhärenten Weltbild aus und schaffen damit eine Theorie, welche es vermag, die menschliche Welt und das gesellschaftliche und kulturelle Leben abzubilden. Bedeutung, verstanden als ein sich immer wieder konstituierender Prozess bildet damit das Fundament menschlicher Existenz. Dadurch eröffnet sich ein vielversprechender Weg, um die relevanten Erkenntnisse der bedeutenden Denker in ein dienliches Konzept zu integrieren, welches durch seine Offenheit und prozessakzentuierende Fokussierung nicht an Feststehendes geknüpft ist und somit Licht in das fragmentierte Denken moderner Gesellschaften bringen kann.

Beide Philosophen kreieren jeweils eine Theorie, welche zusammen gedacht einen fruchtbaren Boden für den politischen, ethischen, gesellschaftlichen und kritischen Diskurs darstellen können. Symbolische Formen gedacht mit menschlicher Schöpfungskraft sowie Autonomie betonen die Bedeutung des Magmas sozialer imaginärer Bedeutungen.¹⁶

(Ethische) Relevanz zeigt sich unter anderem daran, dass das wissenschaftlich-philosophische Interesse an Cassirer in den letzten Jahren stark aufgeflammt ist. Dies zeigt sich durch eine Vielzahl neu veröffentlichter Monographien über Cassirer sowie daran, dass der Meiner-Verlag kürzlich begonnen hat, die Werke des Philosophen in 26 Bänden sowie seinen Nachlass in weiteren 18 Bänden vollständig zu editieren. Diese verlegerische Unternehmung wird voraussichtlich erst in einigen Jahren abgeschlossen sein.¹⁷ 2022 wurde auch die von Castoriadis inspirierte interdisziplinäre Zeitschrift *International Journal of Social Imaginaries* ins Leben gerufen, die die Relevanz sozialer Imaginationen untermauert. Der derzeitige Forschungsstand findet sich in verschiedenen Disziplinen wieder: Politische Philosophie, Verkörperungstheorie (John Krois), philosophische Anthropologie und Gesellschaftstheorie greifen in der Masterarbeit ineinander und versuchen einen neuen Blick auf

¹⁶Vgl. Mats Rosenren, „Making sense- Cassirer, Castoriadis and the embodied production of meaning“, in: *Bodies in Action and Symbolic Forms: Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*, hg. v. Alex Arteaga; Horst Bredekamp; Marion Lauschke, Berlin 2012, 30.

¹⁷Vgl. Gerhard Danzer, „Ernst Cassirer“, in: Ders.: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen*. Berlin, Heidelberg: Springer 2011, 34.

Bedeutung, Schöpfung und Autonomie sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene zu ermöglichen.

Die philosophische Anthropologie, die bei der Charakterisierung des Menschen als Animal Symbolicum mitschwingt, beantwortet die Frage: Wie ist es, ein Mensch zu sein? Physische Objekte sind Teil der Welt, Menschen hingegen haben eine Welt.¹⁸ Objekte sind demnach in die Welt eingebettet und existieren neben anderen Objekten. Subjekte hingegen stehen mit Objekten in Beziehung. Hier ist also von einer anderen Art der Bezugnahme die Rede. Diese Bezugnahme lässt sich sowohl in den symbolischen Formen als auch in den Imaginationen ausdrücken. Für John Krois ist die Schaffung symbolischer Formen das Bindeglied zwischen Körper und Geist. Symbolische Formen sind für ihn grundlegende Formen der menschlichen Kognition und Kultur, die durch eine komplexe Interaktion zwischen Körper und Geist entstehen.¹⁹

Zusammengedacht wurden die beiden Philosophen bisher von Mats Rosengren (Uppsala University), dem Gründer der Swedish Ernst Cassirer Society, der gerade an einem umfangreicheren Vergleich schreibt. Mats Rosengren sieht die immanente Weltanschauung als den wichtigsten gemeinsamen Nenner von Cassirer und Castoriadis. Trotz unterschiedlicher Positionen stimmen beide darin überein, „Bedeutung [als symbolische Formen bei Cassirer oder als soziale imaginäre Bedeutungen bei Castoriadis] als die Materie zu betrachten, aus der die menschliche Welt besteht.“²⁰ Obwohl Castoriadis Cassirer nie zitiert oder erwähnt hat, lassen sich die beiden Philosophen laut Rosengren im Anschluss aneinander lesen- beschäftigen sich beide mit menschlicher Sinngebung und versuchen, diese einzuordnen. Cassirers symbolische Formen sind sich ständig entwickelnde Werkzeuge für unsere menschliche Weltgestaltung und helfen, Sinn aus dem Konzept der Sinngebung zu machen.²¹

Diese Arbeit stellt einen Versuch dar, die beiden Philosophen zusammenzudenken.

¹⁸Vgl. John Michael Krois, *Embodiment in cognition and culture*, Amsterdam; Philadelphia 2007, 274.

¹⁹Vgl. Marion Lauschke, „Bodies in action and symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperungstheorie“. in: *Bodies in Action and Symbolic Forms: Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*, hg. v. Alex Arteaga; Horst Bredekamp; Marion Lauschke, Berlin 2012, XXIV Einleitung.

²⁰Mats Rosengren: „Radical imagination and symbolic pregnance“, in: *Embodiment in cognition and culture*. John Michael Krois; Mats Rosengren; Angela Steidele; Dirk Westerkamp; John Benjamins Publishing Company 2007, 262. (eigene Übersetzung, eigene Ergänzung in Klammer)

²¹Vgl. Rosengren: „Radical imagination and symbolic pregnance“, 262.

2 Ernst Cassirer

Ernst Cassirers Leben und Werk wurden maßgeblich von den bedeutenden Ereignissen und Umständen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt. Was dazu führte, dass er für viele Jahrzehnte wenig Beachtung erfuhr und erst in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts eine Renaissance erfuhr, in der seine Schriften zur Anthropologie in den Bereichen Philosophie, Psychologie und teilweise auch in der Medizin aufgegriffen wurden.²²

1874 wurde Ernst Cassirer in Breslau als viertes von sieben Kindern in eine wohlhabende jüdische Kaufmannsfamilie geboren. Ursprünglich für ein Jurastudium in Berlin eingeschrieben, wechselte er bald zur Philosophie und Literaturwissenschaft. Er studierte unter anderem bei Wilhelm Wundt in Leipzig und wurde schließlich Schüler von Hermann Cohen in Marburg.²³

Nach einigen gescheiterten Habilitationsversuchen veröffentlichte Cassirer das bedeutende Werk *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, später schrieb er umfangreiche Bände zum Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.²⁴

1902 heiratete Cassirer seine Cousine Toni Bondy, sie zogen nach Berlin wo sie gemeinsam drei Kinder großzogen. In den folgenden Jahren veröffentlichte Cassirer weitere bedeutende Werke, darunter *Freiheit und Form* und *Kants Leben und Lehre*.²⁵

Nach dem Ersten Weltkrieg erhielt Cassirer eine Professur in Hamburg, wo er sein Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen* in drei Bänden schrieb. Er arbeitete eng mit Aby Warburg und anderen Gelehrten zusammen.²⁶

In den Jahren vor 1933 veröffentlichte Cassirer wichtige Schriften zur deutschen Geistesgeschichte und Aufklärungsphilosophie. Angesichts des aufkommenden Antisemitismus emigrierte er mit seiner Familie nach Zürich, Wien und schließlich nach Oxford.²⁷

In Schweden publizierte er bedeutende Studien zur Kulturwissenschaft und beschäftigte sich intensiv mit skandinavischer Geistesgeschichte. Im Jahr 1941 emigrierte er in die USA, wo er an der Yale University und später an der Columbia University lehrte.²⁸

²²Vgl. Danzer, Gerhard, „Ernst Cassirer“, in: Ders.: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen*. Berlin, Heidelberg: Springer 2011, 34.

²³Vgl. Danzer, „Ernst Cassirer“, 32.

²⁴Vgl. Danzer, „Ernst Cassirer“, 32.

²⁵Vgl. Danzer, „Ernst Cassirer“, 33.

²⁶Vgl. Danzer, „Ernst Cassirer“, 33.

²⁷Vgl. Danzer, „Ernst Cassirer“, 33.

²⁸Vgl. Danzer, „Ernst Cassirer“, 34.

Cassirer setzte sich intensiv mit dem Faschismus auseinander und veröffentlichte posthum das Werk *Der Mythos des Staates*. Im Frühjahr 1945 erlitt er einen Herzinfarkt und verstarb kurz darauf.²⁹

Cassirer hinterließ ein philosophisches Erbe, das von der symbolischen Formenlehre bis zur Kulturphilosophie reicht. Seine intellektuelle Neugier und sein kritisches Denken zeichneten ihn als prägenden Denker seiner Zeit aus.³⁰

2.1 Das Symbolische

Der starre Seinsbegriff scheint damit gleichsam in Fluß, in eine allgemeine Bewegung zu geraten – und nur als Ziel, nicht als Anfang dieser Bewegung läßt sich die Einheit des Seins überhaupt noch denken. In dem Maße, als sich diese Einsicht in der Wissenschaft selbst entfaltet und durchsetzt, wird in ihr der naiven Abbildtheorie der Erkenntnis der Boden entzogen. Die Grundbegriffe jeder Wissenschaft, die Mittel, mit denen sie ihre Fragen stellt und ihre Lösungen formuliert, erscheinen nicht mehr als passive Abbilder eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle Symbole. Es ist insbesondere die mathematisch-physikalische Erkenntnis gewesen, die sich dieses Symbolcharakters ihrer Grundmittel am frühesten und am schärfsten bewußt geworden ist.³¹

Einführend kann der Symbolbegriff so definiert werden, dass er die Objektivierung unserer Vorstellungen von der Welt ermöglicht. In Cassirers Verständnis von Symbolen fallen der Begriff der Repräsentation und der Symbolbegriff zusammen: Was in der Welt präsentiert wird, kann erst durch Repräsentation voll entwickelt werden. Der Begriff der Repräsentation ist jedoch nicht vollständig vom Symbolbegriff abgekoppelt, da er unter diesen fällt.³² Cassirer charakterisiert ihn auch als „die Darstellung eines Inhalts in einem anderen und durch einen anderen“³³ oder auch als „geistige[n] Grundakt der »Repräsentation« des Meinens eines »Allgemeinen« im Einzelnen“.³⁴

Die Philosophie der symbolischen Formen richtet ihren Blick nicht ausschließlich und in erster Linie auf das rein wissenschaftliche, exakte Weltbegreifen, sondern auf alle Richtungen des Weltverstehens. Sie sucht dieses letztere in seiner Vielgestaltigkeit, in der Gesamtheit und in der inneren Unterschiedenheit seiner Äußerungen zu erfassen. Und immer zeigt sich dabei, daß das »Verstehen« der Welt kein bloßes Aufnehmen, keine Wiederholung eines gegebenen Gefüges der Wirklichkeit ist, sondern daß es eine

²⁹Vgl. Danzer, „Ernst Cassirer“, 34.

³⁰Vgl. Danzer, „Ernst Cassirer“, 34.

³¹Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, 2010. 3; Interessant ist, dass Cassirer die mathematisch-physikalischen Wissenschaften für den Symbolbegriff wegweisend ansieht, Castoriadis hingegen bewertet die logische, mathematische Denkweise in Form der identitätslogischen Struktur als problematisch.

³²Vgl. Tobias Endres, *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*, Hamburg 2020, 19.

³³Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, 2010. 39.

³⁴Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, 2010. 361.

| freie Aktivität des Geistes in sich schließt. Es gibt kein Weltverständnis, das nicht in dieser Weise auf bestimmte Grundrichtungen, nicht sowohl der Betrachtung, als vielmehr der geistigen Formung, beruht. Um die Gesetze dieser Formung zu erfassen, mußten wir vor allem ihre verschiedenen Dimensionen scharf voneinander unterscheiden. Bestimmte Begriffe – wie der Begriff der Zahl, der Zeit, des Raumes – stellen gewissermaßen Urformen der Synthesis dar, die unumgänglich sind, wofern überhaupt eine »Vielheit« zur »Einheit« zusammengenommen, ein Mannigfaltiges nach bestimmten Gestalten abgeteilt und gegliedert werden soll. Aber diese Gliederung vollzieht sich, wie wir gesehen haben, keineswegs gleichartig in allen Gebieten: sondern ihre Art hängt wesentlich von dem besonderen Strukturprinzip ab, das in jedem Sondergebiet wirksam und herrschend ist. So zeigen insbesondere die Sprache und der Mythos je eine besondere »Modalität«, die ihnen spezifisch zukommt, und die allen ihren Einzelgebilden gewissermaßen eine besondere Tönung verleiht.³⁵

Cassirer verwendet den Begriff *Symbol*, um Bewusstseinsinhalte zu beschreiben, die in verschiedenen Bereichen der Weltgestaltung entstehen. Diese Symbole sind nicht einfach nur Zeichen oder Abbilder, sondern sie repräsentieren komplexe Konzepte, Ideen oder Bedeutungen, die für die menschliche Wahrnehmung und Erkenntnis essentiell sind.³⁶

Die verschiedenen Bereiche, in denen diese Symbole entstehen und sich formen, werden von Cassirer als *symbolische Formen* bezeichnet. Diese symbolischen Formen werden von einem einheitlichen Prinzip der Strukturbildung geleitet und produzieren daher Symbole mit einer inneren Verknüpfungsstruktur, die charakteristisch für jede spezifische Form ist.³⁷

Mit anderen Worten, symbolische Formen sind abgrenzbare Bereiche oder Domänen menschlicher Kultur, die durch ein einheitliches Prinzip der Gestaltung gekennzeichnet sind und Symbole hervorbringen, die eine gemeinsame innere Struktur teilen. Diese symbolischen Formen sind entscheidend für die Art und Weise, wie Menschen die Welt verstehen, interpretieren und in ihr handeln.

2.1.1 Animal Symbolicum & Symbolische Formen

Im Jahr 1944 prägte Cassirer mit seinem Werk *An essay on man* die Philosophie der symbolischen Formen. Er postulierte, dass eine Definition der menschlichen Natur lediglich funktional sein könne und nicht in der Lage sei, Aussagen über die Substanz oder die "Essenz" des Menschen zu treffen. Da die symbolischen Formen in menschlichem Tun sichtbar werden und somit prozesshaft sind, können sie nicht mittels einer rein empirischen oder

³⁵Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010, 14-15.

³⁶Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 15.

³⁷Vgl. Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers*, 15.

historischen Herangehensweise erfasst werden, da diese lediglich festgelegte Zustände abbilden könnten.³⁸

Cassirer identifiziert Sprache, Mythos, Religion, Wissenschaft und Geschichte als symbolische Formen. In all diesen Aktivitäten zeigt sich die menschliche Natur und erlaubt Rückschlüsse darauf.³⁹ Cassirer betrachtet den Menschen als *animal symbolicum*: Der Mensch ist ein Wesen, das Symbole erzeugt und versteht, und schafft damit eine regelmäßig auftretende kulturelle Sphäre. Die symbolischen Formen bezeichnen breite Bereiche der menschlichen Aktivität, in denen Menschen in verschiedenen Kulturen ihre Kultur schaffen können.⁴⁰

Für Cassirer sind Handeln und Ausdruck fester Bestandteil des Menschseins, der Mensch kann sein Leben nicht leben, ohne sein Leben auszudrücken. Es gibt zwei Pole, in denen einzelne Phänomene menschlichen Schaffens (Handeln und Ausdruck) verankert werden können: *stabilization* und *evolution*. Stabilisierung zielt darauf ab, bereits Bestehendes zu bewahren, während Evolution Neues schafft.⁴¹ Beide Kräfte bilden einen Dualismus und sind in allen symbolischen Formen zu finden, wobei lediglich die Betonung variieren kann. In primitiven Formen der Religion dominieren beispielsweise vorwiegend stabilisierende Kräfte (Gebete haben eine festgelegte Form, die wiederholt wird), während neuere Formen mehr Raum für individuelles Handeln lassen.⁴²

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen umfasst einerseits die Vielfalt objektiver symbolischer Ausdrucksformen und andererseits die Einheit des subjektiven menschlichen Geistes.⁴³ Objektive Erkenntnis und intersubjektive sowie subjektive Interpretation der Welt stehen damit in engem Zusammenhang.⁴⁴

Zeichen werden von Cassirer nicht bloß als Behälter für Gedanken betrachtet, sondern als deren unentbehrliche Voraussetzung. Er bezeichnet sie als Organ und Instrument, durch das der Inhalt selbst entsteht und erst seine volle Bestimmtheit erhält.⁴⁵ Daher ist das Denken stets mit Semiotik und Symbolik verknüpft: Die Festlegung des begrifflichen Inhalts geht mit der Fixierung charakteristischer Zeichen einher. Jede Theorie, sei es in der Wissenschaft

³⁸Vgl. Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture*. New York 1944. 93.

³⁹Vgl. Cassirer, *An Essay on Man*, 93.

⁴⁰Vgl. Birgit Recki, 2017: Universität Hamburg, Interview: <https://www.youtube.com/watch?v=xplb-JlcpOxM> (abgerufen am 14.01.2023)

⁴¹Vgl. Cassirer, *An Essay on Man*, 281.

⁴²Vgl. Cassirer, *An Essay on Man*, 282.

⁴³Vgl. Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997, 24.

⁴⁴Vgl. Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer*. Hamburg 1993, 8.

⁴⁵Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010, 16.

oder im Alltag, nimmt für unser Denken die Form einer Formel an, die wiederum nur durch die Verbindung von allgemeinen und spezifischen Zeichen ausgedrückt werden kann. Für Cassirer ergibt sich daraus das grundlegende Prinzip der Erkenntnis: Das Allgemeine kann nur im Besonderen betrachtet werden und das Besondere kann nur in Bezug auf das Allgemeine gedacht werden.⁴⁶

Cassirers Theorieansatz reicht über rein wissenschaftliche Erkenntnis hinaus: Das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem findet sich in allen grundlegenden Formen geistiger Kreation wieder. Dabei schaffen diese Formen eine spezifische sinnliche Grundlage (Substrat), um ihre jeweilige Art der Auffassung und Gestaltung zum Ausdruck zu bringen.⁴⁷

Dieses sinnliche Substrat, die Erscheinung in der Welt, ist eng mit dem Ideellen verbunden. Der Symbolbegriff ermöglicht es, die gesamten Phänomene zu umfassen, in denen jegliche Form von sinnlicher Bedeutung zum Ausdruck kommt - in denen das Sinnliche in seiner Existenz und Wesensart gleichzeitig als Absonderung und Verkörperung, als Manifestation und Verkörperung eines Sinnes erscheint.⁴⁸

Cassirers Ansatz betont somit die untrennbare Verknüpfung zwischen dem Ideellen und dem Sinnlichen. Die Erscheinung der Welt ist für ihn mit geistigen Prozessen verwoben - dies hat weitreichende Implikationen für die Art und Weise, wie wir die Welt und unser Verständnis von Wirklichkeit betrachten. Es streicht die fundamentale Rolle der symbolischen Formen bei der Konstruktion von Wissen und Bedeutung hervor. Cassirers Ansatz erweitert somit den Horizont der Erkenntnistheorie über den rein wissenschaftlichen Rahmen hinaus und betont die universelle Bedeutung der symbolischen Prozesse in allen Formen des geistigen Schaffens. Das Wechselverhältnis von Allgemeinem und Besonderem lässt sich in allen Grundformen geistigen Schaffens finden.⁴⁹

Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird⁵⁰

Symbolische Formen umfassen sinnliche Zeichen und eine Form von geistiger Energie.⁵¹ Man kann die symbolische Form daher als eine Art Übersetzungsprozess betrachten,

⁴⁶Vgl. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, 16.

⁴⁷Vgl. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, 16.

⁴⁸Vgl. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, 105.

⁴⁹Vgl. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, 16.

⁵⁰Ernst Cassirer, „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, in: *Ernst Cassirer. Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, hg. v. Marion Lauschke, Hamburg 2009, 67.

⁵¹Vgl. Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer*. Hamburg 1993, 41.

der Eindrücke und Wahrnehmungen des Bewusstseins mit einem symbolischen, bedeutungstragenden Inhalt verbindet.⁵² Diese Formen stellen sowohl sinnliche Substrate als auch interpretative Rahmen dar, die auf vorstellbare Objekte angewendet werden können.⁵³

Das denkende Subjekt erfasst eine symbolische Form, weil es dazu in der Lage ist. Hierbei ist es jedoch schwierig, die Begriffe voneinander zu trennen, da Cassirer eine Theorie entwickelt hat, bei der die Begriffe sich untereinander bedingen.

2.1.2 Bedeutung und Symbolische Prägnanz

Cassirer untersucht das Phänomen der Bedeutung und Bedingung selbiger, nämlich wie die Erfahrungen uns eine Welt präsentieren können, die für uns bedeutungsvoll und verständnisvoll erscheinen und wie es dem wahrnehmenden Subjekt möglich ist, Erfahrungen zu erfassen und zu verstehen. Dabei negiert Cassirer die rationalistische Hoffnung, dass es möglich wäre, hinter all den Symbolen und Zeichen eine eindeutige Grundlage für die Bedeutung zu finden. Er wendet sich gegen den Essentialismus und behauptet, Bewusstsein existiere nur in und durch die Symbole, die es selbst erzeugt.⁵⁴ Er widerspricht auch dem empiristischen Glauben, dass die Objekte unserer Erfahrung uns vollständig verständlich und greifbar sein könnten. Für Cassirer lautet die Frage also: Wie erzeugt Bewusstsein sich selbst in und durch Bedeutung, also in und durch Namen, Bilder und Symbole und wird dadurch zum Bewusstsein oder Erleben von etwas Bestimmten? Erfahrung ist immer Erfahrung von etwas, das uns sinnvoll erscheint.⁵⁵ Cassirer meint, dass wir unsere Welt mit und aus den Symbol-Systemen konstruieren. Es gibt nichts hinter den symbolischen Formen, was diese erklären könnte, kein Original oder Gesetz.⁵⁶

Wie verstehen wir also, was wir verstehen? Diese kantianische Frage ist der Ausgangspunkt für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Cassirer geht jedoch weiter als Kants Kritik, indem er a priori keine Kategorien und Formen annimmt, die unsere Erfahrungen jenseits der Erfahrung strukturieren. Cassirer versucht, die Bedingungen für die

⁵²Vgl. Cassirer, „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, 69.

⁵³Vgl. John Micheal Krois, „Ernst Cassirers Semiotik der symbolischen Formen“, in *Zeitschrift Semiotik* (6), 1984. 440.

⁵⁴Vgl. Mats Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, in: *Embodiment in cognition and culture*. Hg. v. John Michael Krois; Mats Rosengren; Angela Steidele; Dirk Westerkamp; John Benjamins Publishing Company 2007, 263.

⁵⁵Vgl. Mats Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, in: *Embodiment in cognition and culture*. John Michael Krois; Mats Rosengren; Angela Steidele; Dirk Westerkamp; John Benjamins Publishing Company 2007, 263.

⁵⁶Vgl. Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, 264.

Sinnhaftigkeit der Erfahrung in der Erfahrung selbst zu finden. Deswegen spricht Rosengren auch von einer immanenten Herangehensweise, also einer prozessualen Organisation von Erfahrung. Die Immanenz wird bei dem Vergleich der beiden Philosophen noch eine tragende Rolle spielen, weshalb später genauer darauf eingegangen wird- vorerst soll die Position Cassirers noch genauer beleuchtet werden.⁵⁷

Symbolische Prägnanz und symbolische Form bedingen sich untereinander: Die symbolische Prägnanz liegt in den Objekten der Welt verborgen und verleiht ihnen Verständlichkeit für das wahrnehmende Individuum. Die symbolische Form bildet die Basis für unsere menschlichen Erfahrungen und repräsentiert somit eine fundamentale, konstante Komponente, die die Bedeutung in der Wahrnehmung erst ermöglicht. Da der Begriff der symbolischen Prägnanz irreduzibel und zirkulär ist, kann er nicht bewiesen werden. Erfahrung entsteht erst aus der Wahrnehmung von symbolischer Prägnanz und gleichzeitig wird die Erfahrung zur Erklärung von bedeutungsvoller symbolischer Prägnanz herangezogen.⁵⁸ Das bedeutet, dass die symbolische Prägnanz nicht auf einfachere Bestandteile zurückgeführt oder in linearer Weise erklärt werden kann.

Die symbolische Prägnanz als Grundlage sinnhafter menschlicher Erfahrung kommuniziert Sinn. Zeichen und Bezeichnetes werden als symbolische Formen transformiert und individuell wahrgenommen. Individuelles Wahrnehmen ist damit ein Akt des Interpretierens von symbolischen Formen und nicht ein bloßes Wiedergeben eines Draußen, vielmehr ein „Prozess der Objektivierung“⁵⁹ von subjektiver sinnhafter Erfahrung und ist somit kontingent. Cassirer bezeichnet das Individuelle als *Ich*, welches mittels symbolischer Prägnanz Sinnliches erfährt. Es ist das reine Subjektive und bildet eine unteilbare Einheit: ⁶⁰

Der Grundcharakter des reinen Ich besteht darin, daß es, im Gegensatz zu allem Objektiven und Dinghaften, absolute Einheit ist. Das Ich, als reine Form des Bewußtseins gefaßt, enthält keinerlei Möglichkeit innerer Unterschiede mehr⁶¹

⁵⁷Vgl. Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, 265.

⁵⁸Vgl. John Michael Krois, „Ernst Cassirers Semiotik der symbolischen Formen“, in *Zeitschrift Semiotik* (6), 1984, 441.

⁵⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, 19-20.

⁶⁰Vgl. Peter Dirksmeier, „Ist Kreativität ein Subjektives oder ein kollektives Phänomen? Über eine ungeklärte Frage in der Non-representational Theory und eine denkbare Antwort der Philosophie der symbolischen Formen“, in: *Geographica Helvetica* 69 (3), 2014, 150.

⁶¹Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, 2010, 229.

2.1.3 Transformation

Universelles und Partikulares, Objektives und Subjektives stehen nach Cassirers Theorie in einer Beziehung, dessen Prinzip er in der Kognition angesiedelt sieht. Universelles kann nur im Partikularen wahrgenommen werden, umgekehrt ist das Partikulare nur in seiner Verbindung zum Universellen möglich. Diesen Prozess, diese Verbindung von individuellem und kollektivem Tun nennt Cassirer *Transformation*.⁶²

Der menschliche Geist denkt mittels symbolischer Formen empirische Entitäten als seriell geordnet, wobei diese Serien bestimmten nachvollziehbaren Regeln gehorchen.⁶³ In diesem Sinne gestaltet der Mensch Realität und formt sich als Subjekt in seinem Tun. Diese gestaltende Erlebniswirklichkeit des Individuellen bildet ein Verhältnis zu den symbolischen Formen und kann daher nur in Zusammenhang mit der gesamten Theorie Cassirers betrachtet werden. Das Subjekt, verstanden als gestaltendes *Ich*, bedient sich der symbolischen Formen, welches Kategorien des Denkens selbst ordnet.⁶⁴

Das individuelle Tun ist damit menschliches Denken, welches durch Verbindung zu den symbolischen Formen zu einer Theorie der Kultur ausgeweitet wird. Für Cassirer bedeutet individuelles Schaffen die Grundlage der Kultur, die mittels der symbolischen Formen zum Ausdruck kommen kann.⁶⁵

Der Mensch hat in den ‚symbolischen Formen‘, die das Eigentümliche seines Wesens und seines Könnens sind, gewissermaßen die Lösung einer Aufgabe vollzogen, die die organische Natur als solche nicht zu lösen vermochte. [...] Hier ist das Werden und Wirken des einzelnen in ganz anderer, tief eingreifender Weise mit dem des Ganzen verknüpft. Was die Individuen fühlen, wollen, denken, bleibt nicht in ihnen selbst verschlossen; es objektiviert sich im Werk⁶⁶

Individuelles Tun, verstanden als synthetische kognitive Aktivität eines Subjekts, findet durch Symbolisierung Eingang in den kulturellen Kontext. Das individuelle Tun erhebt damit die symbolische Prägnanz zu einem Moment der Unterscheidung zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen.⁶⁷

⁶²Vgl. Dirksmeier, „Ist Kreativität ein Subjektives oder ein kollektives Phänomen? Über eine ungeklärte Frage in der Non-representational Theory und eine denkbare Antwort der Philosophie der symbolischen Formen“, 150.

⁶³ Vgl. D. P. Verene, Cassirer’ s concept of symbolic form and human creativity, *Idealistic Stud.* 8 (1), 1978, 15

⁶⁴Vgl. Verene, „Cassirer’ s concept of symbolic form and human creativity“, 18.

⁶⁵Vgl. Verene, „Cassirer’ s concept of symbolic form and human creativity“, 19.

⁶⁶Ernst Cassirer: „Die „Tragödie der Kultur“, in: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, hg. v. dems., Darmstadt 1994, 126.

⁶⁷Vgl. Verene, „Cassirer’ s concept of symbolic form and human creativity“, 19.

Individuelles Tun und kollektives Tun stehen damit in engem Zusammenhang und bedingen einander. Veränderung (*evolution*) findet daher im Universellen und im Partikularem des Objektiven und Subjektiven statt. Indem das individuelle Tun etwas Neues schafft und dies als schöpfendes Subjekt mit Wahrnehmungen von Sinnlichem und sinnhaften Interpretationen tut, passiert dies innerhalb einer Kultur, welche als Kontext erst den schöpferischen Akt oder das schöpferische Gestalten als neu erscheinen lässt.⁶⁸ Deshalb ist individuelles und kollektives Tun nicht einfach so isoliert zu betrachten, wird das individuelle Voranschreiten (*evolution*) erst vor dem allgemeinen kulturellen Hintergrund unterscheidbar.

Es kann gesagt werden, dass *evolution* sowohl in individuellem Tun als auch in kollektivem Tun vorhanden ist. Tun - sowohl individuelles als auch kollektives - kann auf dem *stabilization-evolution*-Kontinuum verortet werden. Stabilisierung soll schon Dagewesenes behalten, Evolution Neues schaffen. Beide Kräfte bilden einen Dualismus und können in allen symbolischen Formen gefunden werden, lediglich die Gewichtung variiert.⁶⁹ *Evolution* variiert demnach sowohl in kollektivem Tun als auch in individuellem Tun.

2.2 Philosophische Anthropologie & Animal symbolicum

Die philosophische Anthropologie wurde Ende der 1920er Jahre als Alternative zu abstrakten philosophischen Definitionen der menschlichen Natur (*animal rationale*) und zum ausschließlich empirischen, physikalischen Studium der Anthropologie ins Leben gerufen und sollte ergründen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Ihre Gründer konzentrierten sich auf die situierte Existenz des Menschen und seine Fähigkeit, darüber hinauszudenken und sogar das zu leugnen, was für ihn tatsächlich lebenswichtig war.⁷⁰ Für Cassirer blieben diese Bemühungen zu abstrakt, weil sie die Breite des menschlichen Kulturlebens nicht berücksichtigten. Das entscheidende Merkmal des menschlichen Lebens ist weder Vernunft noch Sprache, denn diese sind von der Symbolik abgeleitet, nicht umgekehrt. Der Mensch lässt sich am besten als *animal symbolicum* beschreiben.⁷¹ Der Fehler früherer anthropologischer Auffassungen bestand nicht darin, dass sie die Vernunft verehrten, sondern darin, dass sie den Körper ignorierten und so Vernunft und Emotion trennten. Der Begriff des Symbolismus, wie ihn Cassirer verstand, überwand diesen Dualismus. Seine philosophische

⁶⁸Vgl. Verene, „Cassirer’s concept of symbolic form and human creativity“, 24.

⁶⁹Vgl. Cassirer, *An Essay on Man*, 281-282.

⁷⁰Vgl. John Michael Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“: Philosophical Anthropology before and after Ernst Cassirer, in: *European Review* 13 (4), 2005, 557.

⁷¹Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 557.

Anthropologie wurde heute in vielen Bereichen der empirischen Forschung bestätigt, aber der Austausch des Konzepts der *Vernunft* durch das des *Symbolismus* war keine geringfügige Revision der westlichen philosophischen Tradition.⁷²

Der Begriff *philosophische Anthropologie* entstand in den 1920er Jahren in Deutschland, zeitnah mit Max Schelers und Helmut Plessners Studien über das, was sie *philosophische Anthropologie* nannten. Anstatt zu versuchen, die menschliche Natur objektiv im Hinblick auf etwas Zeitloses zu definieren, begannen sie mit der Frage, was es heißt, ein Mensch zu sein, indem sie die metaphysische Essenz untersuchten, wie es frühere Philosophen getan hatten oder den Menschen in naturalistischen, empirischen Begriffen beschrieben, wie es physische Anthropologen und Psychologen tun. Plessner sprach von der *exzentrischen Positionalität*⁷³ des Menschen. Damit machte er auf zwei Tatsachen aufmerksam: Erstens darauf, dass der Mensch als Lebewesen positioniert ist.⁷⁴ Menschen haben eine Welt, während physische Dinge keine Welt haben, sondern einfach Teil der Natur sind. Zweitens sind Menschen nicht nur in ihrer Welt positioniert, sondern auch jenseits davon, sie erleben ihr Erleben. Schelers philosophische Anthropologie ähnelte der von Plessner: Für Scheler besteht das Unterscheidungsmerkmal des Menschen darin, dass sein Geist nicht einfach in der Lage ist, über die menschliche Situation hinauszuschauen, sondern dass er sich gegen die Sphäre des Lebens wenden kann.⁷⁵ Die Grundlage der menschlichen Existenz ist die Tatsache, dass der menschliche Geist, wie er es ausdrückte, in der Lage sei, ‚Nein‘ zur organischen Realität zu sagen. Menschen sind in der Lage, ihre eigenen natürlichen Neigungen zu leugnen und das gibt ihnen ihren einzigartigen Platz innerhalb der Sphäre der Lebewesen. Die philosophische Anthropologie hat mittlerweile ihren Fokus vom abstrakten Begriff *Geist* bis hin zu verkörperten Wesen verschoben, die in einer Welt an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit positioniert sind.⁷⁶

Ernst Cassirer hat sich während der Zeit des schwedischen und amerikanischen Exils verstärkt dem Thema *philosophische Anthropologie* zugewandt. Seine Texte zur philosophischen Anthropologie der Jahre 1939 bis 1943 wurden in Band 6 der Ernst Cassirer Nachlassausgabe veröffentlicht.⁷⁷

⁷²Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 557.

⁷³Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York 1975.

⁷⁴Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 558.

⁷⁵Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 558.

⁷⁶Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 558.

⁷⁷Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 559.

Vor seiner Abreise aus Deutschland veröffentlichte er einen Aufsatz über Philosophie und Anthropologie, in dem er Schellers Ideen kritisierte. Cassirer argumentierte, dass Schellers Konzeption von Geist und Leben sie als getrennte Objekte betrachtete, während Geist eigentlich ein Prozess ist, der im Inneren des Lebens entsteht, ohne eine fremde Substanz zu sein. Anstelle des Geistes betrachtet Cassirer die Symbolik als das was den Menschen von Tieren unterscheidet. Der Mensch nutzt die Stimme und Geräusche nicht nur für Warnungen, sondern auch, um Geschichten zu erzählen und vieles mehr.⁷⁸ Die Charakterisierung des Menschen als symbolisch orientiertes Wesen ist prozesshaft und weniger substantiell bestimmt als frühere Versuche. Der Mensch ist demnach zur Abstraktion fähig, seine genuin menschliche Fähigkeit, Dinge als verständliche Dinge wahrzunehmen, kommt hier zum Tragen. Die Natur des Menschen ist damit keine feststehende Definition, sondern besteht in der Fähigkeit, Relationen zu denken, die durch ihr agiles, immer wieder neu zu besetzendes Verstehen der Welt gekennzeichnet ist.

Scheler betonte die Fähigkeit des Menschen, ‚Nein‘ zu sagen, aber Cassirer argumentierte, dass die eigentliche Besonderheit des Menschen darin liegt, dass er überhaupt alles sagen kann. Die exzentrische Positionalität, das Stehen außerhalb der aktuellen Situation, ist keine gegebene Eigenschaft, sondern eine Funktion der menschlichen Fähigkeit, sich von der eigenen Position in der Welt zu distanzieren.⁷⁹ Sich herausnehmen, nicht so und so handeln zu müssen, die Relationen zur Welt auch anders deuten zu können, sind demnach im Gegensatz zu Tieren, welche nach Trieben oder ihrer eigenen Vernunft handeln, abgegrenzt. Die Beurteilung der Tiere von der Welt folgen einem vorgefertigten Muster. Natürlich deuten auch Tiere ihre Welt, die Muster, nach denen diese Deutungen verstanden werden, sind allerdings rigider und weniger vernetzt. Die Möglichkeiten der Deutungen haben weniger Verknüpfungen. Um hier ein Beispiel zu nennen: Ein Biber beurteilt die Situation, nach welchen er einen Ast anknabbert nach einigen Variablen, die hier frei imaginiert werden. Ist die Energie an diesem Baum gut eingesetzt? Schließlich muss der Ast, wenn er nicht schon im Umkreis des Biber-Gebiets liegt, zu weit transportiert werden. Gibt es vielleicht andere Bedürfnisse, die gerade stärker sind, als das Bedürfnis diesen Ast anzuknabbern? Vielleicht ist gerade Paarungszeit und der Biber ist auf der Suche nach einer geeigneten Partnerin.⁸⁰

It is a well-known fact that many actions performed in animal societies are not only equal but in some respects superior to the works of man. It has often been pointed out

⁷⁸Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 560.

⁷⁹Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 560..

⁸⁰Die hier imaginierte Denkweise eines Bibers muss wohl oder übel ein plumper Versuch bleiben- ich bin kein Biber. Die anthropozentrische Herangehensweise wird in dieser Arbeit postuliert.

that bees in the construction of their cells act like a perfect geometer, achieving the highest precision and accuracy. Such activity requires a very complex system of coördination and callaboration. But in all these animal performanccs we find no individual differentiation. They are all produced in the same way and according to the same inva-riable rules. No latitude remains for individual choice or ability. It is only when we arrive at the higher stages of animal life that we meet the first traces of a certain indivi-dualization. Wolfgang Koehler observations of anthropoid apes seem to prove that there art many differences in the intelligence and skill of these animals. One of them may be able to solve a task which for another remains insoluble. And here we may even speak of individual „inventions.“ For the general structure of animal life, however, all this is irrelevant. This structure is determined by the general biological law according to which acquired characters are not capable of hereditary transmission. Every perfection that an organism can gain in the course of its individual life is confined to its own existence and does not influencc the life of the species.⁸¹

Cassirer überarbeitete die Definition des Menschen als *animal symbolicum*, wobei er die Symbolik als Grundlage der Vernunft verstand. Philosophische Anthropologie erfordert die Untersuchung von Kultur als soziale Aktivität in Form symbolischer Interaktion. Menschliche Aktivitäten umfassen nicht nur Sprache, sondern auch Emotionen und Intel-lekt.⁸²

Cassirer musste nicht nur traditionelle philosophische Konzepte überdenken, sondern auch die Beziehung zwischen Vernunft und Emotionen neu interpretieren. Seine Aussage, dass eine Leidenschaft nur durch eine stärkere Leidenschaft überwunden werden kann, meinte nicht, dass man passiv auf eine stärkere Leidenschaft warten solle, sondern dass eine bewusste Auseinandersetzung mit Symbolik und Anthropologie notwendig sei, um die Emo-tionen zu verstehen und zu überwinden.⁸³

Cassirer betrachtet den Tastsinn als die direkteste Form der Empfindung, die jedoch keine Symbolik beinhaltet. Er argumentiert, dass selbst scheinbar einfache Empfindungen wie Härte oder Glätte aus dem Prozess der Berührung entstehen und eine gewisse Bedeutung haben. Cassirer lehnt den Begriff *sekundäre Qualitäten* ab und bezeichnet sie stattdessen als Ausdruck, wobei er betont, dass sie grundlegend für die Phänomene seien. Er führt den Be-griff *symbolische Prägnanz der Wahrnehmung* ein, der auf eine natürliche Form der Sym-bolik hinweist, die nicht bewusst gesteuert wird.⁸⁴

Cassirer zieht die Schlussfolgerung, dass das körperliche Bewusstsein in ähnlicher Weise entsteht wie das Gefühl von Rauheit und er betrachtet sogar das Körperbewusstsein als *symbolisch schwanger* mit ausdrucksstarker Bedeutung. Dies führt zu seiner

⁸¹Cassirer, *An Essay on Man*, 280-281.

⁸²Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 560.

⁸³Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 560.

⁸⁴Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 560.

unkonventionellen Vorstellung von Leib-Seele-Beziehung als dem Prototyp symbolischer Beziehungen.⁸⁵

Um diese neuen Ideen zu begründen, überprüft Cassirer traditionelle Vorstellungen von Symbolisierung als referenziell oder rein bedeutungstragend. Sein Ergebnis ist das dreibändige Werk *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, das trotz seiner Größe in Cassirers Augen unvollendet bleibt. Er plante einen weiteren Band, der unter anderem das Problem des Symbols als Grund und das Problem der philosophischen Anthropologie behandeln sollte.⁸⁶

Cassirers philosophische Anthropologie zielt darauf ab, die übliche Trennung zwischen physischer und kultureller Anthropologie zu überwinden. In seinem Werk *Die Pathologie des symbolischen Bewusstseins* integriert er biologische und kulturelle Perspektiven. Hierbei konzentriert er sich auf Wahrnehmungsstörungen und Gedanken, die durch Gehirnverletzungen verursacht werden, wie optische und taktilen Agnosien, Apraxie und Aphasie.⁸⁷ Bekannt ist unter anderem die Störung der Wahrnehmung von Gesichtern, die Prosopagnosie.

Cassirer argumentiert, dass diese Störungen Variationen einer gemeinsamen Einschränkung sind: der Fähigkeit, Symbolik zu verstehen. Er behauptet, dass die Fähigkeit, Zeichen und Symbole zu verwenden, nicht nur für das Denken, sondern auch für Wahrnehmung und Gefühl entscheidend ist. Selbst wenn eine Person über funktionierende Sinnesorgane und Empfindungen verfügt, kann sie laut Cassirer nichts wahrnehmen, wenn die Fähigkeit, Symbolisches zu verstehen, beeinträchtigt ist.⁸⁸

Cassirers Idealismus wird durch seine Betrachtung des Gehirns, der Neurologie und des Körpers in Verbindung mit dem Bewusstsein betont. Er hebt hervor, dass diese Ansicht nicht mit Vorstellungen von der Immanenz des Bewusstseins vereinbar ist.⁸⁹

Frühere Debatten über Aphasie hatten bereits Philosophen, Psychologen und Linguisten gegen Ärzte und Physiologen geführt. Cassirer, der sich intensiv mit der Medizin und Aphasieforschung auseinandersetzte, widersetzte sich der Vorstellung, dass Philosophen nicht in der Lage seien, mit realen Fällen von Aphasie umzugehen. Er vertiefte sein Verständnis durch den Besuch von Patienten und den Austausch mit Experten wie Kurt Goldstein und Henry Head, um seine Studie über die Pathologie des Symbolischen zu

⁸⁵Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 560.

⁸⁶Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 560.

⁸⁷Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 561.

⁸⁸Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 561.

⁸⁹Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 561.

entwickeln.⁹⁰ Cassirers Forschungsinteresse war geleitet von Neugierde, die sich von den Grenzen der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen nicht abhalten ließ. Nicht ohne Grund, wird er als einer der letzten Universalgelehrten betrachtet.

Cassirer positionierte sich weder auf der Seite der Mentalisten⁹¹ noch der Materialisten in der Philosophie des Geistes. Für ihn war der Geist keine Einheit, sondern eine Funktion des gesamten Organismus, einschließlich Gehirn und Körper, der in seiner Umwelt agiert. Seine Verwendung des Begriffs *Umwelt* wurde stark von seinem Kollegen, dem Biologen Jakob von Uexküll, beeinflusst.⁹²

Uexkülls biologische Theorien, insbesondere die Idee, dass die Anatomie eines Organismus seine einzigartige Umwelt bestimmt, beeinflussten Cassirer stark. Jeder Organismus lebt in einer eigenen Welt, basierend auf seiner Anatomie, wodurch Phänomene für verschiedene Arten unterschiedlich sind. Diese Ideen verbinden kulturelle Symbolik mit physischer Anthropologie und Biologie.⁹³

Die Parallelen und Unterschiede zwischen Uexkülls Vorstellungen von der Tierwelt und der symbolischen Welt des Menschen beeindruckten Cassirer. Er integrierte Uexkülls biologisches Denken in seine philosophische Anthropologie, wodurch der Mensch in der Lage sei, Welten von symbolischem Gedächtnis, Vorstellungskraft und Wissen zu bewohnen, die für Tiere unbekannt sind.⁹⁴

Unter Cassirers unveröffentlichten Manuskripten aus seiner Zeit in Schweden tauchte das *Basisphänomen* auf, eine Doktrin, die er immer angenommen, aber nie erklärt hatte. Es besteht aus drei grundlegenden Phänomenen, dem Leben, dem Handeln und der Welt, die unabhängige und irreduzible Realitäten darstellen. Diese Phänomene sind keine selbstidentischen Dinge, sondern Prozesse.⁹⁵ Das Phänomen des *Ich* oder *Lebens* bezieht sich nicht auf ein selbstidentisches denkendes Subjekt, sondern auf den Prozess des Gefühls. Dieser Ansatz wird von Cassirer als eine Art *Realismus* bezeichnet, jedoch nicht im traditionellen Sinne, da die Grundphänomene Prozesse sind, keine Substanzen.⁹⁶

Die Lehre von den Grundphänomenen bildete den theoretischen Rahmen für Cassirers philosophischer Anthropologie. Er machte seine Annahmen explizit, insbesondere die

⁹⁰Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 561.

⁹¹Eine Philosophische Strömung, die davon ausgeht, dass Bewusstsein eine kausale Rolle einnimmt, und diese nicht durch materialistische, biologische Prozesse ersetzt werden können. Vgl. Wolf Thümmel: Mentalismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, S. 1137–1138.

⁹²Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 562.

⁹³Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 562.

⁹⁴Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 562.

⁹⁵Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 562.

⁹⁶Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 562.

Existenz von Organismen, die in einer bestimmten Umwelt leben. Diese Doktrin wurde in den späten 1930er Jahren deutlich, als Cassirer in Schweden lebte und gezwungen war, sich gegen Vorwürfe des Subjektivismus zu verteidigen.⁹⁷

Cassirers Grundlehre ging von Grundphänomenen aus, die jedoch als Prozesse, nicht als Dinge, verstanden wurden. Cassirer verfolgte damit einen Realismus der Phänomene nicht einfach als gegeben ansah, sondern von symbolischen Prozessen abhing. Die Pathologie des symbolischen Bewusstseins sollte zeigen, dass scheinbar unmittelbare Phänomene tatsächlich von symbolischen Prozessen abhängen und verloren gehen können.⁹⁸

Wahrnehmung des Anderen (Du) war im Gegensatz zur Wahrnehmung von Dingen (Es) nicht einfach eine Frage der Empfindung. Um ein *Du* wahrnehmen zu können, ist ein anderes, symbolisches Verständnis erforderlich, das über die repräsentative Funktion des Wahrnehmens von Dingen hinausgeht. Ein Beispiel aus Goldsteins Patienten zeigte, dass die Unfähigkeit, Gesichtsausdrücke wahrzunehmen (Prosopagnosie), nicht auf fehlende Empfindungen, sondern auf die Unfähigkeit zurückzuführen ist, ausdrucksstarke Bedeutungen zu erkennen.⁹⁹

Cassirers Untersuchung der Pathologie des symbolischen Bewusstseins diente als negativer Beweis für die Allgegenwärtigkeit der Symbolik. Er zeigte, dass viele Aspekte der Symbolik erst erkannt werden, wenn ihre Funktion durch Beeinträchtigungen beeinflusst wird.¹⁰⁰

Traditionell wurde die Wahrnehmung des Ausdrucks in der Philosophie oft in die Ästhetik verlagert, insbesondere im Kontext der Kunstphilosophie. Cassirer hingegen betrachtete die Wahrnehmung von Ausdruck als Beispiel für ausdrucksstarke Symbolik in seiner philosophischen Anthropologie. Die Fähigkeit, Stimmen zu erkennen und deren emotionale Nuancen zu verstehen, wurde von Cassirer nicht als Ergebnis von Kausalität oder unmittelbarer Intuition betrachtet, sondern als symbolischer Prozess, der alle Wach- und Traumzustände durchdringt.¹⁰¹

Cassirers philosophische Anthropologie erforderte eine Überarbeitung der westlichen Philosophie, die traditionell die Allgemeinheit und Objektivität von Begriffen betonte. Cassirer argumentierte, dass zum Beispiel Farben in drei verschiedenen Arten von Symbolik

⁹⁷Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 563.

⁹⁸Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 563.

⁹⁹Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 563.

¹⁰⁰Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 563.

¹⁰¹Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 564.

existieren: gegenständlich (Farbname *Blau*), ausdrucksstark (Wahrnehmung von *diesem kalten Blau*) und rein signifikant (Platz von Blau im Wellenlängenspektrum).¹⁰²

Diese Anthropologie geht über die Grenzen der analytischen Sprachphilosophie oder des antihumanistischen Trends in der kontinentalen Philosophie hinaus. Für Cassirer gab es kein Bewusstsein des Selbst ohne Bewusstsein des Anderen, auch das Selbst entsteht im allgemeinen Medium der kulturellen Formen. Sprache als Kommunikationsmittel und Prinzip der Individuation, spielt dabei eine zentrale Rolle. Selbst die einzigartige Sprechweise und die Stimme eines Menschen sind Ausdrucksformen der symbolischen Bedeutung.¹⁰³

Die Bedeutung der ausdrucksstarken Symbolik geht über die Philosophie hinaus und wird auch von Neurowissenschaftlern beachtet, die heute das *fühlende Gehirn* erforschen. Diese Herangehensweise spiegelt Cassirers anthropologische Konzeption wider, die auch das erste Grundphänomen, das Lebensgefühl, untersuchen würde.¹⁰⁴

Philosophen haben historisch Schwierigkeiten bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Emotionen gehabt, nicht aufgrund methodischer Bedenken, sondern aufgrund negativer Bewertungen. Emotionen wurden oft als vollständig subjektiv und irrational betrachtet. Ein bekanntes Beispiel dafür findet sich in Platons Dialog Phaidros, der den Menschen als Wagenlenker mit zwei Pferden vergleicht, wobei die Pferde die widersprüchlichen Emotionen repräsentieren.¹⁰⁵

Platon zog eine klare Trennlinie zwischen Vernunft und Emotionen, wobei die Vernunft als rein und unberührt dargestellt wird und Emotionen als störend und zerstörerisch angesehen werden. Die Stoiker versuchten, diesen Konflikt zu lösen, indem sie die Emotionen eliminierten, um inneren Frieden zu erreichen. Allerdings stellte sich heraus, dass die vollständige Eliminierung der Emotionen die Entscheidungsfähigkeit beeinträchtigte, wie der Neurologe Antonio Damasio herausfand. Selbst hochintelligente Menschen mit beeinträchtigten emotionalen Fähigkeiten aufgrund von Hirnverletzungen konnten keine sinnvollen Entscheidungen treffen, was darauf hinweist, dass Emotionen eine wesentliche Rolle bei der Lebensführung spielen.¹⁰⁶

Der Philosoph David Hume brach im 18. Jahrhundert radikal mit der antiken Verunglimpfung der Emotionen, indem er behauptete, dass die Vernunft der Sklave der Leidenschaften sein sollte. Hume unterschied zwischen gewalttätigen und milderen

¹⁰²Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 564.

¹⁰³Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 564.

¹⁰⁴Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 564.

¹⁰⁵Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 565.

¹⁰⁶Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 565.

Leidenschaften, wobei letztere den Charakter einer Person ausmachen und normalerweise mit Vernunft verwechselt werden. Cassirer griff Humes Ideen auf nämlich, dass eine Leidenschaft nur von einer stärkeren Leidenschaft überwunden werden könne.¹⁰⁷ Im Gegensatz zu Hume strich Cassirer die Stärke der Leidenschaften hervor und nannte sie *vulkanisch*, immer präsent und in der Lage, das gesellschaftliche Leben zu erschüttern. Cassirer entwickelte seine Theorie des mythischen Denkens, indem er sich mit Ethnologie und Kulturanthropologie befasste, wodurch er einen breiteren Raum für die Variation und Veränderung menschlicher Natur schuf.

¹⁰⁷Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 566.

3 Cornelius Castoriadis

Cornelius Castoriadis (1922–1997) war ein griechisch-französischer Denker, der sich vor allem mit den Konzepten der menschlichen Schöpfung und Autonomie beschäftigte. Er betätigte sich als politischer Aktivist, Psychoanalytiker, politischer und sozialer Theoretiker, Philosoph und Ökonom. Sowohl die abstrakte Welt der reinen Mathematik als auch die poetische Dimension der athenischen Tragödie waren für sein Denken von Bedeutung und trugen dazu bei, seine politisch-philosophische Anthropologie zu vertiefen.¹⁰⁸ Castoriadis verstand den menschlichen Zustand nicht ausschließlich als im phänomenologischen Sinn in der Welt verortet, doch war er keineswegs losgelöst vom Haften im sinnlichen der Erscheinung. Seine philosophischen Reflexionen dienten stets einem höheren Zweck, nämlich der Förderung der Autonomie als einer Politik im starken und expliziten Sinne. Diese Politik zielte darauf ab, die bestehenden gesellschaftlichen Strukturen kritisch zu hinterfragen und zu transformieren, insbesondere die bedingungslose Unterwerfung einer (pseudo)rationalen Herrschaft.¹⁰⁹ Castoriadis ging über die Ansätze von Marx hinaus, blieb jedoch weiterhin ein revolutionärer Denker und engagierte sich unermüdlich in den zeitgenössischen politischen Debatten von der ungarischen Revolution bis hin zur ökologischen Krise.¹¹⁰

In Cornelius Castoriadis Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution - Entwurf einer politischen Philosophie*, wird eine Gesellschaftstheorie entworfen, welche die schöpferische Einbildungskraft des Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt.¹¹¹ Dem Imaginären wird eine Triebkraft zugesprochen, die zur Selbstveränderung der Gesellschaft führt.

Während seines intellektuellen Werdegangs beschäftigte sich Cornelius Castoriadis mit dem Werk von Karl Marx, wobei er anfangs mit den marxistischen Annahmen konform ging. Doch seine Gedanken gingen schon bald in eine andere Richtung und entfernten sich von bis dahin gedachten marxistischen Interpretationen hin zu einer sehr originellen Art der Theoriebildung der Einheit von Gesellschaft und Geschichte mit dem Ziel, Kritik zu ermöglichen.¹¹²

Maßgebenden Einfluss auf seine philosophischen Gedanken hatten seine politischen Gesinnungen: In seiner Jugend schloss er sich der marxistischen Fraktion an, später dem

¹⁰⁸Vgl. Suzi Adams, „Elucidating Castoriadis: editors preface“. In: Ders. (Hg.): *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. Bloomsbury Academic. 2014, Vorwort xii.

¹⁰⁹Vgl. Adams, „Elucidating Castoriadis: editors preface“, Vorwort xii.

¹¹⁰Vgl. Adams, „Elucidating Castoriadis: editors preface“, Vorwort xii.

¹¹¹Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*.

¹¹²Vgl. Johann Arnason: „Lessons from Castoriadis. Downsizing critical theory and defusing the concept of society“, in: *European Journal of Social Theorie*. 26(2), 2023, 2.

Trotzkismus. Doch bald empfand er das orthodoxe trotzkistische Urteil über die Sowjetunion und die mit ihr verbündete kommunistischen Bewegung als unzureichend und entwickelte eine radikalere Argumentationslinie.¹¹³

Resultat seiner Reflexionen und der Mitgliedschaft bei der Gruppe *Socialisme ou Barbarie* (1948-1967) war eine Reihe von Essays mit einem dreifachen Schwerpunkt: einer begründeten Ablehnung des orthodoxen Marxismus in all seinen politisch abweichenden Spielarten und einer Klärung unterentwickelter Erkenntnisse, die in Marx' Werk enthalten sind und erste Versuche, über Marx hinauszugehen und gleichzeitig einen kritischen Dialog möglich zu machen.¹¹⁴

Der geborene Grieche trug das Projekt einer sich selbst instituierenden, autonomen Gesellschaft nach den 68er Jahren in die Philosophie, wobei seine Theorien in Frankreich und Deutschland seitdem von anderen Theoretikern verdeckt wurden. Die Vorstellung einer autonomen Gesellschaft schien in den Ohren der Vertreter einer repräsentativen Demokratie zu utopisch zu klingen. Auf der anderen Seite fanden die radikalen Ansätze während der politischen Bewegungen in Osteuropa und Nordamerika durch ihre Aktualität Anklang, „...von der die Schulweisheit der Professorenphilosophie nie zu träumen gewagt hätte“.¹¹⁵

Mit der Psychoanalyse fand Castoriadis in den 50er-Jahren einen Weg, die Selbstschöpfung der menschlichen Subjektivität zu denken, sodass Autonomie nicht nur hinsichtlich gesellschaftlicher Institutionen, sondern auch das individuelle Subjekt miteinschließend beschrieben werden kann. Ernst genommen werden kann die Psychoanalyse nur, wenn Autonomie nicht identisch mit der Annullierung des Unbewussten, des Es und des Begehrens ist. „Wo es war, soll Ich werden“¹¹⁶ bedeutet demnach, auf ein anderes Verhältnis zwischen Subjekt und Begehren abzu zielen. Philosophisch bedeutet dies, dass, an Stelle der Seele als Tabula rasa oder als Monade, ein autonomes Subjekt gesetzt wird.¹¹⁷

„Eine autonome Gesellschaft erfordert autonome Individuen.“¹¹⁸ Gleichwohl wie Gesellschaft instituiert ist, kann - im Kleinen – das Subjekt als „Quelle der Schöpfung seiner eigenen Welt“¹¹⁹ gesetzt werden. Diese Annahme erfordert einige Revisionen: Die

¹¹³Vgl. Arnason, „Lessons from Castoriadis. Downsizing critical theory and defusing the concept of society“, 11.

¹¹⁴Vgl. Arnason, „Lessons from Castoriadis. Downsizing critical theory and defusing the concept of society“, 11.

¹¹⁵Martin Schnell, „Sammelrezension: Castoriadis über Autonomie des Subjekts und der Gesellschaft“ in: Journal Phänomenologie, hg. v. Gruppe Phänomenologie (44), 2015, 99.

¹¹⁶Cornelius Castoriadis, *Psychische Monade und autonomes Subjekt, ausgewählte Schriften Band 5*, Lich 2013, 115 ff.

¹¹⁷Vgl. Martin Schnell, „Sammelrezension: Castoriadis über Autonomie des Subjekts und der Gesellschaft“ in: Journal Phänomenologie, hg. v. Gruppe Phänomenologie (44), 2015, 99.

¹¹⁸Castoriadis, *Psychische Monade und autonomes Subjekt*, 122.

¹¹⁹Castoriadis, *Psychische Monade und autonomes Subjekt*, 49.

patriarchale Seite der Freud'schen Theorie sowie ihr inhärenter Positivismus und das rezeptive Verständnis von Seele und Körper, sind heute nicht mehr haltbar.¹²⁰ Castoriadis greift in diesem Sinne auf eine weiterentwickelte Auffassung von psychoanalytischen Annahmen zurück, was zu einem komplexeren, aber auch differenzierterem Menschenbild führt.

Für Castoriadis hingegen ist der Körper bereits eine Imagination, Affektionen beinhalten immer schon Intentionen, welche eine entfunktionalisierte „Eigenwelt des menschlichen Subjekts“¹²¹ schaffen. Das Imaginäre bereichert die psychoanalytische Sichtweise um ein schöpferisches Moment und tilgt damit determinierte Handlungsweisen, die ohne das Imaginäre zu einem verminderten freien Willen führen würden.¹²² Als einer seiner größten Verdienste kann der Anschluss der Debatte um ein Miteinander von Freud und Marx fernab klassischer Positionen gerechnet werden.¹²³

Castoriadis denkt den Menschen als ein imaginiertes Wesen, welches sich nicht nach einer bestimmten Rationalität richtet, sondern diese selbst stiftet und im Weiteren auf Autonomie abzielt.¹²⁴ Der Mensch ist in diesem Sinn weder Herr im eigenen Haus, noch als Subjekt tot, wie es einige postmoderne Philosophen behaupten, die Castoriadis als töricht bezeichnet.¹²⁵ Bis zu seinem Ableben arbeitete Castoriadis immer auch als Gesellschaftsanalytiker.¹²⁶ Am Anfang seiner Laufbahn galt sein trotzistisch gefärbtes Engagement den Herrschaftseffekten einer rigiden Bürokratie¹²⁷, in den Jahren bis zu seinem Tod der Aktualität einer zeitgenössischen, gesellschaftstheoretischen Position und ihrer Grundbegriffe. Preis, Wert, Tausch, Profit, Mehrwert und anderen Konzepten widmet Castoriadis eingehende Untersuchungen. Fortschritt und Wachstum als kausale, mechanische Entwicklung werden zurückgewiesen¹²⁸, denn das „Paradigma der Rationalität, das heute [...] auch alle Diskussionen über Entwicklung beherrscht, ist nur eine spezifische, willkürliche und zufällige geschichtliche Schöpfung“.¹²⁹

¹²⁰Vgl. Schnell, „Sammelrezension: Castoriadis über Autonomie des Subjekts und der Gesellschaft“ 2015, 99.

¹²¹Castoriadis, *Psychische Monade und autonomes Subjekt*, 45.

¹²²Klassische psychoanalytische Deutungen würden Handlungen und Verhaltensweisen vom PatientInnen deuten, mit Castoriadis Auslegung können Deutungen nicht eindeutig gemacht werden. Die Imaginationen stellen eine weitere, zu berücksichtigende Variable dar, die nicht ohne weiteres herausgefunden werden können. Das Individuum erhält in diesem Sinne mehr Bedeutungen, nach denen gehandelt werden können.

¹²³Vgl. Schnell, „Sammelrezension: Castoriadis über Autonomie des Subjekts und der Gesellschaft“, 99.

¹²⁴Vgl. Castoriadis, *Psychische Monade und autonomes Subjekt*, 177.

¹²⁵Vgl. Castoriadis, *Psychische Monade und autonomes Subjekt*, 27, 205 ff.

¹²⁶Vgl. Schnell, „Sammelrezension: Castoriadis über Autonomie des Subjekts und der Gesellschaft“ 2015, 99.

¹²⁷Vgl. Cornelius Castoriadis, *Kapitalismus als Imaginäre Institution*, Ausgewählte Schriften Band 6, Lich 2014, 16 ff.

¹²⁸Vgl. Cornelius Castoriadis, *Kapitalismus als Imaginäre Institution*, 255 ff.

¹²⁹Vgl. Cornelius Castoriadis, *Kapitalismus als Imaginäre Institution*, 275.

3.1 Das Imaginäre

Inmitten des Theoriekonzepts des Analytikers steht das Imaginäre, welches sich auf verschiedenen Ebenen entfaltet. Das Imaginäre allein auf eine vorgestellte Bedeutung zu reduzieren, würde ihm nicht gerecht werden, für einen einführenden Anhaltspunkt kann es allerdings erst einmal genügen. Das Imaginäre zeigt die poetische Dimension des Seins auf, welche auf die Psyche und das Gesellschaftlich-Geschichtliche wirkt. Erscheinungen – egal ob psychischen oder physischen - haften demnach Bedeutungen an, die nicht immer vorgegeben sein müssen, sondern deren Bedeutungen immer wieder neu gesetzt werden können, daher wohnt dem Imaginären eine schöpferische Kraft inne. Das Imaginäre wird dem Subjekt übergeordnet, weshalb die Charakterisierung als Vorstellung zu kurz gegriffen wäre; Realität wird als Schöpfung gesehen. Das Imaginäre wirkt auf psychischer Ebene als radikale Imagination, welche jeder Form von psychischer Organisation und essenzieller Eigenschaft übergeordnet ist.¹³⁰ Auf Ebene des Gesellschaftlich-Geschichtlichen manifestiert sich das Imaginäre als gesellschaftlich Imaginäres, welches die übergeordneten gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen schafft und instituiert. Dabei sind die zwei Dimensionen des radikal Imaginären ineinander verwoben und können nicht gesondert beschrieben werden.¹³¹ Individuum und Gesellschaft sind nicht getrennt voneinander zu verstehen.

3.1.1 Das radikal Imaginäre und die Geschichte

Ohne das (radikal) Imaginäre als Quelle und Bestandteil der gesellschaftlichen Realität kann die Geschichte nach der castoriadischen Auffassung nicht erklärt werden.¹³² Für Castoriadis gehört zur Realität immer schon eine imaginäre Komponente, da sie stets mittels einer Gesamtheit von Kategorien und Prinzipien für die Organisation der Erfahrungsgegebenheiten begriffen wird.¹³³ Um zu verstehen, wie Castoriadis zu dieser Annahme kommt, ist es sinnvoll, den Blick vorerst auf sein Geschichtsverständnis zu lenken. Der Theoretiker schreibt dazu in *Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie*:

¹³⁰Vgl. Theofanis Tassis, *Cornelius Castoriadis: eine Disposition der Philosophie*. VDM Verlag Dr. Müller 2008, 193.

¹³¹Vgl. Tassis, *Cornelius Castoriadis*, 193.

¹³²Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 251.

¹³³Vgl. Tassis, *Cornelius Castoriadis*, 288.

Geschichte ist Schöpfung: Die Erschaffung von totalen Formen menschlichen Lebens. Die sozio-historischen Formen sind nicht durch die Natur- oder Geschichtsgesetze >determiniert<. Die Gesellschaft ist Selbstschöpfung. Die Schaffung der Gesellschaft und Geschichte ist die Leistung der instituierenden Gesellschaft im Gegensatz zur instituierten: instituierende Gesellschaft heißt: das gesellschaftliche Imaginäre im radikalen Sinne.“¹³⁴

Castoriadis sieht Geschichte nicht als einfach gegeben, sondern schreibt ihr schon eine schöpferische Qualität zu. Diese angenommene schöpferische Kraft verweist auf Castoriadis' konstruktivistischen Blickwinkel: Die Geschichte ist erschaffen und nichts Feststehendes, sie formt Realität, aufgrund dessen die Gesellschaft sich wiederum konstituiert.

Die Selbst-Institution der Gesellschaft ist die Erschaffung einer menschlichen Welt: von >Dingen<, von >Wirklichkeit<, von Sprache, Normen und Werten, von Formen des Lebens und des Todes, von Gegenständen, für die wir leben, und von anderen, für die wir sterben – und natürlich zuerst und vor allem die Schaffung des menschlichen Individuums, in dem die Institution der Gesellschaft unmittelbar verkörpert ist.¹³⁵

Auch hier wird deutlich, wie Castoriadis' Realität als von der Gesellschaft selbstkonstruiertes Resultat sieht. Das menschliche Leben besteht aus Setzungen, die von der Gesellschaft selbst gemacht werden. Aber auch das einzelne Leben, das Individuum, wird durch diese gesetzten Bedeutungen geformt und erschaffen. Dabei lassen sich die einzelnen Schlüsselbegriffe nur in ihrer Reziprozität erklären.

Wenn die Geschichte Schöpfung ist, wie können wir sie dann beurteilen und auswählen? Diese Frage- und das sei hier betont – stellt sich nicht, wenn die Geschichte lediglich und ausnahmslos eine Kausalkette ist oder wenn sie physis und ihren telos miteinschließen würde. Gerade weil die Geschichte Schöpfung ist, erscheint die Frage des Urteils und der Auswahl als eine radikale und nicht triviale Fragestellung.¹³⁶

Geschichte wird hier nicht einfach als eine lineare Kausalkette von Ereignissen betrachtet, sondern kann nur als ein Schöpfungsprozess verstanden werden.

Daraus ergibt sich die Frage, wie man diese Geschichte beurteilen und auswählen kann, wenn sie als Schöpfung betrachtet wird. Im Gegensatz zu einer rein deterministischen Sichtweise, in der Ereignisse einfach passieren und unveränderlich sind, erfordert die Vorstellung von Geschichte als Schöpfung eine radikale und nicht triviale Herangehensweise an die Fragen des Urteils und der Auswahl.

¹³⁴Cornelius Castoriadis, "Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie", in: *Autonome Gesellschaft und liberale Demokratie*, hg. v. Ulrich Rödel, übers. v. Katharina Menke, Baden-Baden 1990, 300.

¹³⁵Castoriadis: "Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie", 301.

¹³⁶Castoriadis: "Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie", 304.

Mit anderen Worten, wenn Geschichte als Schöpfung betrachtet wird, wird deutlich, dass sie von menschlichen Entscheidungen, Handlungen und Interpretationen geprägt ist. Daher ist es nicht einfach, objektive Urteile über Geschichte zu fällen oder eben bestimmte Ereignisse auszuwählen, da sie immer aus einem bestimmten Blickwinkel ausgewählt und interpretiert werden können. Wenn ausgewählt wurde, was als geschichtswürdig betrachtet wird, sagt das etwas über menschliches Handeln aus, nämlich in der Weise, dass es viel über unsere Werte, Wünsche und Ziele erzählt.

Die Radikalität dieser Frage sieht Castoriadis in der Unmöglichkeit, einen letzten Grund, sei es mittels wissenschaftlicher Erkenntnis oder Mathematik, aus ihr zu abstrahieren. Das wussten schon die großen Philosophen Platon, Aristoteles, Hegel oder Kant. Der Vorstellung, einen letzten Grund ausfindig machen zu können, erlag zuallererst Descartes mit seiner *Prima philosophia*. Platon hingegen habe verstanden, dass jede Beweisführung schon etwas voraussetzen würde, was nicht beweisbar wäre und somit erkannt, dass dieses Unterfangen nicht im Bereich des Möglichen liege.¹³⁷

Castoriadis allerdings betont einen anderen Aspekt der oben gestellten Frage und insistiert auf das schon Eingeschriebensein des Urteilenden in der Geschichte. Die Urteile, welche über die Geschichte getroffen werden (können), sind selbst schon Teil von ihr und hängen von ihr ab, da Urteilen ein Individuum voraussetzt, welches Teil der Geschichte ist und in einer Gesellschaft sozialisiert und geformt wurde, um eben diese Urteile zu treffen.¹³⁸

Castoriadis geht davon aus, dass auch die Geschichten, die das Individuum sich über sich selbst erzählt, im unreflektierten Zustand lediglich übernommene Produkte der gesellschaftlichen Institution sind. Er meint auch, dass die Reflexivität, die Mittel zur Autonomie darstellt, selbiger Psyche entspringt. Diese Reflexivität kommt erst zustande, wenn das Individuum durch seine Geschichte zu dem geworden ist, was es ist, um die Fähigkeit der Selbstreflexion erlangt zu haben, um zu hinterfragen, welche Narrative einem Kollektiv oder dem autonomen Selbst entspringen.

Die Autonomie des Individuums besteht in der Herstellung einer anderen Beziehung zwischen der reflexiven Instanz und den anderen psychischen Instanzen, sowie zwischen der Gegenwart und der Geschichte des Individuums, aufgrund derer es geworden ist, was es ist. Diese Beziehung ermöglicht es ihm, aus dem Bannkreis der Wiederholung auszubrechen, zu sich selbst zurückzukehren, sich über Gründe seiner Gedanken und die Motive seiner Taten klar zu werden, wobei ihm das Streben nach Wahrheit und nach Ergründung des eigenen Begehrens als Anleitung dient.¹³⁹

¹³⁷Vgl. Castoriadis: "Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie", 304.

¹³⁸Vgl. Castoriadis: "Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie", 304.

¹³⁹Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 155.

Wenn ich diese Zeilen schreibe wurde ich bereits in einer Gesellschaft sozialisiert und habe die Verhaltensweisen, Denkweisen, Denkmuster, Ideen und ähnliches mitbekommen.

Die Inhalte des Gedachten, die möglichen Denkstrukturen wurden durch Sozialisation, welche selbst durch die Geschichte geworden ist, was sie ist, geformt. Denken ist damit auch einer Tradition von Vordenkern verschuldet, deren Denken konserviert und in eine Kette von Wissensnarrativen eingeordnet wurde, die selbst wieder einer in der Geschichte verortenden Auswahl verschuldet sind.

Diese geschichtliche Abhängigkeit von Urteilen begründet sich also zum einen in der Auswahl der geschichtswürdigen Narrative, die wir Geschichte nennen und zum anderen in der Beeinflussung des Individuums durch die Geschichte, auf Grund welcher Urteile über Geschichte getroffen werden. Mensch und Geschichte sind demnach nicht trennbar und beeinflussen sich gegenseitig.¹⁴⁰

Wenn Geschichte nun nicht nur als eine Kausalkette aus willkürlich aneinandergereihten Einzelgliedern gesehen werden will- was laut Castoriadis unsinnig wäre- dann benötigt es eine weitere Grundannahme: das Imaginäre.

Denn das Tun setzt etwas anderes, hat es mit etwas anderem zu tun als bloß Bestehendem. Dem Tun wohnen Bedeutungen inne, die weder nur Abbild des Wahrgenommenen noch einfach Verlängerung Sublimierung animalischer Strebungen noch streng rationale Bearbeitung des Gegebenen sind.¹⁴¹

Die (ausgewählte) Geschichte könnte ohne das Bindeglied der Imagination nicht erklärt werden. Castoriadis spricht in seiner Theorie von der Rolle der imaginären Bedeutungen, die als Bindeglied, Erklärung, Rationalisierung für geschichtliches Tun verantwortlich sind. Für ihn sind es Bedeutungen, die den Aufbau und die Gliederung der gesellschaftlichen Welt festlegen.

Den historischen Fundus von Vorstellungen, die eine Gesellschaft ausmacht und von anderen unterscheidet, bezeichnet er als *aktuelles Imaginiertes*. Es ist in dem Sinn richtungsweisend, aus ihm leitet sich das Tun, das was in der Realität manifestiert wird. Der Begriff *imaginär* bei Castoriadis - anders als bei Freud oder Sartre (die ihn als Synonym für *fiktiv* benutzen) - verweist unter anderem auf einen Ursprung in der Psyche des Menschen, der

¹⁴⁰Vgl. Castoriadis: "Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie", 304.

¹⁴¹Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 251.

radikalen Imagination.¹⁴² Castoriadis fasst das Tun als einen schöpferischen Akt auf, der nicht auf etwas schon Bestehendem fußt, sondern darüber hinausgeht bzw. unabhängig davon ist.

Obwohl das Imaginäre unter anderem auf Freuds Theorie des Unbewussten fußt, unterscheiden sich die Auffassungen der beiden dahingehend, dass Freud Phantasieren als imaginäre

Reproduktion vergangener Erinnerungen auffasst, die der Kompensation unbefriedigter Triebwünsche dienen. Castoriadis entfunktionalisiert die Imagination, indem er psychische Inhalte nicht ausschließlich durch äußere Impulse verursacht versteht, sei es durch Wahrnehmung oder gesellschaftlich übernommene Imaginationen. Ihre Produkte sind Ausdruck oder Abbild von etwas der Vorstellung Ähnlichem, nicht körperlicher Bedürfnisse oder der Natur. Bei Freud hingegen werden gedachte Inhalte immer auf etwas vom Individuum früher Erlebtes, schon im Gedächtnis der Psyche Vorhandenem zurückgeführt.

3.1.2 Tun als Erscheinung vom Imaginiertem

Im gesellschaftlichen, geschichtlichen, aber auch individuellem Tun sind innerhalb der castoriadischen Konzeption Bedeutungen eingeschrieben, die nicht nur Wahrnehmungsabbildungen sind. Er spricht auch von *creatio ex nihilo*¹⁴³ um anzuzeigen, dass die Schöpfung weder durch die psychische Verfasstheit des Menschen noch durch die Gegebenheiten der Außenwelt determiniert ist.¹⁴⁴

In diesem Tun konstituieren sich laut Castoriadis Aufbau und Gliederung der gesellschaftlichen Welt. Erst durch das *aktuelle Imaginäre* oder *Imaginierte*, wie er es auch nennt, kann der von der Gesellschaft gewählte Symbolismus erklärt werden. Castoriadis meint zwar, dass Bedeutungen nicht ausschließlich unabhängig von Realem sind (zum Beispiel durch einen schon vorhandenen Symbolismus, der aus der Vergangenheit übernommen wurde), trotzdem lasse sich die Produktion des Bedeutungssystems nicht ohne das Imaginäre erklären.¹⁴⁵

¹⁴²Vgl. Inka Tappenbeck, *Phantasie und Gesellschaft. Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft*, Würzburg 1999, 83.

¹⁴³Kritisiert wird die Fähigkeit, „aus dem nichts zu schaffen“ sehr pointiert von Johann P. Arnason, zB. „Lessons from Castoriadis: Downsizing critical theory and defusing the concept of society“, in: *European Journal of Social Theorie* 26(2), 2023, 19.

¹⁴⁴Vgl. Tappenbeck, *Phantasie und Gesellschaft*, 83.

¹⁴⁵Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 252.

Institutionalisierte Formen des menschlichen Zusammenlebens, die in Moral, Machtverteilung, Normen, Religion, Werten oder Gesetzen Form annehmen, betrachtet er als genuine Erfindungen der Menschen. Damit grenzt er sich von jenen Theoretikern ab, die Gesellschaft und Kultur aus der Bedürfnisnatur des Menschen ableiten oder als Resultate feststehender Natur- oder Geschichtsgesetze interpretieren.¹⁴⁶

Nach Freuds Auffassung werden Phantasien zum Beispiel in der treibhaften Natur des Menschen begründet und sind demnach nur Ableitungen von bereits Vorhandenem.

3.1.3 Imaginäre Bedeutungen

Die den gesellschaftlichen Institutionen zugrundeliegenden Vorstellungen über das Verhältnis der Menschen zueinander oder über die Welt als Ganzes, nennt Castoriadis *imaginäre Bedeutungen*. Sie sind das Fundament der kognitiven, emotionalen und praktischen Ordnung einer Gesellschaft und konstituieren ihren Realitätsbereich, bestimmen was möglich und rational ist.¹⁴⁷ Die Grundfragen einer Gesellschaft werden durch die imaginäre Bedeutung beantwortet, wobei diese Fragen nicht ausgesprochen werden (müssen), die Antworten sind im Tun schon eingeschrieben, im gesellschaftlichen Tun konstituiert sich die Gesellschaft selbst.

Für Castoriadis sind imaginäre Bedeutungen demnach Antworten, die in Form von Lebensweisen einen verkörperten Sinn darstellen. Daraus ergibt sich auch Castoriadis Kritik am Marxismus, der laut ihm diese gesellschaftlichen Fragen im religiösen und philosophischen Überbau zu finden glaubt und den Blick nicht auf den ihm zugrundeliegenden Sinn lenkt, der in seiner Auffassung erst durch Tätigkeit zum Vorschein kommt.¹⁴⁸

Arnason beschreibt imaginäre Bedeutungen auch als "Ways of worldmaking", die die Formen und Ausrichtungen der Rationalisierung beeinflussen.¹⁴⁹

Castoriadis Konzeption wird unter anderem durch seine psychoanalytische Tätigkeit beeinflusst. Die klassische Psychoanalyse würde nahelegen, dass Unbewusstes als Grund für Handlungen angegeben werden könnte. Castoriadis spricht von *Reflexhandlungen*, wenn von unbewusstem Tun gesprochen wird und meint, dass diese Reflexhandlungen nicht für

¹⁴⁶Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 251.

¹⁴⁷Vgl. Inka Tappenbeck, *Phantasie und Gesellschaft. Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft*, Würzburg 1999, 83.

¹⁴⁸Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 252.

¹⁴⁹Vgl. Johann P. Arnason, „Castoriadis im Kontext: Genese und Anspruch eines methaphilosophischen Projekts“, in: *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*. Hg. v. Wolf, Harald, Wallstein 2012, 43. Verweis auf: Nelson Goodman: *Ways of worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978.

geschichtliches Tun verantwortlich sind. Absolutes Wissen ist laut Castoriadis allerdings ebenfalls ein Phantasma und nicht notwendig, um bewusstes Handeln zu ermöglichen.¹⁵⁰

Nichts von dem, was wir tun oder womit wir es zu tun haben, wird jemals vollständig durchsichtig sein, aber wir stoßen auch auf kein vollkommenes Durcheinander. Die geschichtliche und menschliche Welt (das heißt ganz einfach: die Welt) gehört einer anderen Ordnung an.¹⁵¹

Wissen und Tun werden hier nicht als in Theorie und Praxis aufteilbare Begriffe verstanden, die in der Welt einfach als *Mixtum* vorkommen würden. Theorien als Konstruktionen und Abstraktionen aus der Welt würden in ihrer Verabsolutierung ihre Kohärenz verlieren. Wissen ist demnach vorhanden, auch wenn es nicht als solches formuliert wird oder als Theorie niedergeschrieben wurde, allerdings muss es immer in Hinblick auf die Praxis betrachtet werden.¹⁵²

Die geschichtliche Welt ist die Welt des menschlichen Tuns. Dieses steht immer in Beziehung zum Wissen, aber diese Beziehung bleibt klärungsbedürftig.¹⁵³

Tun oder die Geschichte geben laut Castoriadis ungefragt Antwort auf das Imaginierte. Es ist nicht sichtbar, allerdings notwendig, um Tun oder Geschichte überhaupt erklären zu können.

Gerade der indirekte Moment der Psychoanalyse findet sich auch im Imaginären wieder: im indirekten Aufzeigen von Bedeutungen. Tun ist indirekter Ausdruck der imaginierten Bedeutungen, aufgrund welcher ein Kollektiv Handlungen tätigt, die wiederum die Geschichte formen.

Die Rolle der imaginären Bedeutung zeigt sich beispielsweise in der Bedeutungsbesetzung einer Gruppe oder Gemeinschaft im Verhältnis zu einem *Wir*. Das *Wir* als Signifikant (z.B. WienerInnen, PsychologInnen, etc.) verweist auf zwei Signifikate: das bezeichnete Kollektiv und eine inhaltliche Qualität oder Eigenschaft, also Denotation und Konnotation. Die Konnotation enthält das Imaginäre, denn sie verweist auf einen Signifikant, welcher nicht real oder rational erklärt werden kann.¹⁵⁴

¹⁵⁰Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 251.

¹⁵¹Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 122.

¹⁵²Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 122.

¹⁵³Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 123.

¹⁵⁴Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 254.

Neben der Namensgebung lässt sich das Imaginäre auch in mythischen Symbolen einer Institution finden: Götter und Totems zum Beispiel konstituieren die Identität einer Institution, indem die Symbole auf eine andere Realität referieren, auf etwas, das nicht in der Realität gefunden werden kann. Gruppen, die sich als *Nation* bezeichnen, haben diese Bedeutungsgebung übernommen, indem sie auf eine gemeinsame Geschichte verweist. Diese Bezugnahme ist im dreifachen Maße imaginär: Sie verweist auf die Vergangenheit (muss also imaginiert werden, da sie nicht unmittelbar wahrnehmbar ist), die Gemeinsamkeiten (herstellen von imaginierten Verbindungen) und sie fußt auf mythischen Annahmen (Imagination von Geschichten, die im Jenseits zu verorten sind).¹⁵⁵ Trotzdem agieren die imaginären Bedeutungen als Kleber, der Gruppen zusammenhält. Des Weiteren verknüpft Castoriadis Weltbild und Selbstverständnis miteinander, indem er von einer *Weltordnung* spricht, der selbst auch Bedeutungen zugrunde liegen. Die Eigenwelt einer Gesellschaft bzw. die Beziehung zwischen der Gesellschaft und der Welt wird durch die gesellschaftlich - imaginären Bedeutungen bestimmt, denn sie bieten eine Weltanschauung und ein Selbstbild an, zu dem die *Rationalität* oder die *Realität* nicht fähig ist.¹⁵⁶ Bedeutungen über die Welt fügen sich so in ein Abbild der Welt, das als Vorstellung der Welt noch Bedeutungen hinzufügt, nach denen gehandelt, gedacht und gelebt wird.

Die von den gesellschaftlich- imaginären Bedeutungen gegebenen Antworten verleihen dem Tun jeder Gesellschaft Sinn. Castoriadis betrachtet, anders gesagt, die Schöpfung dieses Sinnes als vordergründige Tätigkeit jeder Gesellschaft. Selbstverständlich äußert sich die Weltanschauung jeder Gesellschaft unter anderem auch in der Arbeit der Menschen, in der Perspektive von Castoriadis kann jedoch, im Gegensatz zu Marx die Produktion nicht unabhängig von ihrem Sinn (außer dem selbstverständlichen Sinn, nämlich der Befriedigung der Bedürfnisse) begriffen werden.¹⁵⁷ Arbeit ist somit Ausdruck von Sinn.

Imaginäre Bedeutungen lassen sich sowohl in religiösen Auffassungen historischer Gesellschaften finden, als auch in Glaubensvorstellungen archaischer Gesellschaften. Wie Weltbild und Selbstbild miteinander verschmelzen, hängt allerdings von der Identifikation von Bedürfnissen ab. Die Art und Weise, wie eine Gesellschaft sich sieht, bestimmt weitgehend, in welchen Gegenständen oder Handlungen sie ihre Werte/Sinn verkörpert sieht. Da gesellschaftliche Bedürfnisse kulturell geformt sind und nicht nur den Kriterien der

¹⁵⁵Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 254.

¹⁵⁶Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 254.

¹⁵⁷Vgl. Theofanis Tassis, *Cornelius Castoriadis: eine Disposition der Philosophie*. VDM Verlag Dr. Müller 2008, 288- 289.

Nützlichkeit oder Rationalität folgen, kann eine ausschließlich funktionelle Geschichtsdeutung laut Castoriadis, als unsinnig betrachtet werden.¹⁵⁸

Die Bewertung von Gütern erfolgt aufgrund von Zuschreibungen, bei denen einem Objekt ein Wert zugordnet wird. Zum Beispiel werden Nahrungsmittel in nahrhaft/nicht-nahrhaft, essbar/ungenießbar kategorisiert und hierarchisch geordnet, wobei diese Anordnung kulturell begründet ist. So gelten zum Beispiel Schnecken oder Frösche in einer Kultur als Delikatesse, während sie in einer anderen nicht als Nahrungsmittel angesehen werden. Auch Bedürfnisse sind nach Castoriadis demnach imaginär konstituiert und können nicht rein funktionell erklärt werden, sie sagen etwas über die gesellschaftliche Orientierung aus.¹⁵⁹

3.1.4 Identitätslogik & Mengenlogik

Ein weiterer Baustein im Gedankenkonstrukt Castoriadis ist die Annahme einer dem abendländischen Denken entsprungenen instituierten Vernunft [raison]. Indem sich die gesellschaftlich-geschichtliche Institution dem „Prinzip des notwendigen und zureichenden Grunds“¹⁶⁰ angenommen hat, diese Art der Deutung nicht nur als Orientierung in der Welt, sondern ihre eigene Argumentation daraus speist, bedient sich diese Interpretation, welche sich mit der herkömmlichen Logik gleicht, einer entsprechenden Ontologie: *Sein*, verstanden als *etwas Bestimmtes sein* [einai ti], *sagen* verstanden als *etwas bestimmtes sagen* [ti leg-ein.].¹⁶¹

Die Entwicklungen des abendländischen Denkens, welche von dieser Dimension des Sagens getragen werden und mit der Verselbstständigung dieser Dimension einhergehen, ist Resultat der abendländischen institutionalisierten Vernunft und wird von Castoriadis Identitäts- oder Mengenlogik genannt. Diese Logik begründet eine wesentliche und unzerstörbare Dimension des Sprechens und gesellschaftlichen Handelns und durchdringt damit das gesamte menschliche Leben.¹⁶²

Der laut Castoriadis am weitesten ausgearbeitete Auswuchs der Identitätslogik – die Mathematik – scheint das einzig verfügbare und vollendete Modell der lückenlosen Beweisführung zu sein. Die Faszination der Mathematik scheint in ihrer Formalisierung und

¹⁵⁸Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 254.

¹⁵⁹Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 258.

¹⁶⁰Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 372.

¹⁶¹Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 372.

¹⁶²Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 372.

Zirkularität quasi ein „Vorbild einer zureichenden Bestimmung von Ausgesagtem in seiner Notwendigkeit“¹⁶³ zu sein. Die Logik wirkt aus sich heraus auf die zu betrachtenden Gegenstände, gehorcht selbst aber einer bestimmten Regelmäßigkeit, sie formalisiert und wird formalisierbar.¹⁶⁴

Da formale Logik sich mit der Untersuchung von Argumenten und Schlussfolgerungen auf der Grundlage von formalen Regeln und Symbolen beschäftigt, kann sie als Algebra der Propositionen betrachtet werden - sie beschreibt Aussagen und ihre Beziehungen zueinander mathematisch.

Eine zentrale Rolle in der Logik spielt die Zirkularität, die als innerster Kern der Logik betrachtet werden kann. Dies bedeutet, dass logische Aussagen oft auf andere Aussagen verweisen, die wiederum auf die ursprüngliche Aussage zurückführen. Fehler wären innerhalb einer zirkulären Struktur nur als solche erkennbar, wenn sie lokal begrenzt bleiben und nicht Teil eines größeren, selbstreferentiellen Systems sind.

Das logische System als Ganzes läuft allerdings selbst im Kreis, da es sich auf sich selbst bezieht - wie auch in den Theorien bei Platon, Aristoteles und Hegel. Das (Denk-)System ist offenbar unabschließbar, da es immer neue logische Beziehungen und Schlussfolgerungen geben kann.¹⁶⁵ Denken im System der (Mengen-)Logik passiert demnach zirkulär, speist sich aus dem von der Vernunft gelegten potenziellen Beziehungen von Denkinhalten und Formen.

Innerhalb der Logik wird (laut Castoriadis fälschlicherweise) davon ausgegangen, der Ausgangspunkt des Diskurses wäre außerhalb, nämlich von der Vernunft [raison] geleitet, was bedeutet, dass er nicht Teil des logischen Systems ist. Die Vernunft [raison] allerdings bildet die Struktur, das Gerüst des Diskurses überhaupt. Das System läuft dann im Kreis, indem es sich auf sich selbst bezieht und neue Schlussfolgerungen aus den bestehenden Beziehungen zieht.

Laut Castoriadis stehen Objekttypen und Relationen in einem wechselseitigen, unauflösbaren Begründungsverhältnis und werden unter Verwendung des jeweils anderen gesetzt. Dies bedeutet, dass Objekte und Beziehungen in jeder Institution der Gesellschaft und insbesondere in der Institution der Sprache enthalten sind.

Objekttyp und Relationen stehen in einem wechselseitigen, unauflösbaren Begründungsverhältnis und werden unter Verwendung des jeweils anderen gesetzt. Dieser

¹⁶³Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 373.

¹⁶⁴Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 373.

¹⁶⁵Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 374.

Objekttyp und diese Relationen sind nun auch in der Institution der Gesellschaft und zumal in der Institution der Sprache enthalten.¹⁶⁶

4 Magma & Prozess

Magma in seiner ursprünglichen, geologischen Bedeutung bezeichnet eine Mischung aus geschmolzenem oder halbgeschmolzenem Gestein, flüchtigen Stoffen und Feststoffen unter der Erdoberfläche. Geschmolzenes Gestein kann im Magma ebenso enthalten sein wie Kristalle, gelöste Gase und Gasblasen. Es kann in benachbarte Gesteine eindringen, auf die Oberfläche extrudieren oder in explosiven Ausbrüchen austreten.¹⁶⁷ Magma bezeichnet damit eine heterogene Steinmasse in all ihren verschiedenen Aggregatzuständen. Durch die verschiedenen Zustände und flüssigen Elemente ist es in seinem Verhalten fließend und fähig, andere Gegenstände zu ummanteln und zu durchdringen.

Castoriadis übertrug die Bedeutungen des Magmas auf die Welt - nicht nur die natürliche Umwelt, sondern auch Gesellschaften, Artefakte, Kulturen, Institutionen und Traditionen. Im Gegensatz zur traditionellen westlichen *Ding-Ontologie*, die die Welt als fertiges, unbewegliches Ding betrachtet, sieht Castoriadis die Welt als einen sich ständig in Bewegung befindlichen Prozess. Er behauptet, dass alles wie ein sich ständig veränderndes und geschichtetes Magma strukturiert ist.¹⁶⁸

In Castoriadis' Philosophie hat der Begriff des *Magmas* zwei wichtige Bedeutungen. Auf ontologischer Ebene bezeichnet Magma eine Welt, die nicht vollständig determiniert ist und sich ständig verändert. Sozial betrachtet beschreibt Magma die komplexen Formen des Seins in unseren menschlichen Gesellschaften, Traditionen und Institutionen sowie die Wege, auf denen wir Sinn stiften und Bedeutung in unserer Welt schaffen.¹⁶⁹

Dabei ist zu beachten, dass für Castoriadis das Sinnstiften in sozialer Hinsicht stets auch eine ontologische Dimension hat: Wir organisieren unsere Welt, um uns darin zu orientieren, und dann versuchen wir, dieser Welt Sinn zu geben.¹⁷⁰

...from spatial conceptions and simple objects to more complex and abstract 'things'. Then we try to make sense of this world that is always already there, which is one important aspect of Castoriadis's idea about us humans as always being downstream (see below). The first kind of sense-making is directly related to our bodies and our specific

¹⁶⁶Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 375.

¹⁶⁷Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: Cornelius Castoriadis. *Key Concepts*, hg. v.: Suzi Adams, New York & London 2014, 65.

¹⁶⁸Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: Cornelius Castoriadis. *Key Concepts*, 65.

¹⁶⁹Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: Cornelius Castoriadis. *Key Concepts*, 65.

¹⁷⁰Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: Cornelius Castoriadis. *Key Concepts*, 66.

embodied existence – our Umwelt. The second is of a more hermeneutical kind, and relates to our Lebenswelt. (For all this, see the preface to Castoriadis, 1987, especially p. xxiv.) Thus it would be a mistake to think of the ontological use of magma as more fundamental, or more basic in relation to the social.¹⁷¹

Castoriadis verwendet den Begriff *Magma* in zwei Hauptkontexten: erstens, um eine alternative Sichtweise zur Vorstellung eines vollständig determinierten Universums zu bieten, und zweitens, um eine Form des Seins zu beschreiben, die bisher in Wissenschaft und Philosophie nicht beachtet wurde. Dabei betrachtet er das Magma sowohl im Zusammenhang mit individueller Erfahrung und psychologischen Prozessen als auch im sozialen Kontext der kollektiven Bedeutungsschöpfung.¹⁷²

Castoriadis argumentiert, dass unsere Welt grundlegend magmatisch ist und nutzt das Bild des heterogen geschichteten Magmas, um Raum für verschiedene Erklärungen zu schaffen und die Schöpfung neuer Formen und Dinge zu beschreiben. Jede Schicht in diesem Magma hat ihre eigene spezifische Existenzweise, und obwohl sie sich gegenseitig beeinflussen, können sie weder auf ihre einzelnen Existenzen reduziert werden noch auf einen Vergleich reduziert werden.¹⁷³

Deshalb bezeichnete er seine Ontologie unter Bezugnahme auf die Mathematikergruppe Bourbaki als "Magma-logik". Diese Logik berücksichtigt die Erzeugung von radikal Neuem und die unlösbare Unbestimmbarkeit. Sie führt zu einer Wahrheitstheorie, in der Castoriadis "die unabschließbare Bewegung, das Denkbare zu denken" als den Horizont philosophischer Aktivität oder einer wissenschaftlich argumentierenden Gemeinschaft sieht. Diese Theorie lässt sich nicht losgelöst von den jeweils dominierenden, aber ständig neu etablierten gesellschaftlichen (imaginären) Bedeutungen verstehen.¹⁷⁴

Ein Beispiel dafür ist die Farbwahrnehmung: Während in den physikalischen Schichten Licht mit unterschiedlichen Frequenzen existiert, finden wir in der menschlichen Wahrnehmung Farben als eigenständige Phänomene.¹⁷⁵ Castoriadis kritisiert die Reduktion dieser Erfahrung auf physikalische Eigenschaften, da die menschliche Wahrnehmung von Farben eine eigenständige Qualität hat, die nicht allein durch Lichtfrequenzen erklärt werden kann. Die verschiedenen Schichten des Magmas - physisch, biologisch und kulturell - interagieren miteinander und prägen unsere Erfahrungswelt.¹⁷⁶

¹⁷¹Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 66.

¹⁷²Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 66.

¹⁷³Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 67.

¹⁷⁴Vgl. Alice Pechriggl, *Castoriadis: Denker der Revolution – Revolution des Denkens*, Bielefeld 2022, 32-33.

¹⁷⁵Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 67.

¹⁷⁶Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 67.

Diese Beziehung zwischen den Schichten im Magma wird von Castoriadis als *Anlehnung* bezeichnet, bei der jede Schicht ihre Identität bewahrt und gleichzeitig von anderen Schichten beeinflusst wird: Es gibt dabei keine gemeinsame Grundlage, aus der alle Schichten hervorgehen und jede Schicht bildet eine heterogen geschichtete, magmatische Welt in ständiger Bewegung. Das Magma ist damit in seiner Analogie zu verschiedenen entspringenden flüssigen Schichten mit der *radikalen Schöpfung* verbunden, bei der neue Formen des Seins entstehen, die nicht vollständig determiniert sind. Dieses Verständnis des Magma-Konzepts ermöglicht sowohl eine ontologische Perspektive auf die Welt als auch eine soziale, bei der verschiedene soziale Bedeutungen und Konstruktionen als eigenständige Schichten des Magmas betrachtet werden können.¹⁷⁷ Das Konzept des Magmas wird von Castoriadis verwendet, um die Vielschichtigkeit und Dynamik der Welt zu erklären und um reduktionistisches Denken in Form von feststehenden Erklärungen zu tilgen. Das Magma der sozialen imaginären Bedeutungen umfasst die komplexen institutionellen, sozialen und historischen Kontexte, die unsere Welt prägen. Castoriadis nutzt die Metapher des Magmas, um die instabilen und wandelbaren Aspekte sozialer Prozesse zu betonen und um hervorzuheben, dass keine einzelne Entität oder Gruppe als Ursprung dieses Magmas betrachtet werden können, sondern dass Bedeutung vielmehr durch komplexe soziale und kulturelle Interaktionen entsteht.¹⁷⁸

Dies bedeutet auch, dass das Magma sozialer imaginärer Bedeutungen einer spezifischen Gesellschaft nicht einfach auf individuelle oder kollektive Absichten zurückgeführt oder reduziert werden kann. Dies liegt nicht nur an der Komplexität und dem Umfang der Informationen, die eine solche Absicht berücksichtigen müsste, sondern auch daran, dass jeder Einzelne sich bereits im bestehenden Magma sozialer imaginärer Bedeutungen befindet und daher von ihm beeinflusst wird. Die Verbindung von Individuum und Kollektiv ist hier rückkoppelnder Natur: Ohne eine institutionalisierte Gesellschaft gäbe es keine Individuen oder Absichten, diese zu institutionalisieren.¹⁷⁹ Die Suche nach einem Ursprung oder einer ursprünglichen Absicht zur Institutionalisierung des sozialen Imaginären ist damit obsolet, denn um das Sozialhistorische in seiner spezifischen Seinsweise zu erfassen, müssen wir die Möglichkeit einer echten Schöpfung und magmatischer Beziehungen zwischen den Schichten berücksichtigen. Castoriadis beschreibt die Gesellschaft als ein Magma sozialer imaginärer Bedeutungen, das das kollektive und individuelle Leben sinnvoll macht.

¹⁷⁷Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 68.

¹⁷⁸Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 69.

¹⁷⁹Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 70.

Sozialisation bedeutet demnach, in dieses institutionalisierte Magma sozialer Bedeutungen einzutreten und darin zu funktionieren.¹⁸⁰

Castoriadis verwendet das Bild des Magmas, um die komplexe Struktur und Dynamik der sozialen Realität zu beschreiben. Nach Castoriadis' Verständnis existieren die sozialen imaginären Bedeutungen bereits vor der individuellen Erfahrung und beeinflussen die Art und Weise, wie Individuen die Welt wahrnehmen und sich selbst verstehen.¹⁸¹

Für Castoriadis sind diese sozialen imaginären Bedeutungen in verschiedenen Institutionen und Praktiken verkörpert, die das Leben in einer Gesellschaft prägen. Sie sind nicht nur kulturelle Konstrukte, sondern bilden auch die Grundlage für die individuelle Identität und das Verständnis von Sinn und Bedeutung. Das Konzept des Magmas ermöglicht es Castoriadis, die Wechselwirkungen zwischen individuellen Erfahrungen und gesellschaftlichen Strukturen zu erklären und zu verstehen.¹⁸²

Laut Mats Rosengren haben viele Schulen und Denker der philosophischen Anthropologie versucht, Konzepte zur Bewältigung ähnlicher Probleme wie Castoriadis zu entwickeln, allerdings nicht so erfolgreich wie Castoriadis. Das Konzept des Magmas sozialer imaginärer Bedeutungen unterscheidet sich von Ideologien dahingehend, dass es keine Konnotationen falschen Bewusstseins hat. Während das Magma in seinen verkörperten Elementen der Institutionen, Ritualen oder der Sprache von sozialen Kämpfen und Konflikten durchdrungen sein kann wie eine Ideologie, kann es doch nicht einfach zerstört und durch ein neues ersetzt werden.¹⁸³ Ideologien als Theorien von der Welt können unterschiedliche Inhalte haben, dabei bleiben sie in ihrer Struktur als Erklärungen erhalten. Das Magma hingegen ist anders konstituiert. Durch seine unaustauschbare Beschaffenheit nimmt es im Vergleich zu Ideologien eine andere Position ein. Magma ist eine bewegte Struktur, ein prozesshaftes Verhältnis.

Um das Magma zu verändern, müssen diese Veränderungen im Magma von innen heraus erfolgen, indem Institutionen durch intellektuelle Kritik und kollektives Handeln transformiert werden. Das Konzept des Magmas berücksichtigt die Trägheit von Institutionen und bietet revolutionären Projekten eine realistische Grundlage, ohne schnelle Veränderungen zu versprechen. Auf akademischer Ebene unterscheidet sich das Konzept des Magmas von Diskursen, indem es nicht ausschließlich der Sprache und semantischen Bedeutungen

¹⁸⁰Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 70.

¹⁸¹Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 70.

¹⁸²Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 71.

¹⁸³Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 72.

den Vorrang gibt, sondern auch andere Formen der Sinngebung in der Gesellschaft berücksichtigt.¹⁸⁴

Die Analogie des Magmas, der sich Castoriadis bedient, bietet eine alternative Sichtweise auf die Struktur unserer Welt, sei es im ontologischen Sinn oder im Kontext sozialer Bedeutungsschöpfung. Die Welt kann nicht einfach als eine Abfolge von festen Strukturen betrachtet werden kann, sondern als ein ständig fließendes, heterogen geschichtetes Magma von Bedeutungen und Formen des Seins. Im ontologischen Sinne bezieht sich das Magma darauf, wie verschiedene Schichten des Seins sich gegenseitig beeinflussen, ohne dass eine Schicht vollständig auf eine andere reduziert werden kann.¹⁸⁵ Das immanente, fließende und prozesshafte Weltbild Castoriadis lässt sich mit Ernst Cassirers Ideen verbinden.

Im sozialen Kontext umfasst das Magma die vielfältigen Bedeutungen, die in einer Gesellschaft verankert sind und die Art und Weise, wie Individuen in diese Bedeutungen eingebettet sind. Castoriadis argumentiert, dass das Magma der sozialen Vorstellungen nicht einfach durch individuelle oder kollektive Absichten erklärt werden kann, sondern eine bereits etablierte Realität ist, die das Denken und Handeln aller Mitglieder einer Gesellschaft beeinflusst. Es erfordert eine kontinuierliche kritische Reflexion und kollektive Aktion, um Veränderungen innerhalb des Magmas zu bewirken, anstatt es einfach durch ein neues Paradigma zu ersetzen.¹⁸⁶ Diese Sichtweise des Magmas ermöglicht eine realistische Betrachtung gesellschaftlicher Veränderungen, in der Kontinuität und Kontextualisierung von Bedeutungsschöpfung eine fundamentale Rolle spielen.¹⁸⁷

Die symbolischen Formen, wie sie vom philosophischen Anthropologen Ernst Cassirer entwickelt wurden, stellen eine offene und undogmatische philosophische Anthropologie dar, die laut Mats Rosengren in vielerlei Hinsicht als Vorläufer von Castoriadis angesehen werden kann. Die symbolischen Formen, die Cassirer in seiner Philosophie untersucht, nämlich Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft und Technologie, sind wichtige Bestandteile dessen, was Castoriadis als das Magma sozialer imaginärer Bedeutungen einer jeden Gesellschaft bezeichnen würde. Symbolische Formen lassen sich mit dem Konzept des Magmas in der Verbindung von Castoriadis' Philosophie der radikalen Schöpfung mit Cassirers Auseinandersetzung mit der Frage der menschlichen Sinngebung synthetisieren

¹⁸⁴Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 72.

¹⁸⁵Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 73.

¹⁸⁶Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 73.

¹⁸⁷Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 73.

und können sowohl im Bereich der philosophischen Anthropologie als auch innerhalb der Philosophie im Allgemeinen sehr fruchtbar sein.¹⁸⁸

Die Bewegung von der Substanz zur Form, betrachtet als aktiver Prozess der Formation, durchzieht Cassirers Werk, insbesondere seine Untersuchungen zu symbolischen Formen. Ähnlich verhält es sich mutatis mutandis bei Castoriadis, was besonders in seiner häufigen Verwendung der Metapher des Magmas für soziale imaginäre Bedeutungen deutlich wird. Ein Magma ist eine strukturierte, teilweise flüssige, teilweise erstarrte Substanz, die sich ständig in ruheloser Bewegung befindet, jedoch nicht gleichmäßig oder mit konstanter Geschwindigkeit.¹⁸⁹ Für Castoriadis ist dies eine treffende Metapher, um unsere vielschichtigen Gesellschaften zu beschreiben, in denen symbolische Formen sowohl mit biologischen und physischen Schichten als auch miteinander interagieren. Es scheint einen starken, wenn auch möglicherweise unbewussten Einfluss Cassirers auf Castoriadis zu geben sowie eine Entwicklung und Vertiefung unseres Verständnisses darüber, wie symbolische Formen entstehen und funktionieren.¹⁹⁰

Der symbolische Prozeß ist wie ein einheitlicher Lebens- und Gedankenstrom, der das Bewußtsein durchflutet und der | in dieser seiner strömenden Bewegtheit erst die Vielfältigkeit und den Zusammenhang des Bewußtseins, erst seine Fülle wie seine Kontinuität und Konstanz zuwege bringt. Von einer neuen Seite her zeigt somit dieser Prozeß, wie die Analysis des Bewußtseins niemals auf »absolute« Elemente zurückführen kann – weil ebendie Relation, weil die reine Beziehung es ist, die den Aufbau des Bewußtseins beherrscht und die in ihm als echtes »Apriori«, als wesensmäßig Erstes, hervortritt. [...] Nur im Hin und Her vom »Darstellenden« zum »Dargestellten«, und von diesem wieder zu jenem zurück, resultiert ein Wissen vom Ich und ein Wissen von ideellen wie reellen Gegenständen. Hier erfassen wir den eigentlichen Pulsschlag des Bewußtseins, dessen Geheimnis eben darin besteht, daß in ihm ein Schlag tausend Verbindungen schlägt. Es gibt keine bewußte Wahrnehmung, die bloßes »Datum«, die ein lediglich Gegebenes und in dieser Gegebenheit Abzuspiegelndes wäre; sondern jede Wahrnehmung schließt einen bestimmten »Richtungscharakter« in sich, mittels dessen sie über ihr Hier und Jetzt hinausweist.¹⁹¹

Das Prozesshafte zieht sich durch Cassirers Annahmen, indem er den symbolischen Prozess als einen einheitlichen Fluss von Leben und Gedanken beschreibt, der das Bewusstsein durchdringt. Dieser Fluss schafft die Vielfalt und den Zusammenhang des Bewusstseins und verleiht ihm Konstanz, Fülle und Kontinuität. Die Analyse des Bewusstseins kann

¹⁸⁸Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 74.

¹⁸⁹Vgl. Mats Rosengren: „Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer“, 251.

¹⁹⁰Vgl. Mats Rosengren: „Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer“, 251.

¹⁹¹Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010. 231-232.

niemals auf „absolute Elemente“¹⁹² reduziert werden, da es letztendlich die Beziehungen sind, die das Bewusstsein formen und als grundlegendes Apriori erscheinen- ähnlich wie bei Castoriadis Magma. Magma beschreibt eine zusammenhängende Masse, die ständig in Bewegung ist und wohl aus verschiedenen Bestandteilen besteht. Trennbar ist das Magma allerdings nicht – einzelne Bestandteile können zwar analysiert werden, seien es einzelne Kristalle oder Gaseinschlüsse – es wäre allerdings redundant und würde es nicht vermögen, die Masse als Entität zu erfassen.

Für das denkende Subjekt ist es allerdings nicht möglich, das Magma in einem Gedankengang zu fassen, weshalb es in seiner Betrachtung immer nur Teilaspekte des Ganzen betrachten kann. Deshalb spricht Cassirer davon, dass das Wissen über das Selbst und über ideelle sowie reale Gegenstände durch das ständige Hin und Her zwischen dem Darstellenden und dem Dargestellten entsteht. Dieser Prozess offenbart die Wirkungsweise des Bewusstseins, in dem in jedem Hin und Her Verbindungen geschaffen werden. Auch Wahrnehmung ist Teil eines Prozesses, dem eine Richtung innewohnt.

Ein völlig anderes Thema, das hier an dieser Stelle erwähnt werden möchte, ist das dem Prozess angrenzenden Thema, der Zeit und der Geschichte gewidmet. Als Tätigkeit entfaltet sich Prozesshaftes erst über die Dimension der Zeit. Beide, Cassirer und Castoriadis halten das allgemeine Verständnis von Geschichte für unsinnig.

Die Zeit ist meines Erachtens eine geeignetere Überschrift um zu tilgen, was beide Philosophen an der Geschichte kritisieren. Beide Philosophen erwähnen Geschichte: Castoriadis im Zusammenhang mit Gesellschaftsbildung und Cassirer im Zusammenhang mit Kulturbildung und Historizismus.

Für Castoriadis ist die geschichtliche, allgemein vertretene Auffassung von der gesellschaftlich konstruierten, logisch gewordenen und in Geschichtsbüchern konservierten Geschichte nicht haltbar und entspringt identitätslogischen Narrativen. Auch Cassirer meint, die allgemein gültige Auffassung von Geschichte wäre nicht haltbar.

Beide sprechen von *Geschichte*, ihr beider Verständnis davon ist allerdings voneinander so verschieden, dass hier ein gravierender Unterschied besteht. Gemeinsamkeiten finden beide in dem Prozess, den beide über gesellschaftliche Narrative von geschichtlichen Ereignissen stellen. Zeit findet eine dienlichere Überschrift als *Geschichte*, denn Zeit ist mehr als festgeschriebene Fakten in Geschichtsbüchern.

¹⁹²Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010. 231.

Geschichtswissenschaft ist nicht Erkenntnis äußerer Fakten oder Ereignisse; sie ist eine Form der Selbsterkenntnis. Wenn ich mich selbst erkennen will, darf ich nicht über mich hinweggehen, darf ich nicht über meinen eigenen Schatten springen ... In der Geschichte kehrt der Mensch ständig zu sich selbst zurück; er versucht, seine gesamte Erfahrung der Vergangenheit in die Erinnerung zu heben und zu aktualisieren.¹⁹³

Durch die Welt der Symbole, die der Mensch erfindet, versteht, erweitert und verändert, befreit er sich von den Zwängen der Dinge und der Natur und lebt nicht mehr, wie es in der theoretischen Biologie (1928) von Johann Jakob von Uexküll für Tiere beschrieben wurde, in einer von Instinkten gesteuerten Merk- und Wirkwelt. Der Mensch wird zu einem Wesen der Distanz und Ferne, was die Grundlage für die Entwicklung des Geistes und den Aufbau der Kultur bedeutet.¹⁹⁴

Durch den Gebrauch von Symbolen erschließt er sich die Möglichkeiten der reflexiven Distanz und befreienden Imagination. Dadurch löst sich der Mensch von der Dominanz des augenblicklichen Seins; er ist nicht mehr an den Augenblick gebunden, sondern kann weit in die Vergangenheit zurück- und in die Zukunft vorausgreifen. Die Symbole und ihre Verwendung machen den Menschen für Cassirer unter anderem zu einem historischen Wesen, dessen Identität eng mit den Ergebnissen seines Geschichtssinns und der Historiographie verbunden ist.¹⁹⁵

Meines Erachtens verwendet Cassirer *Geschichte* im Sinn von: Narrativ, Erzählung über sich selbst. Diese Geschichtsauffassung ist durchaus mit Castoriadis' Verständnis vereinbar, die Imaginationen stellen schließlich ebenfalls eine Art von Erzählung dar. In diesem Zusammenhang betont Cassirer die Wichtigkeit von Selbsterkenntnis, ähnlich Castoriadis' Beharren auf Autonomie und kritischer Reflexion, um aus der mengenlogischen Denkart hinauszutreten.

¹⁹³Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990, 291.

¹⁹⁴Vgl. Gerhard Danzer, „Ernst Cassirer“, in: Ders.: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen*. Berlin, Heidelberg: Springer 2011, 37-38.

¹⁹⁵Vgl. Gerhard Danzer, „Ernst Cassirer“, in: Ders.: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen*. Berlin, Heidelberg: Springer 2011, 38.

5 Verkörperung

Beide Philosophen gehen von spezifischen Funktionen und Fähigkeiten des menschlichen Körpers aus, die Sinnggebung des Menschen ermöglichen. Der Körper wird als mit der Psyche verschränkt betrachtet. Die Psyche transportiert Imaginationen, unbewusste, symbolische, mentale und emotionale Inhalte nicht nur durch den Körper, sie wirkt im Körper. Körper und Geist werden als ineinander verschränkte Entitäten gesehen, die einer Wechselwirkung unterliegen. Wechselwirkung würde implizieren, dass unterschiedliche Funktionen oder Handlungen nacheinander folgen. Im Grunde genommen bedeutet Verkörperung allerdings, dass Körper und Geist eins sind. Wenn von Körper und Geist die Rede ist, so werden diese Entitäten auseinandergenommen, um verschiedene Teilbereiche des Menschen zu bezeichnen. Im Wesentlichen passieren hier allerdings Prozesse, die in Körper und Geist gleichzeitig ablaufen. Funktionen und Fähigkeiten des Geistes strahlen auf den Körper aus und beeinflussen diesen.

Cassirer zieht seine Inspiration aus den Ideen von Jakob von Uexküll, während Castoriadis Ähnliches mit Francisco Varelas biologischen Theorien tut.

Cassirer positionierte sich in der Philosophie des Geistes zwischen den Mentalisten und Lokalisten. Für ihn war der Geist keine isolierte Einheit, sondern eine Funktion des gesamten Organismus, der in seiner Umwelt agiert. Seine Verwendung des Begriffs *Umwelt* wurde stark von den biologischen Theorien seines Kollegen Jakob von Uexküll beeinflusst.¹⁹⁶

Uexkülls Idee, dass die Anatomie eines Organismus seine einzigartige Umwelt bestimmt, prägte Cassirers Denken. Jeder Organismus lebt in einer eigenen Welt, basierend auf seiner Anatomie, was zu unterschiedlichen Phänomenen für verschiedene Arten führt. Diese Konzepte verknüpfen kulturelle Symbolik mit philosophischer Anthropologie und Biologie.¹⁹⁷

Cassirer integrierte Uexkülls biologisches Denken in seine philosophische Anthropologie. Er argumentierte, dass der Mensch aufgrund seiner einzigartigen Anatomie in der Lage sei, Welten des symbolischen Gedächtnisses, der Vorstellungskraft und des Wissens zu bewohnen, die für Tiere unbekannt sind.¹⁹⁸

Das von Jakob von Uexküll vorgeschlagene Schema zur Beschreibung und Charakterisierung der menschlichen Welt ging davon aus, dass jedes Lebewesen seine eigene

¹⁹⁶Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 562.

¹⁹⁷Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 562.

¹⁹⁸Vgl. Krois, „A passion can only be overcome by a stronger passion“, 562.

subjektive Welt erschafft, die durch seine spezifischen Wahrnehmungen und Bedürfnisse geprägt ist. Cassirers Überlegungen gingen in Richtung Anwendung dieses Prinzips auf den Menschen.¹⁹⁹

Offensichtlich folgt die menschliche Welt denselben biologischen Regeln wie das Leben aller anderen Organismen, doch in der menschlichen Welt entdecken wir ein zusätzliches Merkmal, das das Unterscheidungsmerkmal des menschlichen Lebens zu sein scheint: die symbolische Aktivität. Ernst Cassirer argumentiert, dass die physische Realität in der menschlichen Welt zurücktritt, während die symbolische Aktivität des Menschen voranschreitet. Anstatt mit den Dingen an sich zu interagieren, ist der Mensch gewissermaßen ständig im Dialog mit sich selbst, indem er seine Umgebung durch Symbole und Zeichen interpretiert und konstruiert.²⁰⁰

But in the case of men, not only, as among animals, society of action but also a society of thought and feeling. Language, myth, art, religion, science are the elements and the constitutive conditions of this higher form of society. They are the means by which the forms of social life that we find in organic nature develop into a new state, that of social consciousness. Man's social consciousness depends upon a double act, of identification and discrimination. Man cannot find himself, he cannot become aware of his individuality, save through the medium of social life. But to him this medium signifies more than an external determining force. Man, like the animals, submits to the rules of society but, in addition, he has an active share in bringing about it, and an active power to change, the forms of social life. In the rudimentary stages of human society such activity is still scarcely perceptible; it appears to be at a minimum. But the farther we proceed the more explicit and significant this feature becomes. This slow development can be traced in almost all forms of human culture.²⁰¹

Genannt sei hier die Verkörperungstheorie, auch *embodied cognition* genannt, sie ist eine Absage an die dualistische Perspektive eines Geistes im Führerstand und eines mehr oder weniger willfähigen Körpers bzw. einer mentalen Software, die auf einer beliebigen Hardware läuft. Stattdessen geht die Verkörperungstheorie davon aus, dass unser Denken und Wahrnehmen nicht unabhängig vom Körper stattfinden, sondern dass Körper und Geist miteinander interagieren und sich gegenseitig beeinflussen.²⁰²

John Krois, ein Cassirer-Forscher, meint, dass es falsch wäre, den Geist als etwas zu betrachten, das unabhängig vom Körper existiert und ihn kontrolliert. Stattdessen

¹⁹⁹Vgl. Mats Rosengren: „Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer“, in: *Cassirer Studies XIII/XIV*, Bibliopolis 2020/2021, 248.

²⁰⁰Vgl. Mats Rosengren: „Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer“, 248.

²⁰¹Cassirer, *An Essay on Man*, 280.

²⁰²Vgl. Marion Lauschke, „Bodies in action and symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperungstheorie“. in: *Bodies in Action and Symbolic Forms: Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*, hg. v. Alex Arteaga; Horst Bredekamp; Marion Lauschke, Berlin 2012, XXIV Einleitung.

argumentiert Krois, dass es ein komplexes Zusammenspiel zwischen Körper und Geist gibt, bei dem sie sich gegenseitig beeinflussen und miteinander interagieren.

Für Krois ist die Schaffung symbolischer Formen das Bindeglied zwischen Körper und Geist. Symbolische Formen sind für ihn grundlegende Formen der menschlichen Kognition und Kultur, die durch eine komplexe Interaktion zwischen Körper und Geist entstehen.

In ihrer Gesamtheit stellt die Verkörperungstheorie einen Bruch mit dem traditionellen Körper-Geist-Dualismus dar und legt stattdessen den Schwerpunkt auf die innige Verbindung zwischen Körper und Geist im Prozess des aktiven Navigierens in der Welt und der Schaffung symbolischer Formen.²⁰³

Innerhalb Cassirers Theorie wird der Fokus auf die Klärung von Wahrnehmung von Inhalten gelegt. Welche Funktion hat der Körper, das wahrnehmende Subjekt und wie sieht die Verbindung von geistigen Inhalten dazu aus?

Auch Castoriadis klärt die Verbindung von Subjekt und Inhalt, nur auf eine andere Art und Weise. Er geht gleich vom Konstruktivismus aus und meint wie Cassirer, dass Wahrnehmung es nie vermag, feststehende Realität abzubilden, sondern immer schon Interpretation enthält.

Für Castoriadis sind Lebewesen grundsätzlich durch die Konstitution einer eigenen Welt gekennzeichnet, einschließlich seiner eigenen Organisation. Francesco Varela's Vorstellungen zur operativen, informationellen und kognitiven Geschlossenheit des Lebewesens bieten dabei entscheidende Klarstellungen und untermauern Castoriadis Gedanken zu Autonomie und konstruktivistischen Thesen sowie dem tiefenpsychologischen Menschenbild. Castoriadis unterstreicht, dass für das Lebewesen nichts außer seiner Konstitution erscheinen kann, indem die menschlichen Gegebenheiten des Körpers eine Begrenzung darstellen - die auch seine symbolischen Fähigkeiten einschließen, die es ihm ermöglichen, seine Umwelt nicht nur zu erleben, sondern aktiv zu gestalten.²⁰⁴

In diesem Kontext integriert Cassirer mithilfe von Uexküll den Menschen in das Reich aller lebenden Organismen. Das Spezifische des Menschen liegt jedoch in seiner Fähigkeit zu symbolisieren und zu repräsentieren, was die menschliche Welt zu einer von Menschen geschaffenen Welt macht, in der sie nicht nur der Realität begegnen, sondern sie aktiv formen. Diese Betrachtungsweise führt dazu, dass der Mensch unweigerlich "mit sich selbst

²⁰³Vgl. Marion Lauschke, „Bodies in action and symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperungstheorie“. in: *Bodies in Action and Symbolic Forms: Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*, hg. v. Alex Arteaga; Horst Bredekamp; Marion Lauschke, Berlin 2012, XXIV Einleitung.

²⁰⁴Vgl. Mats Rosengren: „Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer“, 248.

spricht"²⁰⁵, wie Cassirer es ausdrückt, da seine Existenz untrennbar mit seiner Fähigkeit verbunden ist, Bedeutung zu schaffen und sich selbst zu konstituieren.²⁰⁶ (Bedeutung) zu schaffen und aufzunehmen wird in dem Sinn ein aktives Moment zugeschrieben.

Die Überlegungen von Castoriadis und Cassirer zur Verkörperung verdeutlichen die komplexe Beziehung zwischen dem menschlichen Geist, dem Körper und der umgebenden Welt. Sie werfen Licht auf die Fähigkeit des Menschen, seine Umgebung nicht nur passiv wahrzunehmen, sondern aktiv zu interpretieren und zu gestalten - eine Fähigkeit, die durch die symbolische Deutung und die Konstitution einer eigenen Welt gekennzeichnet ist.

Denn »Sinn zu haben« bzw. etwas »im Sinne zu haben« ist der Grundcharakter alles Bewußtseins, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, »noetisches« Erlebnis ist.²⁰⁷ »Bewußtsein ist eben Bewußtsein ›von‹ etwas, es ist sein Wesen, ›Sinn‹, sozusagen die Quintessenz von ›Seele‹, ›Geist‹, ›Vernunft‹ in sich zu bergen. Bewußtsein ist nicht ein Titel für ›psychische Komplexe‹, für zusammengeschmolzene ›Inhalte‹, für ›Bündel‹ oder Ströme von ›Empfindungen‹, die, in sich sinnlos, auch in beliebigem Gemenge keinen ›Sinn‹ hergeben könnten [...] Bewußtsein ist [...] *toto coelo* verschieden von dem, was der Sensualismus allein sehen will, von dem in der Tat an sich sinnlosen, irrationalen – aber freilich der Rationalisierung zugänglichen – Stoffe.«²⁰⁸ So sehen wir uns in zwei verschiedenen Gedankenbewegungen und Gedankenrichtungen, vom Begriff der »Synthesis« und von dem der »Intention« her, auf unser zentrales Problem zurückgewiesen. Aber wieder bleibt nun vom Standpunkt dieses Problems noch ein Zweifel und ein Bedenken zurück. Wenn man in der radikalen Schärfe, wie es bei Husserl geschieht, die Sphäre des Bewußtseins mit der des »Sinnes« gleichsetzt – läßt sich dann innerhalb des Bewußtseins überhaupt noch der Gegensatz von Stoff und Form, als absoluter Gegensatz, festhalten? Gibt es hier noch zwei »Schichten«, von denen die eine als bloß stoffliche Schicht zu bezeichnen wäre? Oder liegt nicht vielmehr in der Rede von den beseelenden Akten, die den Stoff der Empfindung beleben, die ihn erst mit einem bestimmten Sinn erfüllen, noch ein Rest jenes Dualismus, der »Physisches« und »Psychisches« auseinanderreißt – der »Leib« und »Seele«, statt als korrelativ aufeinander bezogen, als substantiell verschieden ansieht?²⁰⁹

Für Cassirer ist das Bewusstsein grundsätzlich darauf ausgerichtet, Sinn zu haben oder Sinn zu schaffen. Es ist mehr als nur eine Ansammlung von Empfindungen oder psychischen Inhalten, es ist das, wofür das Bewusstsein gemacht ist, seine Fähigkeit und Aufgabe, Sinn zu halten. Das Bewusstsein ist demnach nicht mit reinen sensorischen Erfahrungen gleichzusetzen, sondern beinhaltet eine tiefere Ebene des Sinnverständnisses.

²⁰⁵Vgl. Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture*. New York 1944. 24-25.

²⁰⁶Vgl. Mats Rosengren: „Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer“, 248.

²⁰⁷Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (§85 u. 90) [Zitate 175 u. 185].

²⁰⁸Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (§86), 176.

²⁰⁹Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010. 226.

Innerhalb des Bewusstseins existiert daher kein klarer Gegensatz zwischen Stoff und Form. Die beiden Konzepte sind bereits untrennbar miteinander verbunden, die traditionelle Vorstellung eines dualistischen Verhältnisses zwischen Körper und Geist kann in Anbetracht des sinnhaltenden Bewusstseins nicht mehr aufrechterhalten werden.

6 Schöpfung

Man stelle sich ein weißes Blatt Papier und einen Stift vor. Wird der Stift an einer Stelle des Blatts angesetzt und zeichnet einen Strich, einen Schnörkel, ein Gekritzelt – eine Setzung - kann gesagt werden, dass etwas Neues geschaffen wurde? Der Strich war vor einem Moment noch nicht da. Der Strich hat allerdings Ähnlichkeit mit einem Strich, der schon vor einigen Momenten gemalt wurde. Ist der Strich ein neuer? Oder ist er durch die Ähnlichkeit zu seinem Vorgänger doch nicht so neu und stellt eine Anlehnung an schon vorausgegangenes dar?

Zweifellos schließt die Zeit - auch in dem Sinne, den wir diesem Ausdruck hier verleihen: Zeit der Andersheit und des Anderswerdens - den Raum ein, insofern sie Auftauchen anderer Figuren ist und eine Figur als geordnete oder minimal *geformte* Vielheit eine Verräumlichung voraussetzt. Aber zu sagen, diese Figuren seien andere (und nicht bloß voneinander unterschiedene), hat nur dann Sinn, wenn die Figur B niemals aus einer bloß abgewandelten Anordnung der Figur A hervorgehen kann (so wie Kreis, Ellipse, Hyperbel und Parabel auseinander hervorgehen und folglich nur verschiedene Anordnungen derselben Punkte sind). Von Andersheit lässt sich also nur dann sinnvoll reden, wenn kein identitätslogisches Gesetz und keine Gruppe solcher Gesetze ausreicht, um B aus A zu generieren. Einzig in diesem Falle rede ich von anderen Figuren, sonst nenne ich sie verschieden.²¹⁰

Um zu klären, was Schöpfung ist, holt auch Castoriadis aus und zieht verschiedene Deutungsweisen von Schöpfung in Betracht. Um von neuen Schöpfungen reden zu können, müssen diese komplett unabhängig sein von bereits dagewesenen. Die Zeit spielt innerhalb dieser Betrachtung eine wichtige Rolle, denn wenn von Anlehnung oder Abbildern gesprochen wird, müssen zuvor schon Referenzen existieren, auf die sich bezogen werden kann.

Schöpfung, hier verstanden als Schaffen von Neuem, spielt in den Konzepten beider in dieser Arbeit herangezogener Philosophen eine tragende Rolle, erfährt allerdings unterschiedliche Besetzungen. Während Schöpfung in Castoriadis' Theorie eine zentrale, möglicherweise sogar die zentralste Rolle spielt, charakterisiert Cassirer sie als ein graduell, auf

²¹⁰Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 331.

Polen zu verortendes Phänomen, welches innerhalb der symbolischen Formen gefunden werden kann.

Besonderes Augenmerk soll auf die anthropologische Konnotation der Schöpfung gelegt werden: *Animal symbolicum*, der Mensch ist ein symbolverstehendes und symbolerzeugendes Wesen und schafft eigene Bereiche, in denen er seine Existenz ausdrückt. In diesem Tun manifestiert sich Neues als neuer (*evolution*) oder weniger neu (*stabilization*).

Ein zentraler Punkt bei Castoriadis ist die Klärung der Beziehung zwischen dem Neuen und der Geschichte. Wie steht das Neue in Beziehung zur Geschichte? Ist es lediglich eine Neuordnung bereits existierender Elemente oder impliziert es die Schaffung von etwas völlig Neuem? Castoriadis stellt Fragen zur Ursache des Neuen – ist es eine Reaktion auf vorher Existierendes, ein teilweiser Anstoß oder eine Art Bedingung? ²¹¹

Cassirer hingegen betrachtet die menschliche Natur als zum Ausdruck gemacht. Das Zitat „He cannot live his life without expressing his life.“²¹² verdeutlicht, dass Menschsein immer an Handeln und Ausdruck geknüpft ist. Mensch zu sein und das Leben zu leben sind kommt nicht ohne ein Tun (Handeln) oder Bedeutungstransformation (Ausdruck) aus. Dabei unterscheidet Cassirer zwischen den Polen der Stabilisierung und Evolution. Stabilisierung bewahrt bereits Bestehendes, während Evolution Neues schafft. Dieser Dualismus existiert in allen symbolischen Formen, wobei die Gewichtung variiert. Primitive Religionen neigen dazu, stabilisierende Kräfte zu betonen, während neuere Religionen mehr Raum für individuelles Handeln lassen.²¹³

Even man is no exception to this general biological rule. But man has discovered a new way to stabilize and propagate his works. He cannot live his life without expressing his life. The various modes of this expression constitute a new sphere. They have a life of their own, a sort of eternity by which they survive man's individual and ephemeral existence. In all human activities we find a fundamental polarity, which may be described in various ways. We may speak of a tension between stabilization and evolution, between a tendency that leads to fixed and stable forms of life and another tendency to break up this rigid scheme. Man is torn between these two tendencies, one of which seeks to preserve old forms whereas the other strives to produce new to ones. There is a ceaseless struggle between tradition and innovation, between reproductive and creative forces. This dualism is to be found in all the domains of cultural life. What varies is the proportion of the opposing factors. Now the one factor, now the other, seems to preponderate. This preponderance to a high degree determines the character of the single forms and gives to each of them its particular physiognomy.²¹⁴

²¹¹Vgl. Mats Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, in: *Embodiment in cognition and culture*. John Michael Krois; Mats Rosengren; Angela Steidele; Dirk Westerkamp; John Benjamins Publishing Company 2007, 262.

²¹²Cassirer, *An Essay on Man*, 281.

²¹³Vgl. Cassirer, *An Essay on Man*, 282.

²¹⁴Cassirer, *An Essay on Man*, 281.

Die symbolische Prägnanz, ein zentrales Konzept bei Cassirer, hebt die Art und Weise hervor, wie Wahrnehmung nicht nur reine Sinneserfahrung ist, sondern gleichzeitig eine Bedeutung enthält, die sofort und konkret repräsentiert wird.²¹⁵

Die Wahrnehmung eines Strichs auf einem Blatt Papier ist in eine symbolische Form eingegliedert, die das Einzelphänomen im Moment des Wahrnehmens um verschiedene Bedeutungen anreichert und es dem wahrnehmenden Subjekt verständlich macht.

Als Ornament betrachtet, erscheint die Zeichnung ebensowohl der Sphäre des »Bedeutens«, im logisch-begrifflichen Sinne, wie der des magischmythischen Deutens und Warnens entrückt. Sie besitzt in sich selbst ihren Sinn, der sich nur der reinen künstlerischen Betrachtung, der ästhetischen »Schau« als solcher, erschließt. Wieder vollendet sich hier das Erlebnis der räumlichen Form erst darin, daß es einem Gesamthorizont angehört und diesen für uns aufschließt – daß es in einer bestimmten Atmosphäre steht, in der es nicht nur einfach »ist«, sondern in welcher es gleichsam lebt und atmet.²¹⁶

Cassirer verwendet den Begriff der symbolischen Prägnanz, um eine bestimmte Bedeutung zu beschreiben, die nicht einfach die konkrete Repräsentation einer Erfahrung ist. Etwas wird als etwas wahrgenommen, aber nicht als etwas Festgelegtes oder Endgültiges. Der Begriff verweist auch auf die Konnotation der Schwangerschaft und meint damit, dass etwas geboren wird, dass es unlimitierte Möglichkeiten hat, von einem Symbol in verschiedene symbolische Formen übertragen zu werden und dadurch unterschiedliche Ausdrucks- und Repräsentationsfunktionen übernehmen kann.²¹⁷

Hier zeigt sich eine Ähnlichkeit zu Derridas Konzept der Iterabilität,²¹⁸ das sich auf die inhärente Möglichkeit aller Zeichen bezieht, als das Gleiche wiederholt zu werden und in immer neue Kontexte zitiert zu werden.²¹⁹

Unter »symbolischer Prägnanz« soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als »sinnliches« Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen »Sinn« in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Hier handelt es sich nicht um bloß »perzeptive« Gegebenheiten, denen später irgendwelche »apperzeptive« Akte aufgepfropft wären, durch die sie gedeutet, beurteilt und umgebildet würden. Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen

²¹⁵Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010. 231.

²¹⁶Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010. 229-230.

²¹⁷Vgl. Mats Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, in: *Embodiment in cognition and culture*. John Michael Krois; Mats Rosengren; Angela Steidele; Dirk Westerkamp; John Benjamins Publishing Company 2007, 265.

²¹⁸Jaque Derrida, „Signatur Ereignis Kontext“ in: Ders.: *Limited Inc*. Hg. v. Peter Engelmann, Wien: Passagen 2001.

²¹⁹Vgl. Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, 265.

immanenten Gliederung eine Art von geistiger »Artikulation« gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört.²²⁰

Die *Symbolische Prägnanz* kann auch als eine Fähigkeit eines Wahrnehmungserlebnisses verstanden werden, das nicht nur sinnlich erfassbar ist, sondern gleichzeitig auch einen abstrakten Sinn in sich trägt und diesen unmittelbar und konkret darstellt. Hierbei handelt es sich nicht nur um rein wahrnehmungsbezogene Gegebenheiten, die später durch nachträgliche Denk- und Interpretationsprozesse gedeutet, bewertet und umgeformt werden, sondern es ist vielmehr die Wahrnehmung selbst, die durch ihre eigene strukturelle Anordnung eine Art geistige Artikulation erreicht – eine innere Zusammenfügung, die auch einem bestimmten Sinngefüge zugehörig ist.

Die Symbolische Prägnanz referiert in dem Sinne auf eine symbolische Form und das gleichzeitig auf dem *stabilization-evolution*-Kontinuum. In der menschlichen Wahrnehmung erfolgt so eine Art Positionierung innerhalb der symbolischen Formen.

Wo findet sich hier die Ähnlichkeit zu Castoriadis? Nun, es muss nicht lange gesucht werden, um den Terminus *Schöpfung* in Castoriadis Schriften zu finden. Die Schöpfung ist allerdings eng mit dem Imaginären verbunden. Um einen Startpunkt für die Argumentation zu wählen: Die Symbolische Prägnanz ist den Erscheinungen in der Welt inhärent, auch Castoriadis sieht den Dingen in der Welt eine imaginäre Komponente angehaftet, die helfen, Erscheinungen einzuordnen und in eine Weltordnung einzufügen. Beides, das Symbolische als auch das Imaginäre bestehen grundlegend in ihrer Referenzfunktion. Es wird auf etwas anderes, nicht unmittelbar durch Wahrnehmung Erfassbares verwiesen. Erscheinungen haften und kleben Bedeutungen an, die über das Jetzt hinausgehen.

Der schöpferische Moment haftet vor allem Imaginationen an, die schon außerhalb prädisponierter Bedeutungsbesetzungen stattfinden. Vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Bedeutungen, die kollektiv angenommen werden, werden Imaginationen übernommen und sind daher nicht radikal imaginär, werden nicht aus dem Nichts geschaffen, knüpfen sie schließlich an schon Bestehendes an. Der Begriff *radikal imaginär* verweist auf einen schöpferischen Akt im eigentlichen Sinne. Ob dieses Konzept bei Cassirer auf der *evolution*-Dimension ganz am Anschlag zu positionieren wäre oder sich nicht einmal innerhalb des Konzepts verorten lässt, darüber lässt sich streiten. Ich würde argumentieren, dass die Konzepte beider Philosophen sich ineinander verorten lassen.

²²⁰Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg, 2010. 231.

Die radikale Imagination könnte als *evolution* Startpunkt gesehen werden, wäre frei von Dispositionen, wäre aber immer noch in den symbolischen Formen angesiedelt. Ein hinausfallen aus symbolischen Formen wäre überhaupt nicht möglich - sie umfassen alles Denkbare, Existierende und Manifestierbare.

Andere imaginäre Bestimmungen wie der gesellschaftlichen Imagination oder der aktuellen Imagination können ebenfalls in den symbolischen Formen wiedergefunden werden, positionieren sich allerdings auf der *evolution-stabilization* Dimension näher an *stabilization*. Die gesellschaftlichen Imaginationen, die kollektive Vorstellungen, Symbole und Bedeutungen der Gesellschaft innehaben, haben innerhalb Castoriadis' Konzept einen bewahrenden, stabilisierenden Effekt.

Die gesellschaftlichen Imaginationen haben neben der Aufrechterhaltung aber auch einen erschaffenden Charakter. Sie erschaffen eine Ordnung, die religiöser, kultureller, politischer oder mythologischer Natur sein kann und dazu dient, eine gemeinsame Identität, Normen und Werte zu formen. Das Verhalten der Individuen, die Wahrnehmung der Welt und sozialen Beziehungen werden einer gesellschaftlichen Schöpfung zugeschrieben.

Das Vereinen von symbolischen Formen und Imaginationen führt meines Erachtens dazu, die Begriffe von Castoriadis leichter fassen zu können. Der Gesellschaftsanalytiker entwirft viele Begriffe, die miteinander verknüpft sind und sehr abstrakt sind. Cassirers symbolische Formen und Dimensionen bieten eine Leseart von Castoriadis Werk an, welches einfacher fassbar wird.

Indem die gesellschaftlichen Imaginationen dem *evolution-stabilization*-Kontinuum eingeordnet werden, wird ihre schöpferische Tätigkeit erkennbar, setzt sie aber gleichzeitig im Verhältnis zu anderen Konzepten, beispielsweise den radikalen Imaginationen, die weit aus schöpferischer, freier und ungebundener sind und weniger Vorstellungen übernehmen als gesellschaftliche Imaginationen. Cassirer unterstreicht den prozeduralen Charakter jeder symbolischen Form und schafft ein Prinzip für ihre eigene, stets fortdauernde Selbstkonstruktion, was er auch als *Erschaffung der Kategorie selbst* bezeichnet hat. Castoriadis erklärt diese Selbstinstitution weiter, indem er einige Aspekte benennt, die bei der Schaffung einer menschlichen Welt eine Rolle spielen, unter denen die Schaffung des Individuums hervorsticht, das in der Lage ist, die Gesellschaft und ihre spezifische Welt zu fördern. Beide Denker akzeptieren die Zirkularität ihrer Position: dass der Formenschöpfer, der Mensch, gleichzeitig auch zu dem gemacht wird, was er ist, durch Konfrontation mit und Anpassung

an die immer bereits vorhandenen symbolischen Formen oder Magma von sozialen imaginären Bedeutungen.²²¹

Die Zirkularität ihrer Position bedeutet, dass der Mensch als Schöpfer von Formen gleichzeitig auch von diesen Formen geprägt wird. Der Mensch formt die Welt durch symbolische Formen, die er schafft, aber er wird auch selbst von diesen Formen geprägt und beeinflusst. Diese Wechselwirkung zwischen dem Individuum und den symbolischen Formen ist ein zentraler Aspekt, in dem sich auch ein Vorteil zu anderen Theorien oder den Menschen und die menschliche Welt zeigt. Die Schöpfung betont Prozesse, womit anthropologische Feststellungen nicht statisch sind, sondern sich immer wieder verändern und von dem Menschen selbst geprägt werden.

Die Selbstschöpfung ist in diesem Sinne eine freiere Art der Schöpfung und kann immer wieder aufs Neue stattfinden. Auf Autonomie wird in dieser Arbeit gesondert eingegangen. Schöpfung als Selbstschöpfung findet sich allerdings in den Konzeptionen beider Denker.

Die Vorstellungen von Schöpfung erfahren in den Theorien von Castoriadis und Cassirer unterschiedliche Schwerpunkte– während Castoriadis die Imagination als einen etwas Neues schaffenden, kreativen Akt betrachtet, steht bei Cassirer die graduelle Positionierung von Schöpfung im Fokus. Dennoch lassen sich beide Konzepte trotz der unterschiedlichen Schwerpunkte, vielleicht gerade auch deshalb verbinden und führen zu einem fruchtbaren Verständnis menschlichen Schaffens und Denkens.

²²¹Vgl. Mats Rosengren: „Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer“, 253.

7 (Bedeu)tun(g) als Angelpunkt menschlicher Existenz

Im oberen Teil wurden bereits die Konzepte der beiden Philosophen dargestellt. Beide Konzeptionen betrachten Bedeutung in ihren verschiedenen Formen der Relation zwischen Mensch und Welt als das, was die menschliche Welt zusammenhält. Denn wenn von der Welt die Rede sein kann, dann von der menschlichen Welt. Die Betrachtung der Welt erfolgt immer aus Sicht des Menschen, Aussagen können daher nur aus der Position der menschlichen Existenz gemacht werden und müssen auch hinsichtlich menschlicher Erfahrung betrachtet werden.

Mensch und Welt - Wahrnehmung

Welt und Mensch - Interpretation, Sinngebung

Mensch und Welt - Handeln aufgrund von Sinngegebenen

1. Mensch und Welt - Wahrnehmung: Der Mensch nimmt die Welt durch seine Sinne wahr. Die Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen, beeinflusst unsere Erfahrung und unser Verständnis von ihr.
2. Welt und Mensch - Interpretation, Sinngebung: Der Mensch interpretiert und gibt der Welt Bedeutung. Wir geben den Dingen um uns herum eine Bedeutung und ordnen sie in einen Kontext ein, um sie besser zu verstehen.
3. Mensch und Welt - Handeln aufgrund von Sinngebung: Unsere Handlungen in der Welt basieren oft auf den Bedeutungen, die wir ihr zuschreiben. Wir handeln aufgrund unserer Interpretationen und Sinngebung, um unsere Ziele zu erreichen und unsere Wünsche und Bedürfnisse zu erfüllen.

Wird die Welt als eine menschliche Welt begriffen, so kann auf die Anthropologie verwiesen werden. Die philosophische Anthropologie beantwortet die Frage: Wie ist es, ein Mensch zu sein? Physische Objekte sind Teil der Welt, Menschen hingegen haben eine Welt.²²² Objekte sind demnach neben anderen Objekten eingebettet und Subjekte stehen mit Objekten oder Subjekten in Beziehung. Menschen eine andere Bezugnahme als Objekte zur Welt.

Der Konstruktivismus, auf den Castoriadis zurückgreift ist beispielsweise eine bestimmte Art der Bezugnahme und beschreibt eine subjektive Bedeutungsgebung, einen

²²² Vgl. Krois: *Embodiment in cognition and culture*. 274.

Angelpunkt der Sinngebung. Vom Angelpunkt ist deshalb die Rede, weil die Bedeutung immer aus einer bestimmten Position gemacht wird. (Bezugs-) Objekte erhalten demnach vom denkenden Subjekt eine bestimmte Imagination angehaftet.

Castoriadis Imaginationen fungieren als Subjekt-Objekt-Relationen und das in verschiedenen Knoten seiner Konzeption: auf individueller Ebene als radikale Imaginationen, die imaginären Bedeutungen stellen die Besetzungen zwischen Subjekt und Objekt dar, aktuell Imaginiertes stellt den vorherrschenden Bezugnahmen dar und gesellschaftlich Imaginiertes betitelt die in die Geschichte aufgenommene Relation.

Castoriadis charakterisiert die gesellschaftliche Organisation als immanent und verweist in diesem Zusammenhang auf die vorherrschende imaginäre Bedeutung.²²³ Für ihn existiert keine Gesellschaft ohne Arithmetik und ohne Mythos. Die Arithmetik, die eng mit dem Konzept der Mengenlogik verknüpft ist, ist laut Castoriadis zu einem der Hauptmythen geworden. Die Vorherrschaft der Quantifizierung ist für ihn unbegründet und wird in Zukunft auch keine Begründung erhalten.²²⁴ Quantifizierung ist lediglich Ausdruck der dominanten imaginären Bedeutungen dieser Gesellschaft: Was nicht aufgezählt werden kann, zählt nicht. Castoriadis geht noch weiter, indem er meint, es gäbe keinen Mythos ohne Arithmetik - ebenso keine Arithmetik ohne Mythos.

Der Mythos ist entgegen der strukturalistischen Vorstellung nicht eine logische Ordnung der Welt, er ist im Wesentlichen eine Methode der Gesellschaft, um der Welt und ihrem eigenen Leben in der Welt Bedeutungen zu verleihen - einer Welt und einem Leben, die ohne den Mythos offensichtlich bedeutungslos wären.²²⁵

Das oben Gesagte führt Castoriadis zu einer Kernaussage über die Organisation der Gesellschaft, welche auf immanente und positive Weise charakterisiert wird: Die Institution der Gesellschaft und die in ihr verkörperten gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen entstehen in der Mengen- und Identitäts-(logischen) Dimension und der eigentlichen imaginären Dimension. Die Gesellschaft operiert innerhalb der Mengen- und Identitätslogik mit Eigenschaften, Elementen, Klassen und Relationen, die als bestimmt und abgegrenzt gesetzt sind. Das Schema der Determination ummantelt alles Vorstellbare der Bestimmtheit und den daraus resultierenden Implikationen und Konsequenzen. Sein ist hier Bestimmt-sein.²²⁶

²²³Vgl. Cornelius Castoriadis, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, hg. v. Michael Halfbrodt und Harald Wolf, übersetzt von Michael Halfbrodt, Lich 2010, 33-34.

²²⁴Vgl. Castoriadis, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, 34.

²²⁵Vgl. Cornelius Castoriadis, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, hg. v. Michael Halfbrodt und Harald Wolf, übersetzt von Michael Halfbrodt, Lich 2010, 34.

²²⁶Vgl. Castoriadis, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, 34.

In der *eigentlichen imaginären Dimension*, wie Castoriadis sie nennt, gilt Sein als Bedeutung. Bedeutungen können hier identifiziert werden, unterliegen aber keiner determinierten Bestimmung. Ihnen können viele verschiedene Bedeutungen anhaften, die Relationen und Verbindungen folgen dem Basismodus der Verweisung.²²⁷ Jede Bedeutung verweist auf eine unbegrenzte Anzahl weiterer Bedeutungen, die weder bestimmt noch wohlunterschieden sind, auch sind sie nicht durch notwendige und hinreichende Bedingungen miteinander verbunden. Die eigentlich imaginäre Dimension ist durchzogen vom Prinzip der Verweisung.²²⁸

Die Verweisung (auch Verweisungsrelation genannt) fungiert wie ein Austauschverhältnis (x steht für y), welches willkürlich und institutionell gesetzt wird, bildet den Kern dessen, was Castoriadis als Bezeichnungsrelation bezeichnet - die Relation zwischen einem Zeichen und dem, wofür es steht. Sprache baut unter anderem auf dieser Bezeichnungsrelation auf. Es gibt es keinen notwendigen und hinreichenden Grund dafür, dass das Wort *Hund* für das Konzept *canis* steht oder warum die Zahl *sieben* etwas mit *Gott* zu tun hat.²²⁹

Nicht nur Wörter und Konzepte stehen miteinander in Beziehung, auch andere Elemente der Gesellschaft. So ermöglicht die Verweisungsrelation, dass bestimmte Dinge oder Symbole für etwas anderes stehen oder damit in Verbindung gebracht werden, obwohl keine notwendigen oder logischen Verbindungen gemacht werden können: Die Welt zu interpretieren und ihr Bedeutung zu verleihen, Symbole, Zeichen und Konzepte zu verwenden, um auf etwas anderes zu verweisen oder damit in Beziehung zu treten, selbst wenn diese Beziehung auf Willkür oder gesellschaftlichen Konventionen beruht.²³⁰

Aufgrund der Bedeu(tun)g, die der Mensch der Welt zuschreibt, werden Handlungen gesetzt. Das bedeutet, dass der ganze Prozess der Wahrnehmung von Bedeutung in Form von symbolischer Prägnanz, dem Imaginieren von Bedeutungen, das Einbetten in symbolische Formen zu einem Tun führen. Der Mensch als *animal symbolicum*, als bedeutungsverstehendes und bedeutungsschaffendes Wesen nutzt seine Fähigkeiten des Deutens und setzt seine Handlungen im Hinblick darauf, seine eigenen Bedeutungen in der Welt zu manifestieren. Mit der Differenzierung von der *eigentlich imaginären Bedeutung* und der Mengen- und Identitäts-(logischen) Dimension eröffnet sich ein neuer Gedankenhorizont, der eine autonome, freie und schöpferische Komponente enthält.

²²⁷Vgl. Castoriadis, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, 34.

²²⁸Vgl. Castoriadis, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, 35.

²²⁹Vgl. Castoriadis, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, 35.

²³⁰Vgl. Cornelius Castoriadis, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, hg. v. Michael Halfbrodt und Harald Wolf, übersetzt von Michael Halfbrodt, Lich 2010, 35.

Wenn man nach einer Formel sucht, die das Handeln des Menschen erklärt und verschiedene Ausprägungen dieses Handelns berücksichtigt, stößt man laut Cassirer auf die von ihm beschriebenen Symbole und symbolischen Formen. Der Mensch ist ein *animal symbolicum*, ein Lebewesen, das Symbole schafft und versteht, und dessen Existenz maßgeblich durch die symbolische Gestaltung der Beziehungen zur Welt (Es), zu anderen (Du) und zu sich selbst (Ich) charakterisiert ist. *Ich*, *Du* und *Es* wurden von Cassirer als Grundphänomene betrachtet. In Anlehnung an Goethes Gedicht *Urworte – Orphisch* (1820) und seine Maximen und Reflexionen ordnete der Philosoph dem *Ich* das *Leben*, dem *Du* das *Handeln* und dem *Es* die *Tat* oder das *Werk* zu. Leben, Handeln und Werk wurden als nicht weiter ableitbare Urphänomene betrachtet, die nicht als einzelne, wahrnehmbare Objekte, sondern eher als Medien oder Seinsweisen verstanden werden sollten, die dem Menschen den Zugang zur Realität ermöglichen.²³¹

»Basisphänomene vermitteln uns nicht ein äußerlich Seiendes, das wir mittelbar mühselig »in unseren Kreis hineinziehen« müssen. Sie sind der Blick, den wir auf die Welt werfen – sozusagen das Auge, das wir aufschlagen. In diesem ersten Augenaufschlag erschließt sich uns das Phänomen »Wirklichkeit«.²³²

Die Funktion der Repräsentation geht für Cassirer über die bloße symbolische Prägnanz und die reinen Erlebnisformen hinaus, indem sie deren charakteristische Merkmale – die Isolation und die Bindung an den Augenblick des Affekts – überwindet. Dies geschieht nicht durch zwei getrennte Schritte, sondern indem Erlebnisformen durch Verknüpfungen höherer Ordnung aus ihrer Isolation herausgelöst werden. Das Bewusstsein erhält die Möglichkeit, konstante Inhalte mit eigenständiger Identität zu konstituieren, die sich von der Vergänglichkeit und absoluten Heterogenität des Sinnesdatenstroms abheben, in dem kein Inhalt zweimal in identischer Weise erscheint.²³³

Die Rückkehr des Bewusstseins als solches kann nur erfolgen, wenn der gerade präsente Inhalt des Bewusstseins vergangene Inhalte repräsentiert und seinerseits von vergangenen Inhalten repräsentiert wird. Dies lässt sich am Beispiel der "Rekognition"²³⁴, des Wiedererkennens, verdeutlichen. Erst wenn ein Inhalt der Sinnlichkeit nicht nur aus dem Strom

²³¹Vgl. Gerhard Danzer, „Ernst Cassirer“, in: Ders.: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen*. Berlin, Heidelberg: Springer 2011, 38.

²³²Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen – Nachgelassene Manuskripte und Texte Band 1*, Hamburg 1995, 132.

²³³Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 21.

²³⁴Ausführlich nachzulesen in: Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer – Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997 89-94.

des Bewusstseins herausgehoben wird, wie bei den "Erlebnisgestalten", sondern auch als eigenständiger Inhalt wiedererkannt werden kann, dient er dem Bewusstsein als Orientierungspunkt, als *Merkmal*.²³⁵

Die Repräsentation ist in dem Sinne ein Herauslösen aus andauernden Sinneseindrücken – sie verwandelt einfache Bewusstwerdung in autonome Vergegenwärtigung. Die bewussten *Erlebnisgestalten* reihen sich historisch geordnet und sind noch an die konkrete Situation gebunden. Erst wenn die Erlebnisgestalten auch andere Verbindungen ziehen und nicht nur in ihrer historischen Abfolge, sondern auch durch andere Ordnungsformen - wie die Ähnlichkeit des emotionalen Affekts - miteinander verbunden werden, ergibt sich eine nicht mehr vom Faktischen abhängige, feste Beziehung der Erlebnisgestalten und ein identisches Moment in all diesen Gestalten.²³⁶ Erlebnisgestalten gehen über die alleinige Wahrnehmung von Sinneseindrücken durch das Hinzukommen anderer Relationen, nämlich Bedeutungen, hinaus. Hier findet sich eine Gemeinsamkeit zu Castoriadis' Imaginationen. Cassirer ist in seinen Erläuterungen der Wahrnehmung betreffend allerdings wesentlich ausführlicher als Castoriadis.

Bei Cassirer kann die Transformation in die Ordnungsform nicht nur durch die Erlebnisgestalten bestimmt werden, da die einzige Information, die in ihnen enthalten ist, ihre zeitlich kontingente Abfolge im Bewusstsein ist, die es gerade zu überwinden gilt. Die Transformation ist eine produktive, autonome Leistung des Bewusstseins, die sich in einer ideellen Regel, einem Kriterium des Vergleichs beschreiben lässt; wie diese Leistung hervorgebracht wird, lässt sich für Cassirer nicht weiter klären: Sie ist das Urphänomen der Repräsentation. Um den Übergang in verschiedene Ordnungsformen zu veranschaulichen, beschreibt Cassirer die Farbwahrnehmung.²³⁷

Wie ein bestimmtes Wort der Sprache immer nur im Ganzen eines Satzes und aus dem Ganzen des Sinnes des Satzes seine sprachliche Ausprägung findet, interpretierbar ist: so kann jetzt auch die einzelne Farberscheinung je nach dem Zusammenhang, in dem wir sie nehmen, sehr Verschiedenes »besagen«. Und diese verschiedene Bedeutungsrelevanz und Bedeutungsprägnanz hält sich durchaus im Kreise der anschaulichen Erlebnisse selbst. Eine Farbe mutet uns rein anschaulich anders an, sie »sieht anders aus«, sobald sie, repräsentativ genommen, aus ihrer Stelle gerückt wird - sobald sie, statt als Oberflächenfarbe als Flächenfarbe, oder umgekehrt »gesehen« wird. [...] Wie man sieht, ist es der Wechsel des Bezugspunktes, auf den hier der Wandel im Phänomen zurückgeht. Wird das »Ding«, das eine bestimmte Farbe trägt, als dieser Bezugspunkt

²³⁵Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 22.

²³⁶Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 22.

²³⁷Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 22.

genommen, so läuft die »Rekognition« und »Repräsentation« gleichsam am Faden des Dinges fort. Dem konstanten »Gegenstand« wird eine konstante Farbe als dauernde »Eigenschaft« zugeschrieben - und alle Farberscheinungen haben nur den einen Sinn und die eine Aufgabe, diese Eigenschaft für uns darzustellen, als Zeichen für sie zu dienen. Wir sehen demgemäß von den wechselnden Beleuchtungseffekten | ab, um lediglich auf die »Dauerfarbe« des Gegenstandes 'hin- »hinzusehen«. [...] Die Richtung der »Ideation« zwingt also das rein »optische« Phänomen in ganz bestimmte Bahnen. In dem einen Falle wird die optische Erscheinung als Darstellung eines Ding-Eigenschafts-Zusammenhangs, in dem anderen als Darstellung eines Kausalzusammenhangs benutzt: In dem einen Fall symbolisiert sie uns ein substantielles Sein (das Sein des »Fleckes«), in dem anderen einen Lichtreflex als eine momentane Wirkung. Aber in beiden Fällen wäre es irreführend, wenn man das Phänomen so beschriebe, dass hier zu einer identisch bestehenden »Empfindung« die »Kategorie« der Substantialität oder Kausalität nur nachträglich hinzutritt und dass sie diese Empfindung in ein bereit gehaltenes Schema gleichsam hineinpresst. Denn hier ist eben das Entscheidende übersehen: daß nämlich die Identität des Bezugspunktes, die der »Rekognition« und »Repräsentation« die Wege weist, nicht einfach, im Sinne eines Vorgegebenen, »da ist«, sondern dass sie sich erst aus der Richtung der Betrachtung und aus dem ideellen Ziel, auf das diese hinblickt, ergibt.²³⁸

Verschiedene 'Erlebnisgestalten, in diesem Beispiel die Farbqualitäten, werden in Bezug auf ein bestimmtes Kriterium als ähnlich angesehen und können daher in diesem Zusammenhang als identisch füreinander gelten und sich gegenseitig repräsentieren. In dieser Beziehung bedeuten sie das vereinende Identitätskriterium, die *ideelle Regel* ihrer Verbindung. Die Erlebnisformen stehen nicht mehr isoliert, sondern fungieren als Symbole für alle anderen Elemente der Verbindung und somit für deren ideelles Prinzip, das sich gegenüber dem Wechsel der Vertreter behauptet.²³⁹

Denn dem Zeichen kommt, im Gegensatz zu dem realen Wechsel der Einzelinhalte des Bewusstseins eine bestimmte ideelle Bedeutung zu, die als solche beharrt. Es ist nicht gleich der gegebenen einfachen Empfindung ein punktuell Einzelnes und Einmaliges, sondern es steht als Repräsentant für eine Gesamtheit, einen Inbegriff möglicher Inhalte, deren jedem gegenüber es also ein erstes »Allgemeines« darstellt. In der symbolischen Funktion des Bewußtseins, wie sie sich in der Sprache, in der Kunst, in Mythos betätigt, heben sich zuerst aus dem Strom des Bewußtseins bestimmte gleichbleibende Grundgestalten teils begrifflicher, teils rein anschaulicher Natur heraus; an die Stelle des verfließenden Inhalts tritt die in sich geschlossene und in sich beharrende Einheit der Form.²⁴⁰

Die flüchtigen Erlebnisgestalten werden aus dem Bereich der Wahrnehmung gehoben und werden in der wechselseitigen Verknüpfung des Repräsentationszusammenhangs zur Anschauung. Die Anschauungen sind verbunden mit in sich wechselseitig repräsentierenden

²³⁸Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Hamburg 2010, 152-154.

²³⁹Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 23.

²⁴⁰Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, 2010, 20.

Inhalten des Bewusstseins und eben diese Repräsentation bedeutet die Zuordnung von Bewusstseinsinhalten nach ideellen Regeln, wodurch jeder Anschauungszusammenhang zugleich ein Ordnungsmuster exemplifiziert. Anschauungen als Exemplifikationen ideeller Regeln sind demnach immer symbolisch.²⁴¹ Einzelne Wahrnehmungen repräsentieren Symbole und verwiesen auf die symbolischen Formen, in denen sie sich einordnen. Vom Einzelnen wird auf eine allgemeine Form geschlossen.

Die geschaffenen Symbole der Anschauung dienen der Ordnung durch weitere *ideelle Regeln* und schaffen neue Symbole, die den Bereich des Anschaulichen immer mehr verlassen und durch ihren sinnlichen Bestand hindurch nur noch die ideelle Bedeutung repräsentieren. Die Einteilung der ideellen Regeln nach spezifischen Charakteren grenzt die einzelnen Bereiche der symbolischen Formen voneinander ab. Da der Mensch nicht ausschließlich rezeptiv, sondern auch ein handelndes Wesen ist, kann er bewusst Effekte im Sinnlichen hervorbringen, die sich als *künstliche Symbole* äußern.²⁴² "Affektive Verstärkung und strukturierende Kontrastbildung bis hin zur Erzeugung von eigenen Zeichen: dies sind die Gestaltungskräfte, die aus den beiden Urphänomenen des Ausdrucks und der Repräsentation"²⁴³ unsere Realität bilden.

Das Bewusstsein verarbeitet und ordnet nach Cassirer also Sinneseindrücke auf zwei Arten: durch emotionale Verdichtung im Phänomen der *symbolischen Prägnanz* und durch ideelle Verknüpfungen in der Repräsentationsfunktion. Gegenwärtige Sinneseindrücke werden als Träger einer Bedeutung erkannt, die auch bei Abwesenheit des Repräsentanten bestehen bleiben und somit erneut repräsentiert und wiedererkannt werden können. Das Bewusstsein wandelt die chaotischen Sinneseindrücke in eine Welt geordneter und bedeutungskonstanter Symbole um. Diese Welt der Symbole lässt sich in zwei Klassen unterteilen, deren Verhältnis zueinander weitere Einsichten in die transzendentalen Grundlagen der symbolischen Formung ermöglicht.²⁴⁴ Cassirer differenziert *künstliche Symbolik* und *natürliche Symbolik*:

Denn in dieser »natürlichen« Symbolik war es immer ein gewisser Teilbestand des Bewusstseins, der aus dem Ganzen herausgehoben wurde, jedoch die Kraft behielt, eben dieses Ganze zu vertreten und es durch diese Vertretung im gewissen Sinne wiederherzustellen. Ein vorhandener Inhalt besaß die Fähigkeit, außerhalb sich selbst zugleich ein

²⁴¹Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 24.

²⁴²Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 24.

²⁴³Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer - Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997, 56.

²⁴⁴Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 26.

anderes, nicht unmittelbar Gegebenes, sondern nur durch ihn Vermitteltes vorstellig zu machen.²⁴⁵

Die *natürliche Symbolik* ist eng mit der Sphäre der *Erlebnisgestalten* und mit deren Verknüpfungen verbunden. Emotionale Relationen zu den Erlebnisgestalten stechen aus dem Bewusstseinsstroms besonders hervor und treten in den Vordergrund. Der Bewusstseinsstrom erfährt somit eine Kontrastbildung.²⁴⁶ Während des Wahrnehmens werden Verbindungen zu anderen Bewusstseinsinhalten gemacht, wodurch dem Moment noch mehr Anreicherung an Bedeutung zukommt, Cassirer spricht von der *symbolischen Prägnanz* im Ausdruckserlebnis. Die primären *natürlichen Symbole* spielen bei menschlicher Wahrnehmung eine Rolle, da sie an Inhalte der Sinnlichkeit gebunden sind. Obwohl sie sich aus dem Strom der sinnlichen Empfindung herausheben, gehen sie wieder in ihm auf und entziehen sich damit jeder subjektiven Willkür. Sie sind das Fundament, auf dem jede weitere Verknüpfung im Rahmen der Repräsentationsfunktion aufbauen kann und muss.²⁴⁷

Künstliche Symbole sind weder an konkrete Inhalte der Wahrnehmung gebunden noch unterliegen sie der Willkür des kulturellen Schaffens:²⁴⁸

Die symbolischen Zeichen aber, die uns in der Sprache, im Mythos in der Kunst entgegenreten, »sind« nicht erst, um dann, über dieses Sein hinaus, noch eine bestimmte Bedeutung zu erlangen, sondern bei ihnen entspringt alles Sein erst aus der Bedeutung. Ihr Gehalt geht rein und vollständig in der Funktion des Bedeutens auf. Hier ist das Bewusstsein um das Ganze im Einzelnen zu erfassen, nicht mehr auf die Anregung des Einzelnen selbst, das als solches gegeben sein muß, angewiesen, sondern hier erschafft es sich selbst durch bestimmte konkret-sinnliche Inhalte als Ausdruck für bestimmte Bedeutungskomplexe. Weil diese Inhalte, als selbstgeschaffene, auch ganz in der Gewalt des Bewusstseins sind, darum vermag es durch sie, wie der bezeichnende Ausdruck lautet, auch alle jene Bedeutungen immer von neuem in Freiheit ‚hervorzurufen‘ diese Symbole selbst bestimmte konkret-sinnliche Inhalte als Ausdruck für bestimmte Bedeutungskomplexe. Weil diese Inhalte, als selbstgeschaffene, auch ganz in der Gewalt des Bewusstseins sind, darum vermag es durch sie, wie der bezeichnende Ausdruck lautet, auch alle jene Bedeutungen immer von neuem mit Freiheit »hervorzurufen«.²⁴⁹

Die *künstlichen Symbole* sind zwar an die Sinnlichkeit gekoppelt, schließen aber im Gegensatz zu den *natürlichen Symbolen* der Wahrnehmung das Sinnliche selbst aus ihrer

²⁴⁵Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, 2010, 40.

²⁴⁶Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 26.

²⁴⁷Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 26-27.

²⁴⁸Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 27.

²⁴⁹Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, 2010, 40.

Bedeutung aus. Autonomie gegenüber der konkreten Wahrnehmung erreichen künstliche Symbole, „indem in einem spontanen Akt der Handlung ‚konkret-sinnliche Inhalte‘ selbst hervorgebracht werden, die als Symbole in der Wiederholung des Handlungsablaufs reproduzierbare Bedeutungskomplexe repräsentieren.“²⁵⁰

In der symbolischen Welt des Bewusstseins unterscheidet Cassirer also zwischen natürlicher und künstlicher Symbolik: Die natürliche Symbolik bezieht sich auf die spontane Verbindung von Sinneseindrücken und Emotionen, die als grundlegende Ausdrucksformen dienen. Die natürlichen Symbole sind eng mit den konkreten Inhalten der Wahrnehmung verbunden und repräsentieren eine unmittelbare Beziehung zum Bewusstsein.²⁵¹

Im Gegensatz dazu stehen die künstlichen Symbole, die durch kulturelle Strukturen wie Sprache, Kunst und Mythos entstehen. Diese Symbole sind nicht an konkrete Sinneserfahrungen gebunden und werden durch bewusste Handlungen geschaffen. Sie repräsentieren Bedeutungen, die über die unmittelbare Sinnlichkeit hinausgehen und durch das Bewusstsein selbst geschaffen werden.²⁵²

Die Beziehung zwischen natürlicher und künstlicher Symbolik besteht darin, dass die natürlichen Symbole von den künstlichen Symbolen fixiert werden und dass die Fähigkeit der künstlichen Symbole, Bedeutung innezuhaben, von den natürlichen Symbolen möglich gemacht wird.²⁵³

Meines Erachtens ist die Differenzierung von künstlichen und natürlichen Symbolen im Hinblick auf einen Vergleich mit Castoriadis ungemein interessant. Die künstlichen Symbole erinnern an Castoriadis Imaginationen, die auch unabhängig von Sinneseindrücken vonstatten gehen. Beide stellen Bedeutungsrelationen in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung, nur dass Cassirer Castoriadis in dieser Differenzierung erweiternd zur Seite stehen kann. Die genaue Betrachtung der Wahrnehmung führt zu einem weitaus tiefgreifenderen Verständnis der Relationen von Mensch und Welt.

Sowohl Cassirer als auch Castoriadis nehmen die Analogie des Stroms zur Hand um das menschliche Leben zu beschreiben. Beide ziehen auch emotionale und psychologische Variablen in ihre Überlegungen mit ein.

²⁵⁰Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 27.

²⁵¹Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 28.

²⁵²Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 28.

²⁵³Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 28.

Indem die künstlichen Symbole vom Menschen selbst geschaffen werden, und ein autonomes Moment besitzen, hat die bewusste Schöpfung von Imaginationen einen Einfluss auf die Welt und erhält eine handlungsermächtigende Position. Der Mensch ist nicht nur Produkt seiner Umwelt oder Biologie, sondern hat mit seinem Bewusstsein die Möglichkeit der Reflexion über symbolische Formen und Imaginationen und kann durch Erkennen und gelenktes Schaffen neuer Formen die Zukunft verändern.

8 Autonomie

Cornelius Castoriadis' intellektuelle und politische Arbeit konzentriert sich insbesondere ab Mitte der 1960er Jahre auf das Projekt der Autonomie. Dabei strebt er die radikale Umgestaltung der von bürokratischem Kapitalismus dominierten modernen Gesellschaft durch revolutionäres Tun an. Castoriadis definierte Autonomie als Selbstverwaltung oder als "vom Selbst für sich selbst gegebene Gesetze".²⁵⁴ Er betont die Wechselwirkung zwischen kollektiven und individuellen Aspekten und die Beteiligung aller Machthaber: Autonome Gesellschaften setzen autonome Bürger voraus, gleichsam brauchen autonome Bürger den Rahmen autonomer Gesellschaften. Gesellschaften gründen sich und schaffen ihre politische Form selbst, sei es eine Monarchie oder eine Demokratie. Einige Gesellschaften neigen jedoch dazu, ihre Selbst-Schöpfung der Formen, Bräuche und Gesetze stattdessen einer außer-sozialen Quelle wie Gott oder der Natur zuzuschreiben, sind demnach heteronome Gesellschaften.²⁵⁵

Für Castoriadis müssen drei Voraussetzungen gegeben sein, um eine Gesellschaft als eine autonome Gesellschaft bezeichnen zu können:

Erstens, die Erkenntnis der Selbstschöpfung, bei der die Gesellschaft erkennt, dass sie selbst die Quelle ihrer eigenen Form, Bedeutungen und Gesetze ist.²⁵⁶

Zweitens, die Fähigkeit, sich auf die selbstgesetzten Gesetze und Normen zu beziehen, zu problematisieren, zu hinterfragen und zu verändern.²⁵⁷

Drittens, muss anerkannt werden, dass es im menschlichen Bereich keine vorgegebenen Grenzen gibt und das soziale Kollektiv seine eigenen Grenzen setzen muss, was er als Aufgabe der Selbstbegrenzung bezeichnete.²⁵⁸

²⁵⁴Vgl. Suzi Adams, „Autonomy“. In: Ders. (Hg.): *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. Bloomsbury Academic. 2014, 1.

²⁵⁵Vgl. Adams, „Autonomy“, 1-2.

²⁵⁶Vgl. Adams, „Autonomy“, 2.

²⁵⁷Vgl. Adams, „Autonomy“, 2.

²⁵⁸Vgl. Adams, „Autonomy“, 2.

Castoriadis Projekt der Autonomie entwickelt sich aus seiner Beschäftigung mit Marx und seiner Abkehr von ihm und stellt weniger ein abgeschlossenes Konzept als ein Konzept im Entstehen dar. Es lassen sich vier intellektuelle Quellen und Zusammenhänge zur Autonomie identifizieren:²⁵⁹

Autonomie
Neudenken der Bedeutung der Revolution durch eine Kritik des marxistischen historischen Materialismus und des leninistischen Avantgardismus
Einbeziehung der Psychoanalyse als Möglichkeit, die individuelle Autonomie neu zu denken
Bedeutung des antiken griechischen Durchbruchs zur Demokratie
Versuch, Demokratie als den antikapitalistischen Aspekt der Moderne neu zu denken

Abb1: Autonomie bei Castoriadis (Eigens erstellt, Quelle: Adams, Suzi: *Autonomy In: Ders. (2014). Cornelius Castoriadis: Key Concepts. Bloomsbury Academic. 2*

Castoriadis kritisierte Marx und den orthodoxen Marxismus, insbesondere deren deterministische und reduktionistische Aspekte. Die Bedeutung der individuellen und kollektiven Autonomie sowie der Kreativität in der Geschichte waren für ihn von Bedeutung.²⁶⁰

Castoriadis unterstrich auch die Bedeutung der Psychoanalyse für das Verständnis des individuellen Autonomieprozesses und die kritische Selbstreflexion.²⁶¹

Auch der antike griechische Durchbruch zur Demokratie spielte eine entscheidende Rolle für Castoriadis' Konzept der Autonomie. Er betrachtete die Erfindung der Demokratie als eine Selbstschöpfung aus dem Nichts, die ontologische Konsequenzen hatte. Castoriadis betonte die Bedeutung von Politik im starken Sinne als reflektierte kollektive Tätigkeit, die auf die Gesamtinstitution der Gesellschaft abzielt, sowie von Philosophie im engeren Sinne als explizite Befragung der etablierten Darstellungen der Welt.²⁶²

Castoriadis diskutierte auch die Herausforderungen der biologischen Autonomie, wobei er das Projekt der Autonomie als eine ausschließlich menschliche Fähigkeit für Politik und Philosophie im engeren Sinne ansah.²⁶³

²⁵⁹Vgl. Adams, „Autonomy“, 2.

²⁶⁰Vgl. Suzi Adams, „Autonomy“. In: Ders. (Hg.): *Cornelius Castoriadis: Key Concepts. Bloomsbury Academic. 2014, 2.*

²⁶¹Vgl. Adams: „Autonomy“ In: *Cornelius Castoriadis: Key Concepts, 2.*

²⁶²Vgl. Adams: „Autonomy“ In: *Cornelius Castoriadis: Key Concepts, 2.*

²⁶³Vgl. Adams: „Autonomy“ In: *Cornelius Castoriadis: Key Concepts, 9.*

Die Quellen der Psychoanalyse aber auch der biologischen Autonomie weisen Parallelen zu Cassirer auf. Auch Cassirer griff in seinen Ausführungen auf biologische Theorien von Francisco Varela zurück.

Das Denken mit und über Castoriadis hinaus führt zu einem Verständnis von Autonomie und Modernität, das Vielfalt und Reflexion akzentuiert. Es schließt die Idee eines normativen Kerns der Moderne aus und setzt an dessen Stelle die Bedeutung von Autonomie als reflexive Aktivität und nie aufhörende Befragung.²⁶⁴

Johann P. Arnason's Einschätzung nach gibt es dennoch keinen logischen Zusammenhang zwischen einem reduzierten Verständnis von Autonomie und einer revolutionären Perspektive. Castoriadis Bindung an seine radikale Perspektive lässt sich durch seine Kritik am Mainstream-Marxismus erklären. Aber selbst die Abkehr von revolutionären Illusionen führt nicht zwingend zum liberalen Konformismus. Stattdessen wird von Castoriadis ein überarbeiteter Autonomiebegriff vorgestellt, der eine kollektive und kulturelle Dimension hat und sich mit den Herausforderungen der modernen Gesellschaft auseinandersetzen zu hat. Autonomie muss in diesem selbstbegrenzenden Sinne dauerhaft gegen Versuchungen geschützt werden und ist noch bescheidener und realistischer als beispielsweise Modelle der Frankfurter Tradition.²⁶⁵

Der Autonomiegedanke von Castoriadis entwickelte sich von anfänglichen produktivistischen Engführungen zu einem zentralen Aspekt seines Konzepts von Praxis. Dabei emanzipierte er den Gedanken des kollektiven schöpferischen Handelns von anfänglichen revolutionären Modellen hin zu einer allgemeineren, von normativer Konnotation befreiten Form. Diese Transformation erfolgt schrittweise und mündet schließlich im Konzept des gesellschaftlichen Imaginären.²⁶⁶

Castoriadis erkannte, dass die strukturelle Trennung von Leitungs- und Ausführungsfunktionen in der bürokratisch kapitalistischen Gesellschaftsformation sämtliche Tätigkeiten in der Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens prägt. Diese Trennung bildet den Kern der sozialen Problematik dieser Formation. Sie führt paradoxerweise dazu, dass die Arbeitenden den Kapitalismus am Leben erhalten, indem sie gegen dessen Normen

²⁶⁴Vgl. Johann P. Arnason, „Lessons from Castoriadis: Downsizing critical theory and defusing the concept of society“, in: *European Journal of Social Theorie* 26(2), 2023, 19.

²⁶⁵Vgl. Johann P. Arnason, „Lessons from Castoriadis: Downsizing critical theory and defusing the concept of society“, in: *European Journal of Social Theorie* 26(2), 2023, 19.

²⁶⁶Vgl. Harald Wolf, „Das Richtige zur falschen Zeit- zur Schöpfung der Imaginären bei Castoriadis“ in: hg. v. Dems.: *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, Wallstein 2012, 67.

verstoßen und eigene Normen entwickeln. Der Kapitalismus ist somit auf den fortwährenden Widerstand der ihm Unterworfenen angewiesen.²⁶⁷

Castoriadis stützt seine These auf das umfangreiche Erfahrungsmaterial der Gruppe *Socialisme ou Barbarie* sowie auf Erkenntnisse der zeitgenössischen Industriesoziologie. In der kapitalistischen Organisation von Arbeit entstehen fortwährend Widersprüche und Bruchlinien, die Konflikte und neue Richtigkeitsansprüche hervorrufen.²⁶⁸

In diesem Kontext entwickelt Castoriadis ein Gesellschaftskonzept, das der sinnhaften und kreativen Komponente des Sozialen besondere Beachtung schenkt. Es korrigiert theoretische und praktische Kurzschlüsse der marxistischen Tradition und betrachtet die gesellschaftlich-geschichtliche Welt als „offene [...], sich vollziehende [...] Totalität“²⁶⁹. Dabei treten kulturelle Deutungsmuster und imaginäre Bedeutungen in den Vordergrund, die spezifische soziale Welten mit eigener Seinsweise hervorbringen und die Fähigkeit zur Selbstveränderung ermöglichen.²⁷⁰

Autonomie wird in diesem Kontext zu einer seltenen Form der gesellschaftlichen Selbsterzeugung und Verwandlung. Sie markiert den Übergang zu einer neuen Form der Institutionalisierung, nämlich zur bewussten Aneignung des gesellschaftlichen Imaginären durch die Gesellschaft.²⁷¹ Selbst, wenn die Schöpfung nicht vollständig *ex nihilo* erfolgen kann, so schafft Castoriadis‘ Autonomieverständnis eine Möglichkeit, moderne Gesellschaften zu denken, indem er die Wichtigkeit von ständiger Reflexion hervorstreicht.

Cassirers Gedanken zu Autonomie akzentuieren die Fähigkeit des Bewusstseins, intellektuelle Symbole selbst zu schaffen.

Die Grundbegriffe jeder Wissenschaft, die Mittel, mit denen sie ihre Fragen stellt und ihre Lösungen formuliert, erscheinen nicht mehr als passive Abbilder eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle Symbole. Es ist insbesondere die mathematisch-physikalische Erkenntnis gewesen, die sich dieses Symbolcharakters ihrer Grundmittel am frühesten und am schärfsten bewußt geworden ist.²⁷²

Cassirer versucht in seinen philosophischen Überlegungen zu ergründen, wie sich Bewusstsein selbst in und durch Bedeutung erschafft.²⁷³ Bewusstsein existiert für ihn innerhalb

²⁶⁷Vgl. Wolf, „Das Richtige zur falschen Zeit- zur Schöpfung der Imaginären bei Castoriadis“, 67.

²⁶⁸Vgl. Wolf, „Das Richtige zur falschen Zeit- zur Schöpfung der Imaginären bei Castoriadis“, 67-68.

²⁶⁹Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 152. (Hervorhebung vom Autor)

²⁷⁰Vgl. Wolf, „Das Richtige zur falschen Zeit- zur Schöpfung der Imaginären bei Castoriadis“, 68.

²⁷¹Vgl. Wolf, „Das Richtige zur falschen Zeit- zur Schöpfung der Imaginären bei Castoriadis“, 68.

²⁷²Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, 2010. 3.

²⁷³Vgl. Mats Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, in: *Embodiment in cognition and culture*. John Michael Krois; Mats Rosengren; Angela Steidele; Dirk Westerkamp; John Benjamins Publishing Company 2007, 263.

der selbsterschaffenen Symbole.²⁷⁴ Er widerspricht auch dem empiristischen Glauben, dass die Objekte unserer Erfahrung uns vollständig verständlich und greifbar sein könnten. Cassirer meint, dass wir unsere Welt mit und aus den Symbol-Systemen konstruieren. Es gibt nichts ‚hinter‘ den symbolischen Formen, was diese erklären könnte, kein Original oder Gesetz, der Mensch schafft und versteht die Bedeutung selbst.²⁷⁵

Indem er die Vielfalt objektiver symbolischer Ausdrucksformen sowie die Einheit des subjektiven menschlichen Geistes miteinander verbindet, wird der Mensch zu einem autonomen, sich selbst seine Bedeutungen schaffenden Wesen.²⁷⁶

Für Cassirer ist Transformation eine produktive, autonome Leistung des Bewusstseins, die sich in einer ideellen Regel, einem Kriterium des Vergleichs beschreiben lässt; wie diese Leistung hervorgebracht wird, lässt sich für Cassirer nicht weiter klären: Sie ist das Urphänomen der Repräsentation.²⁷⁷

Mit Cassirers Anthropologie des Menschen als *animal symbolicum* wird dem Menschen die Fähigkeit zugesprochen, sich seine eigenen Bedeutungen zu schaffen. Im Wahrnehmen und Erzeugen von Symbolen schafft er sich damit eine regelmäßig auftretende kulturelle Sphäre und Bereiche, in denen er handeln kann.²⁷⁸

²⁷⁴Vgl. Mats Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, in: *Embodiment in cognition and culture*. Hg. v. John Michael Krois; Mats Rosengren; Angela Steidele; Dirk Westerkamp; John Benjamins Publishing Company 2007, 263.

²⁷⁵Vgl. Rosenren, „Radical imagination and symbolic pregnance“, 264.

²⁷⁶Vgl. Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer*. Hamburg 1993, 8.

²⁷⁷Vgl. Björn Kralemann, *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Norderstedt 2000, 22.

²⁷⁸Vgl. Birgit Recki, 2017: Universität Hamburg, Interview: <https://www.youtube.com/watch?v=xplb-JlcpOxM> (abgerufen am 14.01.2023)

9 Das Imaginäre und das Symbolische

Trotz des Gegenstandsbereichs des Symbolischen, erwähnt Cassirer am Ende seiner Schaffenszeit das Imaginäre im Bezug auf das Symbolische. In den Vorbereitungen für den vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* formulierte Cassirer, dass Kultur keine reale, sondern eine komplexe Größe sei, die eine imaginäre Sinn-Einheit enthält.²⁷⁹ Dieser Begriff des Imaginären taucht im Kontext des Schluss-Kapitels im Abschnitt über *Lebensphilosophie, Dingsphäre, Sinnsphäre* auf. Cassirer kritisiert organologische Theorien, insbesondere Spenglers Geschichtsphilosophie, weil sie den Übergang von der Lebenssphäre zur Sinn-Sphäre „nicht rein“ vollziehen.²⁸⁰ Organologisch wird Kultur nicht als Sinn-Einheit, sondern lediglich als Ding- und Lebens-Einheit betrachtet. Der Übergang zur Bedeutungsfunktion und der Sphäre reiner Bedeutung bleibt somit unerfüllt, sodass die Organologie nicht zu einer rein symbolischen oder sinnhaften Betrachtung aufsteigt. Die Organologie scheitert daran, das Reich des schematisierbaren Daseins und des Lebens entschlossen zu verlassen, was jedoch notwendig ist, um in das Reich der reinen Bedeutung überzugehen.²⁸¹ Das Reich der reinen Bedeutung offenbare das Geheimnis der Kultur und erst dieser Übergang erschließt die zentrale Aussage von Cassirers Kulturphilosophie im Vergleich zu den Philosophien von Dasein und Leben. Erst im Reich der reinen Bedeutung wird deutlich, dass Kultur einen prinzipiell unanschaulichen Faktor in sich birgt – einen reinen Sinnfaktor.²⁸²

Cassirer verwendet in seinen Vorbereitungen für den vierten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* die überraschende Formulierung, dass die Kultur eine imaginäre Sinn-Einheit enthält. Dies erscheint unerwartet, da man eher erwarten würde, dass er von einer symbolischen Sinn-Einheit spricht. Im Rahmen seiner Symboltheorie ist jedoch nachvollziehbar, dass Cassirer sich gegen die Philosophien von Dasein und Leben richtet, die Dasein und Leben als das Geheimnis der Existenz oder Kultur stilisieren.²⁸³ Überraschend ist jedoch, dass er eine kulturtheoretische Version der „Zwei-Reiche-Lehre“ entwirft – das Reich des Daseins und Lebens im Gegensatz zum Reich des reinen Sinns. Dies erinnert an eine fast mythische Qualität und wirft Verständnisprobleme auf. Für Cassirer war der

²⁷⁹Vgl. Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte, hg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Hamburg 1995 ff. [im folgenden ECN], Bd. 1: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, hg. von John Michael Krois, 1995, 245.

²⁸⁰Vgl. Philipp Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen. Zum Imaginären als Figur des Dritten zwischen Symbolischem und Realem“ in: Philosophie der Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. Und 21. Jahrhundert, hg. v. Birgit Recki, Hamburg 2012, 393.

²⁸¹Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 394.

²⁸²Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 394.

²⁸³Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 394.

entscheidende Mangel der Organologen darin begründet, dass sie den strikt unanschaulichen Faktor der Kultur ins anschauliche Gebiet zogen.²⁸⁴ Im Gegensatz dazu besteht Cassirer darauf, dass der reine Sinnfaktor strikt unanschaulich sei. Hier zeigt sich ein bekanntes Problem seiner Kulturphilosophie, das aus seinem Stufenmodell resultiert. Es führt zu einer Differenz, die Substantialismen abstößt, und postuliert nicht nur die Unsinnlichkeit des reinen Sinns, sondern auch eine Antisinnlichkeit und Antimetaphorizität seiner kulturtheoretischen Sprache, besonders wenn es um die spezifische Eigenart der Kultur geht.²⁸⁵

Philipp Stoellger betrachtet das Imaginäre bei Cassirer als eine Funktion des Subjekts, gleichzeitig aber auch als eine objektive Größe, welche die Vermögen des Subjekts überschreitet und eine *imaginäre Sinneinheit* andeutet. Das Imaginäre wird als etwas *sui generis* betrachtet, eine Figur mit einem gewissen Faktor des Ungewissen. In phänomenologischer Hinsicht wird das Imaginäre als das definiert, was nicht in Ordnung ist, nicht in Ordnung geht und außerhalb der symbolischen Ordnung existiert.²⁸⁶ Als außerhalb der Ordnung der Symbole angesiedelt ist es allerdings niemals neutral und immer ambivalent, kann kulturproduktiv oder destruktiv sein. Es übersteigt die einfache Vorstellung von etwas und repräsentiert irrealer Möglichkeiten, die zwar vorstellbar und denkbar sind, jedoch nicht mit der realen Welt kompatibel sind. Kultur schöpft aus diesen nicht kompatiblen Möglichkeiten, die für uns Unmöglichkeiten darstellen.²⁸⁷ Das Imaginäre einer Kultur eröffnet einen Horizont unrealer Möglichkeiten, die jenseits unserer Welt liegen. Manche Figuren des Imaginären mögen vielleicht nicht vorstellbar oder denkbar sein, aber sie sind sagbar.²⁸⁸

Cassirers Fokus auf das Imaginäre in seiner Kulturtheorie steht im Zusammenhang mit der Negation eines substantialistischen Verständnisses von Kultur und ihrer Bestimmung als relational. Die Ablehnung dieser Substantialismen beinhaltet die Entscheidung, das "Reich des schematisierbaren Daseins und des Lebens"²⁸⁹ zu verlassen. Diese Entscheidung könnte als eine Krise in der europäischen Denktradition betrachtet werden, da sie eine klare Abkopplung der Kulturphilosophie von den konkreten Lebensrealitäten und eine radikale Distanznahme von einer Daseinsontologie impliziert.²⁹⁰ Im Gegensatz zu Heideggers Ansatz zielt Cassirers Distanznahme darauf ab, die Transparenz in der Entwicklung und Genese der

²⁸⁴Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 394.

²⁸⁵Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 394.

²⁸⁶Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 395-396.

²⁸⁷Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 395-396.

²⁸⁸Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 396.

²⁸⁹Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, 245.

²⁹⁰Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 396.

Kultur zu bewahren und den durchgehenden Zusammenhang der kulturellen Formen zu betonen.²⁹¹

Das Imaginäre eröffnet einen Horizont des Irrealen und Unmöglichen, ist daher ambivalent und verkörpert einen Sinn für das, was nicht real ist und sich nicht im Symbolischen erschöpf. Das Imaginäre ist demnach irreduzibel im Verhältnis zwischen dem Symbolischen und dem Realen - quasi etwas Eigenes. Cassirer verwendet den Begriff des Imaginären nicht nur im kulturtheoretischen Kontext, sondern zunächst im Bereich der Mathematik, indem er sich auf imaginäre Zahlen, die Quadratwurzeln negativer Zahlen bezieht.²⁹² Cassirer überträgt diesen Begriff metaphorisch auf die Kultur, indem er behauptet, dass Kultur niemals eine reale, sondern eine komplexe Größe sei, die eine imaginäre Sinn-Einheit enthalte.²⁹³ Die metaphorische Verwendung des Imaginären in diesem Kontext wird hermeneutisch durch Cassirers Ausführungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems erklärt. Für ihn ist die Entdeckung imaginärer Zahlen wegweisend für die symbolische Form der Wissenschaft und somit auch für die Philosophie der symbolischen Formen.²⁹⁴

Das Imaginäre hat in Cassirers Theoriekonzept allerdings immer noch eine symbolische Energie. Die Erfindung des Imaginären bringt eine Eigendynamik in die geistige Energie und erweitert den Horizont der Möglichkeiten und trägt zur Welterweiterung bei. Die symbolische Energie des Imaginären wird als eine Form der Horizonterweiterung betrachtet, die die Welt erweitert.²⁹⁵

Die Entdeckung der symbolischen Energie des Imaginären in der mathematischen Ursprungsgeschichte wird für die weitere Entwicklung der Philosophie der symbolischen Formen noch eine tragende Rolle spielen. Wenn das Imaginäre eine solche weltweit erweiternde Wirkung habe, könnte alles, was einst als unmöglich galt, schließlich als möglich betrachtet werden. Was Realität wurde, kann als Exemplifikation dieser Energie des Imaginären betrachtet werden.²⁹⁶ Das Imaginäre trägt innerhalb Cassirers Theoriekonstrukt dazu bei, Neues zu schaffen. Indem es zwar symbolische Energie innehat, aber außerhalb der symbolischen Formen existiert, ist es eine Quelle der neuen Schaffungsmöglichkeiten.

Die modale Bestimmung des Imaginären als Unmögliches, das möglich wird, könnte nicht nur in der Mathematik, sondern auch in Kunst, Technik und Medienentwicklung zu

²⁹¹ Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 396.

²⁹² Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 399.

²⁹³ Vgl. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, ECN 1, 245.

²⁹⁴ Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 399.

²⁹⁵ Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 399.

²⁹⁶ Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 399.

finden sein. Der Drang zur Innovation und das Begehren des Neuartigen ermöglichen Entwicklungen, die zuvor als unmöglich galten.²⁹⁷

Die treibende Kraft der kulturellen Entwicklung liegt in der Fähigkeit, Neues zu schaffen, das bisher Unmögliches möglich zu machen. Dieser Drang nach Innovation ist eine zentrale und unbestrittene Kraft der kulturellen Evolution. Das Neue als das ultimative Objekt des kulturellen Begehrens ist in seiner Bestimmung nicht ausschließlich gut zu bewerten, ihre Kraft liegt im Schaffen und kann damit auch abgründige Konsequenzen haben. Die Neugierde (*curiositas*) ist lebensdienlich, aber sie kann auch in gefährliche Bahnen führen, wie es in der Geschichte vom Sündenfall ausgedrückt wird. Die Energie des Imaginären hat nicht nur kulturell wünschenswerte, sondern auch abgründige Folgen.²⁹⁸

Obwohl es als notwendige Dimension der Kultur gilt, kann gerade in seinem Zeichen die Verfehlung oder Zerstörung von Kultur stattfinden. Daher wird das Imaginäre oft als *gefährlich* diskriminiert und sollte nicht undifferenziert als ausschließlich kulturproduktiv eingeführt werden. Die pauschale Ausschließung als *phantastisch* oder *schwärmerisch* wird jedoch als kurzschlüssig betrachtet, da dies die lebensnotwendige Rolle des Imaginären in der Kultur missachten würde.²⁹⁹

Die Ambivalenz des Imaginären ist unvermeidlich und notwendig für das Leben der Kultur. Es ist unreal und daher kritikbedürftig, jedoch nicht notwendigerweise unrealistisch, sondern in gewisser Hinsicht "anti-realistisch". Das Imaginäre steht für das Nicht-Seiende, für etwas, das entweder Noch-nicht- oder Unmöglich-sein-Könnendes ist. Daher sind die Symbole des Imaginären nicht auf einen bestimmten Gegenstand reduzierbar.³⁰⁰

Die tiefgreifenden und undurchsichtigen Beziehungen zwischen Symbolischem und Imaginärem lassen sich ahnen, sobald man folgendes in Erwägung zieht: Das Imaginäre muss das Symbolische benutzen, nicht nur um sich >auszudrücken< - das versteht sich von selbst -, sondern um überhaupt zu >existieren<, um etwas zu werden, das nicht mehr bloß virtuell ist. Der elaborierteste Wahn ist ebenso wie die geheimste und verschwommenste Phantasie aus >Bildern< gemacht, doch diese Bilder stehen für etwas anderes, haben also symbolische Funktion. Aber auch umgekehrt setzt der Symbolismus die Einbildungskraft [*capacité imaginaire*] voraus, denn er beruht auf der Fähigkeit, in einem Ding ein anderes - oder ein Ding anders als es ist - zu sehen. In dem Maße jedoch, wie das Imaginäre letztlich auf eine ursprüngliche Fähigkeit zurückgeht, sich mit Hilfe der Vorstellung ein Ding oder eine Beziehung zu vergegenwärtigen, die nicht gegenwärtig sind (die in der Wahrnehmung nicht gegeben sind oder es niemals waren), werden wir von einem letzten oder radikalen Imaginären als der gemeinsamen Wurzel des aktuellen Imaginären und des Symbolischen sprechen.³⁰¹

²⁹⁷Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 403.

²⁹⁸Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 404.

²⁹⁹Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 404.

³⁰⁰Vgl. Stoellger, „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen“ 404.

³⁰¹Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 218.

Auch Castoriadis behandelt das *Symbolische und das Imaginäre*³⁰² im gleichnamigen Kapitel in der *Gesellschaft als imaginäre Institution* und beschreibt die Beziehung zwischen den beiden als tiefgreifend und undurchsichtig. Deutlicher wird die Verbindung, wenn die Interaktion der beiden Konzepte nachgezeichnet wird. Das Imaginäre benötigt das Symbolische, um überhaupt zu existieren und etwas Reales zu werden.³⁰³

In seiner Theorie sind die gesellschaftlich verwendeten Symbole auf der Ebene des Signifikantengefüges positioniert, wobei ihr Referent das Imaginäre ist. Diese beiden Ebenen gehen ständig ineinander über und erzeugen sich gegenseitig.³⁰⁴

Ähnlich wie Cassirer, sieht Castoriadis das Imaginäre mit dem Symbolischen verbunden. Imaginationen besteht aus Bildern, die auf eine andere Bedeutung verweisen und somit eine symbolische Funktion haben. Andererseits setzt der Symbolismus die Fähigkeit der Einbildungskraft voraus, denn er beruht darauf, Bedeutungen vorstellen zu können, die nicht unmittelbar durch die Wahrnehmung gegeben sind.³⁰⁵

Das Imaginäre geht letztendlich auf eine ursprüngliche Fähigkeit zurück, sich Dinge oder Beziehungen vorzustellen, die nicht gegenwärtig sind, sei es, dass sie in der Wahrnehmung nicht gegeben sind oder niemals gegeben waren. Aus dieser Perspektive können wir von einem letzten oder radikalen Imaginären sprechen, das als gemeinsame Wurzel des aktuellen Imaginären und des Symbolischen betrachtet werden kann.³⁰⁶

Es handelt sich dabei um die elementare und nicht weiter zurückführbare Fähigkeit, ein Bild hervorzurufen. [...] Von dieser Überlegung aus wird die entscheidende Macht des Imaginären über das Symbolische verständlich: der Symbolismus setzt die Fähigkeit voraus, zwischen zwei Termini ein dauerhaftes Band herzustellen, so dass der eine den anderen >vertritt<. Doch erst auf sehr weit fortgeschrittenen Stufen des klaren rationalen Denkens werden Einheit und Unterschiedenheit dieser drei Elemente (Signifikant, Signifikat und ihre Verbindung *sui generis*) in ihrer festen und zugleich geschmeidigen Beziehung erkannt. Geschieht das nicht, so regrediert die symbolische Beziehung - deren >eigentliche< Verwendung die imaginäre Funktion *und* deren Beherrschung durch die rationale Funktion voraussetzt - oder bleibt überhaupt, was sie ursprünglich war: ein starres Band zwischen Signifikant und Signifikat, Symbol und Ding; eine Verbindung, die meist als Gleichsetzung, Teilhabe oder Verursachung gedacht wird. Mit anderen Worten, man bleibt im aktuellen Imaginären. Wenn wir gesagt haben, das Symbolische setze das radikale Imaginäre voraus und stütze sich darauf, so soll das nicht heißen, der Inhalt des Symbolischen sei insgesamt nichts anderes als aktuelles Imaginäres. Das Symbolische umfasst beinahe immer einen rational-realen Bestandteil, der das Reale darstellt und für den theoretischen oder praktischen Umgang mit diesem unentbehrlich

³⁰²Cornelius Castoriadis „Das Symbolische und das Imaginäre“ in *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 217-226.

³⁰³Vgl. Castoriadis „Das Symbolische und das Imaginäre“ in *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 218.

³⁰⁴Vgl. Alice Pechriggl, *Castoriadis: Denker der Revolution – Revolution des Denkens*, Bielefeld 2022, 36.

³⁰⁵Vgl. Castoriadis „Das Symbolische und das Imaginäre“ in *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 218.

³⁰⁶Vgl. Castoriadis „Das Symbolische und das Imaginäre“ in *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 219.

ist. Aber diese Komponente ist unentwirrbar mit der des aktuellen Imaginären verwoben. Damit stellt sich für die Politik ebenso wie für die Theorie der Geschichte ein wesentliches Problem.³⁰⁷

Beide Philosophen stimmen überein, dass eine enge Beziehung zwischen dem Symbolischen und dem Imaginären besteht, die sich in ihrer referenziellen Funktion zeigt, welche das Verweisen auf etwas Anderes ermöglicht. Castoriadis argumentiert zudem, dass das Imaginäre sogar auf das Symbolische angewiesen ist, um zu bestehen, da es einen rational-realen Bestandteil beinhaltet, der für die praktische Anwendung unerlässlich ist.³⁰⁸

Vor diesem Hintergrund lassen sich beide Konzepte miteinander synthetisieren, da beide Theoretiker eine Verbindung zwischen ihnen erkennen. Obwohl es zunächst den Anschein hat, dass das Imaginäre über das Symbolische hinausgeht, wird deutlich, dass auch das Imaginäre auf das Symbolische angewiesen ist, um die Verbindung zur Realität aufrechtzuerhalten. Tatsächlich könnte man sogar behaupten, dass Castoriadis Cassirer benötigt, um seine Theorie überhaupt entwickeln zu können.

³⁰⁷Vgl. Castoriadis „Das Symbolische und das Imaginäre“ in *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 219.

³⁰⁸Vgl. Castoriadis „Das Symbolische und das Imaginäre“ in *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 219.

10 Aussicht & Animal Symbolicum

Mit Cassirers Postulat eines anthropologischen Symbolismus wurden die Weichen gestellt: Der Mensch schafft sich Bereiche, in denen er denken kann. Werden diese symbolischen Klammern um Castoriadis' imaginierendes Element erweitert, wird die produzierte Sinnhaftigkeit nicht nur zum Instrument der Erkenntnis, sondern führt zu einem tieferen Autonomieverständnis, das dem Menschen als ein zu Schöpfung fähiges Wesen bestimmt.

Die symbolischen Klammern schließen die Schaffenskraft des Menschen nicht aus. Imaginieren bietet einen dienlichen Denkschlüssel für Vergesellschaftlichung und für Institutionen. Die menschliche Schaffenskraft wird in Cassirers Konzeption allerdings noch nicht so konkret ausformuliert wie in Castoriadis' Konzeption.

Hier liegt der Mehrwert, wenn Cassirers und Castoriadis' Konzepte zusammengebracht werden: Menschliches Denken findet in symbolischen Klammern statt, menschliches Handeln passiert in einem für Handeln definiertem Spielraum, aber die Setzungen werden von autonomen Subjekten, welche ihre Imaginationen reflektieren können, vorgenommen. Die philosophische Anthropologie, welche die Synthese beider Philosophen ermöglicht, führt zu einem Verständnis von Autonomie und Modernität, das Vielfalt und Reflexion hervorstreicht. Es schließt die Idee eines normativen Kerns der Moderne aus und betont die Bedeutung von Autonomie als reflexive Aktivität und andauernde Befragung.³⁰⁹

Die Debatte um gesellschaftliche Imaginationen, Autonomie und Schöpfung rückt seit einigen Jahren immer mehr in das Zentrum philosophischen, ethischen und soziologischen Interesses. Die Entstehung des *International Journal of Social Imaginaries* ist nur eines der Anzeichen, dass die phänomenologische Bewegung immer mehr an Zuwachs erhält. Der Wunsch, Licht in das fragmentierte Sein der Moderne zu bringen mündet zumindest auf Seiten der Geisteswissenschaften in einer Bewegung, die in den nächsten Jahren, meines Erachtens immer mehr an Bedeutung gewinnen wird. Suzi Adams spricht davon, einen Weg durch das Labyrinth sozialer Imaginationen zu skizzieren der soziale Imaginationen in Bezug auf soziale Kreativität, Bedeutung, Handlung, Institutionen und den Welt-Horizont erläutert.³¹⁰

Cassirer und Castoriadis' philosophische Anthropologie bieten innerhalb dieser Debatte einen dienlichen Rahmen, Aspekte des Kollektivs und des Individuums

³⁰⁹Vgl. Johann Arnason, „Lessons from Castoriadis. Downsizing critical theory and defusing the concept of society“, in: *European Journal of Social Theorie*. 26(2), 2023, 19.

³¹⁰Vgl. Suzi Adams, "What are social imaginaries? A pathway through the labyrinth" in: *International Journal of Social Imaginaries* 2, 2023, 183–212.

zusammenzudenken. Sie postulieren ein symbolisches System, das sich antizipieren und synthetisieren lässt und können somit ein breites Verständnis menschlicher Gesellschaft und Schöpfungskraft anbieten.

Zusätzlich stammen ihre Theorien aus unterschiedlichen Diskurspositionen, was eine noch breitere Aufstellung ermöglicht und die Aussagen verstärkt. Cassirer spricht aus einer kulturphilosophischen Position, während Castoriadis aus einer politischen Perspektive argumentiert. Aussagen, werden somit verstärkt, noch breiter aufgestellt und eröffnen einen neuen Denkhorizont.

Die Synthese der beiden Theorien ermöglicht eine vorteilhafte Wechselwirkung zwischen ihnen und eröffnet neue Perspektiven für die philosophische Anthropologie. Symbolische Formen lassen sich mit dem Konzept des Magmas in der Verbindung von Castoriadis' Philosophie der radikalen Schöpfung und Cassirers Auseinandersetzung mit der Frage der menschlichen Sinngebung synthetisieren und können sowohl im Bereich der philosophischen Anthropologie als auch innerhalb der Philosophie im Allgemeinen sehr fruchtbar sein.³¹¹

Beide Philosophen kreieren jeweils eine Theorie, welche zusammen gedacht einen fruchtbaren Boden für den politischen, ethischen, gesellschaftlichen und kritischen Diskurs darstellen können. Symbolische Formen gedacht mit menschlicher Schöpfungskraft sowie Autonomie betonen die Bedeutung des Magmas sozialer imaginärer Bedeutungen.³¹²

Allerdings gibt es keinen logischen Zusammenhang zwischen einem redundanten, aufs Podest gehobenen Verständnis von Autonomie und einer revolutionären Perspektive. Die Abkehr von revolutionären Illusionen auf der anderen Seite impliziert nicht zwangsläufig eine Hinwendung zum liberalen Konformismus. Castoriadis akzentuiert die Notwendigkeit einer überarbeiteten Autonomievorstellung, die die Balance zwischen individueller Freiheit und kollektiver Verantwortung findet und eine kollektive sowie kulturelle Dimension hat um sich mit den Herausforderungen der modernen Gesellschaft auseinanderzusetzen. Autonomie muss in einem selbstbegrenzenden Sinne dauerhaft gegen Versuchungen geschützt werden.³¹³

Arnasons Einwand zu Castoriadis Autonomiekonzept gibt Anstoß für anschließende Überlegungen: Castoriadis' Konzept der Autonomie lässt die Frage offen, ob Autonomie

³¹¹Vgl. Mats Rosengren, „Magma“, in: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, 74.

³¹²Mats Rosenren, „Making sense- Cassirer, Castoriadis and the embodied production of meaning“ in: *Bodies in Action and Symbolic Forms: Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*, hg. v. Alex Arteaga, Horst Bredekamp, & Marion Lauschke, Akademie Verlag 2015, 30.

³¹³Vgl. Arnason, „Lessons from Castoriadis. Downsizing critical theory and defusing the concept of society“, 19.

lediglich eine neue Art ist, sich auf imaginäre Bedeutungen zu beziehen, oder ob sie primär eine eigene imaginäre Bedeutung hat. Arnason neigt zur letztgenannten Interpretation. Der imaginäre Gehalt der Autonomie eröffnet in jedem Fall Raum für Interpretation und Reflexion.³¹⁴ Hierbei kann zwischen reflektierter Autonomie und der grundlegenden imaginären Bedeutung unterschieden werden. Reflektierte Autonomie steht jedoch vor vielen Problemen, wie historische Unvorhersehbarkeiten, Wertpluralismus und Unsicherheit über die Zukunft. Zudem muss reflektierte Autonomie mit übersteigerten Vorstellungen ihrer eigenen imaginären Bedeutung umgehen.³¹⁵

Der grobe Unterschied, den ich hier hervorheben möchte, ist wohl der Grund, warum beide Theoretiker schreiben. Zweifelsohne haben beide die Ergründung und Neugierde von und an philosophischen Fragestellungen im Sinn. Unterschiede lassen sich in den Gründen, aus denen sie ihre Ideen spinnen finden.

Cassirers Fokus liegt am Ergründen des Menschen und der daraus resultierenden Anthropologie. Er entwickelt sein Menschenbild beispielsweise am Kontrast zum Tierreich. Die Differenzierung zwischen natürlichen und künstlichen Formen bereichern Castoriadis Konzept indem es auch die unmittelbare Wahrnehmung miteinbezieht. Cassirers Symbolkonzept schafft einen dienlichen Rahmen um menschliches Denken, Sein, Verstehen und Wahrnehmen zu fassen.

Castoriadis Ideen haben eine weitaus handlungsaufforderndere Konnotation, schließlich entwirft er eine politische Philosophie. Sein Beharren auf dem freien Setzen von Bedeutungen, was er als *creatio ex nihilo* bezeichnet, ist durch das Ausgerichtetsein auf Handlung und Veränderung motiviert.

Aber auch Cassirer stellte fest, dass die Politik noch einen langen Weg vor sich hatte um eine positive Wissenschaft zu werden. Kollektiv auftretende Mythen und irrationale Verhaltensweisen bestärkten ihn in der Meinung, dass die Gesellschaften des 20. Jahrhunderts immer noch ein primitives Denken und Erleben aus der Frühzeit der Menschheitsgeschichte innehatten, das Macht und Gewalt hervorbrachte.³¹⁶

Ich zweifle nicht, dass spätere Generationen auf viele unserer politischen Systeme mit denselben Gefühlen zurückblicken werden, mit denen ein moderner Astronom ein astrophysikalisches Buch oder ein moderner Chemiker einen alchemistischen Traktat studiert.

³¹⁴Vgl. Suzi Adams; Johann P. Arnason, "A further conversation on social imaginaries political philosophy, Normative commitments, and the creativity of social action", in: *International Journal of Social Imaginaries* 1, 2022, 342.

³¹⁵Vgl. Suzi Adams; Johann P. Arnason, "A further conversation on social imaginaries political philosophy, Normative commitments, and the creativity of social action", 342.

³¹⁶Vgl. Gerhard Danzer, „Ernst Cassirer“, in: Ders.: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen*. Berlin, Heidelberg: Springer 2011, 41.

In der Politik haben wir noch keinen festen und zuverlässigen Boden gefunden. Hier scheint keine klar verankerte kosmische Ordnung zu bestehen; wir sind immer vom plötzlichen Rückfall in das alte Chaos bedroht.³¹⁷

Obwohl Cassirer seine Philosophie meines Erachtens weniger im Hinblick auf Veränderung, mehr auf Klärung schrieb, konnte auch er nicht umhin sich zu fragen, in welche Richtung die Menschheit sich bewegen soll. Der Anthropologe Gerhard Danzer verweist zur Beantwortung dieser Frage auf Kulturepochen und Individuen, die Cassirer in Bezug auf ihren gediegenen Fortschritt und ihren humanen Umgang mit Symbolen und Symbolbereichen vorbildhaft erschienen: Besonders die Renaissance und die Aufklärung waren als kulturelle Epochen für ihn vorbildhaft, Goethe und Immanuel Kant waren für Cassirer bedeutende Repräsentanten der Kultur.³¹⁸ In ihnen erkannte Cassirer tolerante Weltanschauungen, universelles Wissen, kosmopolitische Haltungen, autonome Urteilskraft, ein hohes Bildungsniveau und elegante Vornehmheit und ein harmonisches Ineinandergreifen von Philosophie, Eros, Wissenschaft, Vernunft und Kunst, um den Nährboden für kulturell, sozial wertvolles Denken und Handeln - im Kollektiv sowie im Individuum - zu schaffen.³¹⁹

Wie Alice Pechriggl, eine der letzten Studentinnen von Castoriadis, formuliert hat, geht es darum, auch nach dem „Tod des Subjekts“ die Widerständigkeit und Subjektivität zu denken und zu vertreten, und trotz sozialer Macht- und Herrschaftsstrukturen kreativ agieren und reflexiv handeln zu können.³²⁰

Der Vergleich der beiden Philosophen ist mutatis mutandis geglückt. Obwohl es Unterschiede zwischen Cassirers und Castoriadis Denken gibt, bleiben die grundlegende Logik und der Kern der Argumentation gleich. Anhand einiger Schlüsselthemen (Prozess, Verkörperung, Schöpfung, Bedeutung) wurden die Positionen der Theoretiker verglichen- obwohl die Begriffe und Theorien anders benannt werden, so werden doch ähnliche Theorien aufgestellt. Die Synthese der beiden Theorien macht eine vorteilhafte Wechselwirkung zwischen ihnen möglich und eröffnet neue Perspektiven für die philosophische Anthropologie und Gesellschaftstheorie.

Beide Philosophen betrachten den Menschen als sinn- und bedeutungserzeugendes Wesen. *Ernst Cassirer und Cornelius Castoriadis verstehen den Menschen als animal*

³¹⁷Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates – Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt am Main 1985, 386.

³¹⁸Vgl. Gerhard Danzer, „Ernst Cassirer“, in: Ders.: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen*. Berlin, Heidelberg: Springer 2011, 41.

³¹⁹Vgl. Gerhard Danzer, „Ernst Cassirer“, in: Ders.: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen*. Berlin, Heidelberg: Springer 2011, 41.

³²⁰Vgl. Hans-Herbert Kögler, Alice Pechriggl, Rainer Winter, *Enigma Agency. Macht, Widerstand, Reflexivität*, Bielefeld 2019, 7.

symbolicum. Der Mensch als symbolerzeugendes und symbolverstehendes Wesen schafft eine regelmäßig vorkommende Sphäre der Kultur. Innerhalb der symbolischen Formen sind damit Aktivitätsbereiche, in denen sich Menschen auch in verschiedenen Kulturen ihre Kultur schaffen.³²¹

³²¹Vgl. Recki, Birgit 2017: Universität Hamburg, <https://www.youtube.com/watch?v=xplbJlcpOxM> (abgerufen am 14.01.)

11 Literaturverzeichnis

Adams, Suzi: „Autonomy“ in: Ders.: *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. Bloomsbury: Academic 2014, 1-12.

Adam, Suzi: "What are social imaginaries? A pathway through the labyrinth", in: *International Journal of Social Imaginaries* 2, 2023, 183–212.

Adams, Suzi; Arnason, Johann P.: "A further conversation on social imaginaries political philosophy, normative commitments, and the creativity of social action", in: *International Journal of Social Imaginaries* 1, 2022, 328–353.

Arnason, Johann P.: „Castoriadis im Kontext: Genese und Anspruch eines methaphilosophischen Projekts“ in: Wolf, Harald (Hg.): *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*. Wallstein 2012, 37-62.

Arnason, Johann P.: „Lessons from Castoriadis: Downsizing critical theory and defusing the concept of society“, in: *European Journal of Social Theorie* 26 (2), 2023, 180-200.
<https://doi.org/10.1177/13684310221117353> (zuletzt abgerufen am 15.08.2023)

Arteaga, Alex; Bredekamp, Horst & Lauschke, Marion (Hg.): *Bodies in Action and Symbolic Forms: Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*. Berlin: Akademie Verlag 2015.

Brentari, Carlo.: „Ernst Cassirer’s reading of Jakob Uexküll. Between natural teleology and anthropology“, in: F. Michelini, K. Köcki (Hg.): *Jakob von Uexküll and Philosophy*, Routledge: London - New York 2020, 106-121.

Cassirer, Ernst: *An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture*. New York: Yale University Press 1944.

Cassirer, Ernst: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“ in: Lauschke, Marion (Hg): *Ernst Cassirer. Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, Hamburg: Meiner 2009. 63-92.

Cassirer, Ernst: *Der Mythos des Staates – Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt am Main: Fischer 1985. (Erstveröffentlichung 1946)

Cassirer, Ernst: „Die Tragödie der Kultur“, in: Dems.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

Cassirer, Ernst: Nachgelassene Manuskripte und Texte, hg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Bd. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von John Michael Krois, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.

Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010.

Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010.

Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen – Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt am Main: Fischer 1990. (Erstveröffentlichung „*An Essay on Man*“ 1944)

Castoriadis, Cornelius: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Hrg. v. Michael Halfbrodt und Harald Wolf, übersetzt von Michael Halfbrodt, Lich 2010.

Castoriadis, Cornelius: „Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie“, in: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und liberale Demokratie*. übers. von Katharina Menke. Baden-Baden: Suhrkamp 1990.

Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1984.

Cornelius, Castoriadis: *Kapitalismus als Imaginäre Institution. Ausgewählte Schriften Band 6*. Lich: Verlag Edition AV 2014.

Cornelius Castoriadis: *Psychische Monade und autonomes Subjekt, ausgewählte Schriften Band 5*. Lich: Verlag Edition AV 2013.

Castoriadis, Cornelius: *World in Fragments*, Übers. u. hg. v. D. A. Curtis, Stanford: CA: Stanford University Press 1997.

Danzer, Gerhard: „Ernst Cassirer“ In: Dems.: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen*. Berlin/Heidelberg: Springer 2011.

Derrida, Jaque: „Signatur Ereignis Kontext“ in: Ders.: *Limited Inc*. Hg. v. Peter Engelmann, Übers. v. Werner Rappl u. Dagmar Travner, dt. Erstausgabe, Wien: Passagen 2001.

Dirksmeier, Peter: „Ist Kreativität ein Subjektives oder ein kollektives Phänomen? Über eine ungeklärte Frage in der Non-representational Theory und eine denkbare Antwort der Philosophie der symbolischen Formen“, in: *Geographica Helvetica* 69.3 2014. 147-155.

Endres, Tobias: *Ernst Cassirers Phänomenologie der Wahrnehmung*. Hamburg: Felix Meiner. 2020.

Goodman, Nelson: *Ways of worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978.

Hoel, Aud Sissel: *Thinking “difference” differently: Cassirer versus Derrida on symbolic mediation*, Trondheim: Synthese 2011.

Husserl, Edmund: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, Halle a. d. Saale 1913, 1–323.

Kögler, Hans-Herbert; Pechriggl, Alice; Winter, Rainer: "Einleitung: Das Enigma von Agency", in: Dies.: *Enigma Agency. Macht, Widerstand, Reflexivität*. Bielefeld: transcript Verlag 2019. 7-37.

Krois, John Michael: *Embodiment in cognition and culture*. Amsterdam. Philadelphia: John Benjamins Pub. Co. 2007.

Krois, John Michael: Ernst Cassirers Semiotik der symbolischen Formen, in: *Zeitschrift für Semiotik* 6, Heft 4, 1984, 433-444.

Kralemann, Björn: *Die Begriffstheorie Ernst Cassirers. Zur Konstitution bedeutungsvoller Realität*. Selbstverlag: Kiel 2000.

Lauschke, Marion: „Bodies in action and symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperungstheorie“, in: Arteaga, Bredekamp, Horst, & Lauschke, Marion: *Bodies in Action and Symbolic Forms: Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*. Berlin: Akademie Verlag 2012. Vorwort XXIV.

Paetzold, Heinz: *Ernst Cassirer*. Hamburg: Junius 1993.

Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: deGruyter 1975.

Pechriggl, Alice: *Castoriadis: Denker der Revolution – Revolution des Denkens*. Bielefeld: transcript Verlag 2022.

Recki, Birgit: Interview an der Universität Hamburg, 2017: <https://www.youtube.com/watch?v=xplbJlcpOxM> (abgerufen am 14.01.)

Rosengren, Mats: Castoriadis, an unconscious follower of Cassirer, in: *Cassirer Studies* XIII/XIV, Bibliopolis 2020/2021.

Rosenren, Mats: Making sense- Cassirer, Castoriadis and the embodied production of meaning. in: Arteaga, Alex; Bredekamp, Horst & Lauschke, Marion (Hg.): *Bodies in Action and Symbolic Forms: Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*. Berlin: Akademie Verlag 2015, 29-36.

Rosenren, Mats: „Radical imagination and symbolic pregnancy“, in: Krois, John Michael; Rosengren, Mats; Steidele, Angela, Westerkamp, Dirk (Hg.): *Embodiment in cognition and culture*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Pub. Co. 2007

Schnell, Martin: „Cornelius Castoriadis“, in: Bedorf, Thomas; Rötgers, Kurt (Hg.): *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*. Darmstadt: WBG 2009, 88-94.

Schnell, Martin: „Sammelrezension: Castoriadis über Autonomie des Subjekts und der Gesellschaft“, in: Gruppe Phänomenologie (Hg.): *Journal Phänomenologie* 44/2015. 99-101.

Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin: Akademie Verlag 1997.

Stathis Gourgouris: „Confronting Heteronomy“, in: Caumières, Philippe; Klimis Sophie (Hg.): *L'autonomie en pratique(s)*, Bruxelles: Presse de l'Université Saint-Louis 2013, 17-43.

Stoellger, Philipp: „Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen. Zum Imaginären als Figur des Dritten zwischen Symbolischem und Realem“ in: Recki, Birgit (Hg.): *Philosophie der Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. Und 21. Jahrhundert*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2012, 393-420.

Tappenbeck, Inka: *Phantasie und Gesellschaft. Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1999.

Theofanis, Tassis: *Cornelius Castoriadis: eine Disposition der Philosophie*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller 2008.

Verene, Donald Phillip: Cassirer's concept of symbolic form and human creativity, *Idealistic Studies* 8 (1), 1978. 14-32.

Wolf, Harald: „Das Richtige zur falschen Zeit- zur Schöpfung der Imaginären bei Castoriadis“ in: Ders.: *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*. Göttingen: Wallstein 2012.

Wolf, Thümmel: Mentalismus, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, 1137–1138.

12 Abstract

Beide Philosophen nehmen das menschliche Tun als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen und sehen den Menschen, so die These dieses Vergleichs, als *animal symbolicum*, als symbolerzeugendes und symbolverstehendes Wesen. Anhand einiger Schlüsselthemen (Prozess, Verkörperung, Schöpfung, Bedeutung) werden die Positionen der Theoretiker verglichen- obwohl die Begriffe und Theorien anders benannt werden, so werden doch ähnliche Theorien aufgestellt.

Dabei gehen sie von einem immanenten Weltbild aus: Die Synthese von dem Imaginären und dem Symbolischen vermag es, individuelles sowie kollektives Schöpfen abzubilden. Bedeu(tun)g als der grundlegende Baustein der Welt hat hier ein aktives Moment inne.

Menschliches Denken findet in symbolischen Klammern statt, menschliches Handeln passiert in einem für Handeln definiertem Spielraum, aber die Setzungen werden von autonomen Subjekten, welche ihre Imaginationen reflektieren können, vorgenommen. Die philosophische Anthropologie, welche die Synthese beider Philosophen ermöglicht, führt zu einem Verständnis von Autonomie und Modernität, das Vielfalt und Reflexion hervorstreicht und einen Denkhorizont eröffnet, der Licht in das fragmentierte Denken der Moderne bringt.

13 Danksagung

An erster Stelle möchte ich mich bei Herrn Mgr. Ľubomír Dunaj bedanken, der meine Masterarbeit betreut hat und mir inspirierende Impulse, anregende Hinweise sowie hilfreiche Empfehlungen gegeben hat.

Ebenfalls möchte ich mich bei Mats Rosengren bedanken, der mir Hoffnung und Orientierung bei der Recherche gegeben hat sowie mit der Bereitstellung von Texten geholfen hat.

Tausend Dank an meine Herzmenschen: an Vanessa Macho [für Seele, Boden & Tanz], an Rudi [für Sinn, Unsinn und Zuversicht], an Julia Vulin [für Gedanken, Verbundenheit und Halt], an Marco Hebesberger [für Intelligenz, Fluss und Club-Mate], an Elisabeth [für Zeit, Augen und Mühe] an Geko [für Gediegenheit im Wahnsinn], an Eva [für Anstoß und Gesellschaft], an Clemens [für Kabel & Ruhe]. an Dani [für Geduld & Wärme], an Papa [für deine Schulter & Fundament].

Ein besonderer Dank gilt Lukas: Dankeschön für alles [Zaumzeug und Feuer, Herz & Flügel].

Der größte Dank gebührt meiner lieben Mama, ohne sie hätte sich gar nichts bewegt.

Gablitz, April 2024