

Philosophische Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Masterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades
„Master of Arts (M.A.)“ / „Master of Science (M.Sc.)“

Das Konzept der „Autonomie der Vernunft“
in *Philosophie der Aufklärung* von Ernst Cassirer:
Überprüfung eines klassischen Werkes im Lichte der neuen Literatur

vorgelegt von
Jonathan Arriola
Rüdesheimer Str.
53175 Bonn

3014068
Philosophie (M.A)

Erstgutachter: Dr. David Zapero

Zweitgutachter: Dr. Hans Reiner Sepp

Inhalt

| | | |
|-------|--|----|
| 1. | Fragestellung der Masterarbeit | 4 |
| 2. | Einleitung | 7 |
| 2.1 | Historischer und Philosophischer Kontext der PA | 7 |
| 2.2 | Cassirer und Heidegger in Davos: über das Erbe von Kant | 12 |
| 2.2.1 | Naphtha versus Settembrini | 12 |
| | die philosophische Bedeutung eines Zusammentreffens..... | 12 |
| 2.2.2 | Kant: Vater des Irrationalismus oder Höhepunkt der Aufklärung? | 13 |
| 2.3 | Die symbolischen Formen und die Aufklärung..... | 18 |
| 2.3.1 | Der phänomenologische Historismus | 19 |
| 2.3.2 | Einheit, symbolische Formen und Selbstbefreiung | 20 |
| 2.3.3 | Spontaneität und Transzendenz Cassirers Neokantianismus..... | 23 |
| 3. | Die Autonomie der Vernunft als bestimmendes Prinzip der Aufklärung | 27 |
| 3.1 | Die neue Erkenntnistheorie und die Autonomie der Vernunft..... | 27 |
| 3.2 | Die Überwindung von der absoluten Transzendenz: | 28 |
| 3.2.1 | Vom esprit de système bis zum esprit systématique..... | 28 |
| 3.2.2 | Die Emanzipierung vom religiösen Gedanken | 33 |
| 3.3 | Die Dialektik der Erkenntnistheorie..... | 35 |
| 3.3.1 | Psychologie und Erkenntnistheorie | 35 |
| 3.3.2 | Der Fall des Materialismus | 37 |
| 3.3.3 | Der Relativismus und Skeptizismus | 42 |
| 3.3.4 | Der „deutsche Weg“ | 45 |
| | Leibniz, die Spontaneität des Ichs und die Autonomie der Vernunft | 45 |
| 4. | Die Autonomie der Vernunft in der praktischen Welt | 48 |
| 4.1 | Was ist der Mensch? Die Anthropologie als Basis einer neuen Ethik..... | 48 |
| 4.2 | Die Ablehnung von der Lehre der Erbsünde..... | 51 |
| 4.3 | Rousseau und die Autonomie der praktischen Vernunft..... | 53 |

| | | |
|-------|--|----|
| 4.4 | Die Unabhängigkeit des Rechtes. Grotius, die Vernunft und das Naturrecht.. | 56 |
| 4.5 | Staat und Gesellschaft | 58 |
| 4.6 | Vernunft und Geschichte..... | 64 |
| 4.6.1 | Auf der Suche nach einer „geschichtlichen Methode“: die Fälle Bayles und Montesquieus..... | 64 |
| 4.6.2 | Pierre Bayle und die Emanzipation der Geschichte..... | 67 |
| 4.6.3 | Montesquieu und die "neue" Methode der Sozialwissenschaft | 68 |
| 4.6.4 | Voltaire und die Geschichte: der Möglichkeit des Fortschritts entgegen. | 71 |
| 5. | Abschließende Überlegungen..... | 75 |
| 5.1 | Cassirers Aufklärung: ein „Abbruch“ in der Kontinuität..... | 75 |
| 5.2 | Cassirers Aufklärung und die zeitgenössische Literatur | 79 |
| 5.3 | Beschränkungen eines klassischen Werkes | 83 |
| 6. | Literaturverzeichnis..... | 92 |

Abstrakt

Ernst Cassirers *Philosophie der Aufklärung (PA)* (1932) hat für den größten Teil des zwanzigsten Jahrhunderts einen ausgedehnten und tiefen Einfluss auf die akademische Literatur bezüglich der Aufklärung gehabt. In *PA* zielte Cassirer darauf ab, die Aufklärung in ihrem "bestimmenden Prinzip" zu verstehen, welches in der Behauptung der *Autonomie der Vernunft* bestehe und welches die Aufklärung gegen die Vormundschaft der positiven Religion verwendet hat und angetrieben durch die wissenschaftliche Revolution und insbesondere von Newtons *Physik* auf allen Gedankenebenen (Psychologie, Erkenntnistheorie, Religionsverständnis, Geschichtsauffassung, Recht, Politik, usw.) förderte. Zum großen Teil als Reaktion auf die postmoderne Kritik gab es in den letzten Jahren in der Literatur ein starkes "Aufklärungs-Revival", das unser Bild dieser zentralen Epoche radikal verändert hat. In diesem Rahmen argumentieren manche Autoren, dass Cassirers Perspektive angesichts der Aufklärung zu "naiv" oder sogar "überholt" sei. In dieser Masterarbeit schlage ich vor, zunächst zu erforschen, worin diese *Autonomie der Vernunft* besteht, welche Cassirer als *differentia specifica* der Aufklärung gegenüber anderen Epochen postuliert und welche diese ganze Strömung artikuliert. Zweitens soll die Kritik am Werk Cassirers und ihr Wahrheitsgehalt genauer geprüft werden. Um dieses Projekt durchführbar zu machen, werde ich mich insbesondere auf Jonathan Israels Darstellung der Aufklärung konzentrieren und seine Idee, der zufolge es zwei unversöhnliche Aufklärungen gegeben habe, eine Konzeption, welche Cassirer selbst gänzlich fremd war.

Abstract

Ernst Cassirer's *Philosophy of Enlightenment (PA)* (1932) has had an extensive and profound influence on the academic literature of the Enlightenment for most of the twentieth century. In *PA*, Cassirer aimed to understand the Enlightenment in its "determining principle", which consists in the assertion of the autonomy of reason that the enlightenment employed against the tutelage of positive religion and which, driven by the scientific revolution, and especially Newton's physics on all levels of thought (psychology, knowledge of knowledge, the understanding of religion, Law, politics, etc.). To a large extent, in response to postmodern criticism, there has been a strong "Enlightenment Revival" in the literature over the past few years which has radically altered our image of this central epoch. In this context, some authors argue that Cassirer's perspective is "naive" or even "overtaken" by the Enlightenment. In this master thesis, I propose to first investigate the existence of this autonomy of reason, which Cassirer postulates as a *differentia specifica* of enlightenment against other epochs, and which articulates this entire flow. Secondly, the critique of Cassirer's work and its truth content will be examined more closely. In order to make this project feasible, I will focus on Jonathan Israel's depiction of Enlightenment, and his idea, according to which two irreconcilable explanations have been given, is a concept which Cassirer himself was altogether alien to.

■ Fragestellung der Masterarbeit

Neben Paul Hazards *La crise de la conscience européenne: 1680-1715* (1935), ist Ernst Cassirers *Philosophie der Aufklärung* (PA) (1932)¹ im Bereich der Studien zur Aufklärung ein "Klassiker" geworden. Der Einfluss von Cassirers Perspektive bezüglich der Aufklärung auf die akademische Literatur war tatsächlich noch in den achtziger Jahren ausgedehnt und tief.² Wie wir im Laufe dieser Masterarbeit sehen werden, zielte Cassirer in *PA* darauf ab, die Aufklärung von ihrem bestimmenden „Prinzip“ aus zu verstehen, welches jenseits der inneren Unterschiede der Aufklärung selbst alle ihre Anstrengungen charakterisiert hätte. Wie er es erklärt, ist dieses „bestimmende Prinzip“ das sogenannte Konzept der „Autonomie der Vernunft“, d.h., der Prozess, durch welchen sich die Vernunft allmählich von dem religiösen Gedanken emanzipiert, um die theoretischen und praktischen Dimensionen der menschlichen Regsamkeit auf einer neuen Basis zu fundamentieren. Cassirers Idee, wonach die *differentia specifica* der Aufklärung im Vergleich zu anderen Epochen darin besteht, dass sie eine „Autonomie“ der Vernunft auf allen Ebenen der Gedanken³ förderte, ist in der Tat die Hauptthese von *PA* und einer ihrer originellsten Beiträge Cassirers zu diesem Thema.

Nach einer Periode, wo Cassirers Philosophie aus der akademischen Diskussion fast verschwunden war, hat in den letzten Jahren eine echte „Renaissance“ des Interesses an seinen Werken stattgefunden. Es wurden zahlreiche Studien in verschiedenen Sprachen über seine fruchtbaren Gedanken geschrieben. Allerdings hat sich diese Renaissance in den meisten Fällen darauf konzentriert, die anthropologische Philosophie Cassirers zu erforschen. Was Cassirers Studien über die Aufklärung betrifft⁴, gibt es

¹.- Ein anderes Buch, welches zu jener Zeit auch wichtig in der Sekundärliteratur zur Aufklärung war, war *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (1932) des amerikanischen Historikers Carl L. Becker. Allerdings war Becker im Gegensatz zu Cassirers und Hazards Perspektiven bezüglich des Erbes der Aufklärung wenig optimistisch.

².- Ein deutliches Beispiel für den Einfluss Cassirers auf spätere Aufklärungsspezialisten ist Peter Gay, der sich selbst als einen „Schüler“ von Cassirer betrachtet. Seine Werke waren *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism* (1966) und *The Enlightenment: The Science of Freedom* (1977), welche als zwei der wichtigsten Studien des zwanzigsten Jahrhunderts zur Aufklärung betrachtet werden.

³.- Diese Ebenen sind diejenigen der Psychologie und Erkenntnistheorie, des Religionsverständnisses, der Geschichtsauffassung, des Rechtes sowie der Politik und Ästhetik, welche den jeweiligen Kapiteln der *PA* entsprechen.

⁴.- Wir empfehlen zwei Texte, welche diese „Wiederentdeckung“ Cassirers näher beleuchten. Der erste ist ein Artikel von Oliver Müller, welcher in der Zeit Online 2007 mit dem Titel "Das Deutsche ist europäisch" veröffentlicht wurde. Der zweite, "Ernst Cassirer's Writings" (2013) geschrieben von Thomas Meyer. Wie Meyer schreibt: „Now we have a number of more recent significant publications that enable us to see the independence of his style of thought and his philosophical statements for what they really are, namely one of the important achievements in the philosophy of the twentieth century. With the completion of the 26-volume Hamburg edition edited by Birgit Recki, [...] We owe this monumental feat of scholarship to Recki's editorial team, as well as the Hamburg publishing house Felix Meiner and the Zeit Foundation.“

beträchtlich weniger Literatur und zudem gibt es fast keine Arbeit, welche sich spezifisch mit Cassirers Frage nach der Autonomie der Vernunft beschäftigt.⁵ Deshalb schlagen wir in dieser Masterarbeit vor, dieses Konzept zu vertiefen. Das Hauptziel ist, mindestens im ersten Teil des Textes, zu erforschen, wie sich laut Cassirer dieser Prozess der Autonomie der Vernunft im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts entwickelt hat und mit welchen Schwierigkeiten diese Autonomie konfrontiert werden musste, um sich in der gesamten westlich-europäischen Kultur auszubreiten.

Wie wir darstellen werden, argumentiert Cassirer, dass die Autonomie der Vernunft eine bestimmende Konzeption der Erkenntnisse voraussetzt, welche auf dem newtonschen Paradigma basiert. Cassirer zufolge repräsentierte Newtons Physik eine tiefe erkenntnistheoretische Wende, die es der Erkenntnis ermöglichte, sich von der religiösen Vormundschaft zu emanzipieren. Aber diese Revolution war nicht nur eine theoretische. Was Cassirer zeigen wollte, ist, dass sie auf die anderen Sphären der menschlichen Aktivitäten (Psychologie, Ethik, Geschichte, Politik, Recht, usw.) übertragen wurde, bis zu dem Punkt, dass sie die ganze Kultur komplett veränderte. In diesem Sinne war Cassirer zufolge die Aufgabe der Aufklärung, die Kultur auf einer immanenten, sowohl theoretischen als auch praktischen Vernunft wieder zu begründen. Auf diesem Weg zur Unabhängigkeit von Transzendenz und "Immanentisierung" - ein Prozess übrigens, welcher sich gemäß Cassirer dialektisch entwickelte - hat die Aufklärung viele Probleme gefunden (wie diejenigen des Determinismus, Skeptizismus, usw.), aber auch gelöst. Auf diese Weise gelangte die Aufklärung Cassirer zufolge zu einer rationalistischen Legitimierung der politischen Macht und der Idee des geschichtlichen Fortschritts, welche den Übergang von einer theoretischen zu einer praktischen Vernunft markiert.

In den letzten Jahren hat ein sogenanntes „Aufklärungs- Revival“ stattgefunden, welches zum großen Teil eine Reaktion auf die postmoderne Kritik an der Moderne im Allgemeinen und an der Aufklärung im Besonderen war. Aber was uns hier interessiert,

(Meyer, 2017, S. 474). Andere neue Bücher, die zu dem Revival Cassirers beigetragen haben sind, um nur die wichtigsten zu nennen, die folgenden: Massimo Ferraris *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura* (1996), Thomas Meyers *Ernst Cassirer* (2006), John Michael Krois' *Ernst Cassirer, zu Politik und Philosophie* (2008), Edward Skidelskys *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture* (2008), Jeffrey Andrew Barashs *The Symbolic Construction of Reality* (2008), Peter Gordons *Continental Divide* (2010), A. Hoels *Ernst Cassirer on Form and Technology* (2012), Emily J. Levines *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School* (2013) und J. Tyler Friedmans *The Philosophy of Ernst Cassirer* (2015).

⁵.- Vielleicht die Ausnahme davon ist Ursula Renz' Artikel *Cassirers Idee der Aufklärung* im Buch *Dilthey und Cassirer* (2003) von Thomas Leinkauf. Wir werden uns im Laufe der Masterarbeit auf diesen Text beziehen.

ist, dass die Wiederentdeckung der Aufklärung in der akademischen Literatur die enorme Komplexität dieser Bewegung gezeigt hat und gleichzeitig, dass viele Vorurteile und Verallgemeinerungen gegenüber dieser Epoche nicht zutreffend waren. In einem Satz: unser Bild der Aufklärung hat sich radikal verändert⁶ und dementsprechend wurden die klassischen Werke über die Aufklärung überprüft. Auch wenn Cassirer von den Spezialisten noch als einer der wichtigsten Historiker und Philosophen der Aufklärung anerkannt ist, wurde seine Ansicht bezüglich des achtzehnten Jahrhunderts vor kurzem stark kritisiert. Zum Beispiel behauptet kategorisch Vincenzo Ferrone in seinem *The Enlightenment* (2015):

Cassirer's theses were widely accepted in the past and continue to exercise a significant influence on international Enlightenment scholarship. However, this is due to a disconcerting and persistent misunderstanding that accompanied the success of those theses from the very beginning. Cassirer's dense study is as admired on the level of its civic engagement as its research is considered dubious and, nowadays, obsolete. (Ferrone: 2015, S. 57).

In diesem Kontext zielt das vorliegende Projekt darauf ab, diese Kritik am Werk Cassirers gründlicher zu überprüfen. Anders gesagt, werden wir in der vorgeschlagenen Masterarbeit versuchen, vor allem in den *Abschließenden Überlegungen*, die Schwächen und Stärken der wichtigsten Thesen dieses Klassikers im Lichte der neuen Literatur zu beurteilen. In Bezug darauf muss betont werden, dass wir hier nicht darauf abzielen, konkrete Behauptungen von Cassirers Text zu überprüfen, sondern wir versuchen vielmehr, die allgemeine Konzeption und den Sinn von *PA* am Ende der Masterarbeit kritisch zu betrachten.

Da die neue Literatur über die Aufklärung wirklich äußerst umfangreich ist und da es sich außerdem bei Cassirers *PA* um einen relativ komplexen Text handelt, werden wir uns auf bestimmte zeitgenössische Autoren und Aspekte der *PA* von Cassirer beschränken, um dieses Projekt durchführbar zu machen. Was die neue Literatur betrifft, beschränken wir uns vor allem auf J. B Sanks *The Newton Wars and the Beginning of the French Enlightenment* (2008) sowie Dan Eldesteins *The Enlightenment: A Genealogy* (2010), welche spezifische Kritik an der Bedeutung des Newtonismus in der Entwicklung

⁶.- Obwohl es unmöglich wäre, alle Autoren und Werke erschöpfend zu erwähnen, könnte man sagen, dass im allgemeinen Robert Dartons *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle* (1991), Jonathan Israels *Radical Enlightenment* (2001), Darrin McMahaons *Enemies of the Enlightenment* (2002), Dan Eldesteins *The Enlightenment: A Genealogy* (2010), Zeev Sternhell *Les Anti-Lumières* (2010), Steffen Martus *Aufklärung Das Deutsche 18. Jahrhundert* (2015) und Vincenzo Ferrone *The Enlightenment: the History of an Idea* (2015), um nur wenige zu nennen, diejenigen Werke sind, welche in den Studien der Aufklärung der letzten Jahre zu einer wirklichen internationalen "Revolution" geführt haben.

der Aufklärung üben, die tatsächlich einer der wichtigsten Voraussetzungen von Cassirers Bild der Aufklärung war. Andererseits werde ich mich auf Jonathan Israels Auffassung der Aufklärung konzentrieren. Obwohl man argumentieren kann, dass Israels Werk ein neuer "Klassiker" in den Studien über die Aufklärung geworden ist, ebenso wie dasjenige Cassirers vor fast einem Jahrhundert, gibt es noch keine vergleichende Perspektive zwischen Cassirers und Israels Auffassungen.⁷ Konkreter gesagt, interessiert uns innerhalb von Israels Darstellung der Aufklärung besonders seine Idee, der zufolge es zwei unversöhnliche Aufklärungen gegeben habe, eine Konzeption, welche Cassirer vollkommen fremd ist.

Mit dieser Gegenüberstellung der Vision Cassirers und aktuelleren Perspektiven hoffen wir zu bestimmen, welche Aspekte von Cassirers Interpretation der Aufklärung zu bewahren sind, welche strittig oder überholt sind und welche weiterer Forschungsarbeit bedürfen.

■ Einleitung

2.1 Historischer und Philosophischer Kontext der PA

Um das Werk *Philosophie der Aufklärung (PA)* von Cassirer wirklich verstehen zu können, ist es notwendig, den historischen Kontext wiederaufzubauen, in welchem *PA* geschrieben wurde, da er eine bedeutende Rolle im Aufbau dieses Werkes gespielt hat. Im gleichen Sinne ist es auch wichtig, den *philosophischen* Hintergrund zu begreifen, in welchem sich *PA* befand. Damit meinen wir nicht nur die Stellung, welche *PA* im breiten Werk von Cassirer besitzt, insbesondere bezüglich seiner *idée maîtresse* der sogenannten symbolischen Formen, sondern auch die politische Bedeutung, von welcher dieses Werkes durchdrungen ist. Wie wir sehen werden, liegt tatsächlich hinter Cassirers Auffassung in *PA* und anderen Texten von kantischen Idealismus als "Höhepunkt" der aufgeklärten Philosophie die Verteidigung der liberalen Demokratie inmitten einer zunehmend feindlichen Atmosphäre, eine Anstrengung, die, grob gesagt, Cassirer vor allem ab seiner Disputation in Davos mit Martin Heidegger verstärkt.

⁷.- Man kann einen Vergleich zwischen Paul Hazards und Jonathan Israels Bild von der Aufklärung finden. Ein Beispiel ist *Pathways to the Enlightenment: From Paul Hazard to Jonathan Israel* (2002) von Siep Stuurman. Seinerseits zieht Jean-Marie Paul in seinem *Des lumières contrastées* (1995) einen Vergleich zwischen Cassirer, Horkheimer und Adorno. Aber eine solche vergleichende Perspektive zwischen Cassirer und Israel gibt es bisher nicht.

1932 erschien *Philosophie der Aufklärung*, eine Arbeit, welche darauf abzielte, die Aufklärung wieder zu besichtigen und zu interpretieren. Das Buch war das Resultat von Cassirers intensiver Forschung in der französischen *Bibliothèque Nationale* von Paris, wo er einen großen Teil des Jahres 1931 verbracht hatte. Vor Erscheinen des Textes PA hatte Cassirer ein anderes Buch veröffentlicht, dessen Thematik eng mit dem Inhalt der PA verbunden war: nämlich, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (PR). Ein paar Jahre früher (1927) hatte Cassirer das Buch *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (IK) veröffentlicht, welches in gewissem Sinne den Beginn seines Interesse an der *Geschichte der Philosophie* (oder *Intellectual History*, wie wir heute sagen würden) markiert und welches zudem den Weg für seine spätere Studie der Aufklärung vorbereitet hat. Diese Texte waren in der Tat die letzten, welche Cassirer in Deutschland veröffentlichte, bevor er wegen der Machteroberung der Nationalsozialisten ins Exil nach Schweden und später in die USA ging.

Einer der Gründe, weshalb es PA gelungen ist, einen dauerhaften Einfluss auf die spezialisierte Literatur aufrechtzuhalten, ist, dass Cassirers Text nicht nur ein geschichtliches *racconto* schreiben wollte, sondern vielmehr eine echte *philosophische* Auffassung der ganzen Periode. Anders gesagt, statt einer Geschichte der Philosophie suchte Cassirer eine *Philosophie der Geschichte* zu entwickeln.⁸ Wie Cassirer selbst in der Vorrede des Textes explizit feststellt, will er nicht die Doktrinen von individuellen Philosophen ausführlich beschreiben, sondern vielmehr den verborgenen philosophischen Sinn, den generellen *Zeitgeist* sozusagen, dieser Periode entdecken. Diese originelle Konzeption von Cassirer, welche er im gesamten Text konsistent vertritt, dass nämlich die Aufklärung, trotz ihrer offensichtlichen Unterschiede und sogar Widersprüche, eine relativ „harmonische Bewegung“ war, welche das newtonsche Paradigma als Basis ihres philosophischen Gedankens teilte und welche an die Möglichkeit glaubte, nicht nur die "echten" Gesetze der Natur durch die Vernunft zu entdecken, sondern sie sogar anzuwenden, um eine bessere zivile Gesellschaft und Regierung aufzubauen, wurde im guten wie im schlechten Sinne bis vor kurzem ein Paradigma unter den Spezialisten (Historikern, Philosophen, Soziologen, etc.) dieser Epoche.

⁸.- Deshalb wollte Cassirer ursprünglich seinen Text *Ideengeschichte der Aufklärungszeit* nennen.

Wie wir schon erwähnt haben, widmet Cassirer sich der Philosophie der Aufklärung im Wesentlichen aus zwei Gründen. Was die historischen Gründe angeht, so zeigt Cassirer auf, dass es damals in der Literatur viele kritiklos hingenommene Anschuldigungen gegen das Jahrhundert der Aufklärung gab: "die Rede von der »flachen Aufklärung« [schrieb Cassirer] ist noch immer im Schwange" (Cassirer XIV-XV, S. 2007). Im Gegensatz dazu versucht er in seinem Buch zu zeigen, dass viele der damals dominanten - romantischen - Vorurteile gegen die Epoche der Aufklärung nicht zutrafen. Diese tendenziöse "Fülle von Vorurteilen" über das achtzehnte Jahrhundert, beklagte sich Cassirer im Buch, "[hemmen] noch heute [...] [die] unbefangene[n] geschichtliche[n] Betrachtung und Würdigung [der Aufklärung]" (Hartung & Cassirer, 2007, S. XV). Für Cassirer war die Epoche der Aufklärung keine "unvollendete Epoche", wie für Hegel, sondern eine Epoche, die ihre "eigene Dignität" hatte und deren "Denkbewegung" in der kantianischen Philosophie kulminierte.

Obwohl er keine ausdrückliche "Rettung" der Aufklärungsepoche gegenüber diesen Vorurteilen anstrebte, stellte der Philosoph der Marburger Schule fest, dass "ein wesentliches Ziel der vorliegenden Darstellung [erreicht wäre], wenn es ihr gelänge, diese Rede endlich zum Schweigen zu bringen" (Ebd. XIV-XV).⁹ In diesem Sinne stellt *PA* eine deutliche Ehrung Cassirers jener Epoche dar, die damals von vielen Fronten attackiert wurde.¹⁰ Daher geht es in *PA* um viel mehr als um eine bloße "Rekonstruktion" eines entscheidenden Zeitalters, sondern eine rein "philosophische Übung", um die Worte D. R. Liptons (1978) zu benutzen¹¹.

Eine Anstrengung, die insbesondere dann bedeutungsvoll ist, wenn man berücksichtigt, dass in der zunehmend faschistischen Atmosphäre (die Atmosphäre der sogenannten *Zivilisationskritik*) der 30er Jahre der Angriff gegen die Aufklärung sehr oft

⁹.- In diesem (und anderen) Sinne drückt Cassirers Buch eine offenkundige Sympathie für die große Arbeit der Aufklärer aus. Wie Gerald Hartung in der Einleitung des Buches bemerkt: "Schon der erste flüchtige Blick macht deutlich, Cassirers Buch ist vom Gestus des Aufklärers durchdrungen. Es geht um »Sichtbarmachung«, »Erhellung«, um das »Ans-Licht-Bringen« eines verborgenen Sinns der Aufklärungsphilosophie – kurz gesagt: Es geht um Aufklärung über den Sinn der Aufklärung." (Ebd. VIII).

¹⁰.- Dass *PA* die Wiederherstellung der Bedeutung der Aufklärung fordert, ist nicht eine *ex post* Auffassung von diesem Werk. Dies wurde tatsächlich schon in Cassirers eigener Zeit erkannt. In der Tat und wie Peter Gordon uns erinnert: "in an early 1933 review, Ludwig Feuchtwanger ... hailed Cassirer's book as a defense of the age of reason, "which today is treated so dismissively and with abuse". Its defense had a "double significance" insofar as the Enlightenment alone illumined the path for the human sciences [...]" (Gordon, 2010, S. 299) Eine ähnliche Meinung drückte auch Friederich Meinecke aus. Darüber schreibt Hartung: "Auch Friederich Meinecke liest sie, trotz seiner Kritik im Detail [...] als ein "Meisterwerk" der geistesgeschichtlichen Darstellung dieser Epoche und als eine überzeugende "Schutzrede für die Aufklärung"" (Hartung & Cassirer, 2007, S. XIX)

¹¹.- Das Buch von D.R. Lipton, auf das ich mich beziehe, ist *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, S. 164.

ein Synonym für einen Angriff auf die *Weimarer Republik* war, welche sich zu jener Zeit in einer todkranken Situation befand.¹² Wie es klar im Buch *Germany and the West* (2015) - insbesondere im Kapitel 10 *Weimar and 'the West'* - darlegt wird, argumentierten damals die philosophischen Feinde der Republik, dass Deutschland entweder keine Aufklärung gehabt habe oder dass seine Aufklärung ganz verschieden von derjenigen des "Westens" - das heißt, von denjenigen Englands und Frankreichs - gewesen sein. Grob gesagt, da die Demokratie eine „Erfindung der westlichen Aufklärung“¹³ sei, behaupteten dann manche deutschen Autoren und Philosophen, dass die Demokratie in Wahrheit ein „undeutsches“ politisches System wäre. Im Fall der Weimarer Republik wurde sie als ein ganz fremdes Aufzwingen bezeichnet, welches sich überhaupt nicht mit der deutschen Geschichte und "Geist" vereinbaren ließe. Gegen diese Perspektive kämpft Cassirer schon 1928 (anlässlich des zehnten Jahrestages der *Weimarer Republik*) mit seinen berühmten Vorträgen *Die Idee der republikanischen Verfassung*, wo er betont:

[...] dass die Idee der republikanischen Verfassung als solche im Ganzen der deutschen Geistesgeschichte keineswegs ein Fremdling, geschweige ein äußerer Eindringling gewesen ist, dass sie vielmehr auf deren eigenem Boden erwachsen und durch ihre ureigensten Kräfte, durch die Kräfte der idealistischen Philosophie genährt worden ist. (zitiert in Bevc, 2004, S. 22)

PA wird diesem Weg von Verteidigung der deutschen Beiträge zur Entwicklung des republikanischen Geistes folgen und ihn erweitern. Das ist tatsächlich der Grund, weshalb Cassirer - wie wir sehen werden - die deutschen Wurzeln der europäischen Aufklärung (mit Figuren wie Leibniz, Herder, Wolff, Baumgarten, Lessing, Kant, etc.) in *PA* hervorhebt. Wie er es explizit in der Vorrede sagt, hoffte Cassirer, dass eine Wiederentdeckung des Aufklärungsgedankens eine selbstkritische Besinnung und Betrachtung seiner eigenen Epoche gegenüber begünstigen würde.¹⁴ Allerdings und wie Gerald Hartung in seiner Einleitung zur *PA* behauptet, wurde "[...] seine Hoffnung

¹².- Unter den proto-nationalsozialistischen Intellektuellen war es deutlich, dass der größte Feind ihres Projektes die Aufklärung war. Zum Beispiel schreibt Moeller van den Brucks in seinem *Das Dritte Reich* (1923): "Der Kampf gegen die Aufklärung, den wir aufnehmen, wird ein Kampf gegen den Liberalismus auf der ganzen Linie sein [...] Das Naturrecht vergewaltigte die Natur: und allerdings mochte die Auffassung vom Staate als einem Vertragsinstitut einem Zeitalter entsprechen, in dem die Völker ihre Natur verloren, auf die man sich eben deshalb so laut berief." (Armin Pfahl-Traugber, 1999, S. 68)

¹³.- In *Germany and the West* (2015) beschäftigen sich mehrere Autoren mit diesem Thema. Zum Beispiel schreibt Marcus Llanque im Kapitel 3 *The First World War and the Invention of 'Western Democracy'*, im Kapitel 8 *Between 'East' and 'West'? A Liberal Dilemma, 1830–1848/49*, geschrieben von Benjamin Schröder, und im Kapitel 10, *Weimar and 'the West': Liberal Social Thought in Germany, 1914–1933* von Austin Harrington.

¹⁴.- In Bezug darauf schreibt Cassirer: „Denn der Rückgang auf die philosophische Vergangenheit will und muss stets zugleich ein Akt der eigenen philosophischen Selbstbesinnung und Selbstkritik sein, dass unsere Gegenwart eine solche Selbstkritik an sich vollzieht.“ (Cassirer, 2007, S. XXXVI)

erschüttert, daß die Geltung fundamentaler Einsichten der Aufklärungsepoche – über das Wesen des Menschen, den Sinn der Wissenschaften, den Gang der Geschichte oder die Idee unveräußerlicher, natürlicher Rechtsprinzipien– die politischen Tendenzen der Gegenwart schadlos überstehen werde." (Hartung & Cassirer, 2007, S. XII). In diesem Sinne scheint Foucaults Bemerkung in seiner Rezension von PA richtig zu sein: Cassirer arbeitete eine "große wissenschaftliche Arbeit" aus, welche eigentlich ein "Manifesto" war, insofern als Cassirer in ihr in Erinnerung rufen wollte, dass die Tradition der Menschenrechte, der Republik und der Demokratie zu Deutschland gehörte.¹⁵

Trotzdem darf man nicht in den Irrtum verfallen, die historisch-politische Dimension der PA überzubewerten, da es, wie schon erwähnt, auch starke philosophische Gründe gibt, weshalb sich Cassirer mit der Aufklärungszeit beschäftigt hat. Einerseits war Cassirer als Philosoph, dessen Gedanken sich in der kritischen Tradition Kants entwickelten, natürlich an den philosophischen Ideen und dem Kontext interessiert, welche den kantischen Idealismus ermöglichten.¹⁶

Man könnte argumentieren, wie es in der Tat manche Autoren tun, dass es bei der legendären Davoser Disputation mit Heidegger war, als sich Cassirers Interesse am philosophischen Ursprung des Idealismus Kants - das heißt, der Aufklärung - und seiner Beziehung zu der Modernität vertiefte. In eine solche Richtung geht das Argument von Massimo Ferrari in *Cassirer, Kant et l'Aufklärung* (2012), wonach die PA als Krönung von Cassirers Verteidigung Kants - die mit *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906) begann und mit *Kants Leben und Lehre* (1918) fortfuhr- nicht nur als eines Philosophen der Aufklärung, gegen Heideggers Interpretation von ihm als „Zerstörer der metaphysischen Tradition“, sondern sogar als deren Höhepunktes betrachtet werden kann.¹⁷

I.I ¹⁵.- Um diese Vision Foucaults näher zu betrachten, empfehlen wir den Text Foucault's *Review of Cassirer's Philosophy of the Enlightenment*, in dem Blog von Prof. James Schmidt Persistent Enlightenment. Online abrufbar unter (10-06-2017): goo.gl/gB9SDV.

¹⁶.- Nochmals fasst Foucault in seiner Rezension der PA in einer ausgezeichneten Weise den Kern des Buches zusammen: "für ihn [Cassirer] kehrt die Fragestellung zu sich selbst zurück. Kant fragte, wie die Wissenschaft möglich sein könnte, Cassirer fragte, wie dieser Kantianismus, zu dem wir zu gehören scheinen, möglich sei."

¹⁷.- Peter Gordon (2010) teilt auch im gewissen Sinne diese Perspektive. Hinsichtlich dessen behauptet er. Following shortly upon his composition of the review of Heidegger's Kant-book, his comprehensive effort to reconstruct the philosophy of the Enlightenment in general gave Cassirer the opportunity to amplify his earlier suggestion that Kant's philosophy, in particular, stood at the summit of modern philosophy. And, more specifically, it afforded Cassirer the opportunity to make a vigorous case for the relevance of the Enlightenment to the problems that now beset the twentieth century. (Gordon, 2010, S. 292)

Da *PA* in der Tat viele philosophischen Resonanzen von dieser Disputation hat, glauben wir, dass es sehr geeignet wäre, die wichtigsten Punkte dieser entscheidenden Disputation zwischen zwei der prominentesten Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts durchzugehen.

2.2 Cassirer und Heidegger in Davos: über das Erbe von Kant

Dort oben in Davos hatte Thomas Mann in seinem 1924 erschienenen Roman »Der Zauberberg« den Humanisten Settembrini und den Jesuiten Naphta ihre große Debatte führen lassen. Es waren Archetypen der Geisterschlacht dieser Epoche. Auf der einen Seite Settembrini [Cassirer], dieses unbußfertige Kind der Aufklärung, ein Liberaler, ein Antiklerikaler, ein Humanist von unendlicher Beredsamkeit. Und auf der anderen Seite Naphta [Heidegger], der Apostel des Irrationalismus und der Inquisition, verliebt in den Eros des Todes und der Gewalt [...] Settembrini meint es gut mit den Menschen, Naphta ist ein metaphysischer Terrorist.¹⁸

2.2.1 Naphtha versus Settembrini: die philosophische Bedeutung eines Zusammentreffens

Im Jahre 1929 trafen sich in Davos, Schweiz¹⁹, Ernst Cassirer und der Martin Heidegger, um zwei verschiedene Lesarten von Kants Gedanken zu kontrastieren.²⁰ Wie es die *Frankfurter Zeitung* beschrieb, wurde der Disput seit seiner Ankündigung durch eine starke Symbolik geprägt, da die beiden Autoren "unterschiedliche Epochen" verkörperten (Krois 1983, S. 147). Auf der einen Seite der vergötterte "Gigant" der Marburger Schule, des aufgeklärten Rationalismus und politischen Humanismus, Autor der anerkannten *Die Philosophie der symbolischen Formen* (1929) und Verteidiger der Weimarer Republik - und auf der anderen, der vielversprechende junge Vertreter einer "revolutionären Philosophie", Autor des erfolgreichen *Sein und Zeit* (1927), der ein anti-rationalistisches und anti-humanistisches Gemüt hatte und später mit dem Nationalsozialismus zusammenarbeiten würde.²¹

Die Debatte ist historisch auf verschiedene Art interpretiert worden. So z.B. als das Ende einer Art von "Humanismus" (wie sie Lévinas beschrieben hat), als der

¹⁸.- Rüdiger Safranski. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. 1997, S. 212.

¹⁹.- Die Bedeutung eines solchen Treffens war umso größer, da die Davoser Konferenzen (von denen Heideggers und Cassirers nur eine war) in der neutralen Schweiz einen tiefer liegenden politischen Zweck verfolgten: nach dem Trauma des Ersten Weltkriegs das Verständnis, die Zusammenarbeit und die (geistige) Freundschaft zwischen Frankreich und Deutschland zu fördern.

²⁰.- Das Zusammentreffen dieser beiden Philosophen rief große Begeisterung hervor und brachte mehr als 200 Schüler und 30 Lehrende zusammen, darunter Carnap, Lévinas, Fink, Buber, Bollnow, Strauss, Rosenzweig, Cavailles, Brunschvicg, Ritter, usw.

²¹.- Angesichts der Größe der Debatte war diese von einer epischen Atmosphäre umgeben, die Lévinas sehr gut so zusammenfasst. "Un jeune avoir l'étudiant pouvait avoir l'impression qu'il assistait à la création et à la fin du monde." Bollnow beschrieb, dass das Treffen in ihm ein "erhabenes Gefühl" weckte, da es "den Beginn einer neuen Ära in der Geschichte der Welt, in diesem Fall in der Philosophiegeschichte" darzustellen schien (Gordon, 2012, S. 2).

Ursprung der Spaltung zwischen "kontinentaler" und "analytischer" Philosophie²² oder sogar auch als der Moment, welcher den finsternen politischen Kurs Europas in den kommenden Jahren ankündigte. In einem literarischen, aber sehr sachbezogenen Ton verglich der Philosoph und Diplomat Kurt Riezler (1882 - 1955) damals die Debatte mit dem legendären Treffen zwischen „Naphta“ und „Settembrini“, welche er aus Thomas Manns *Zauberberg* (1924) nahm und das die berühmte Unterscheidung von Nietzsches Dionysos und Apollo inszeniert.²³ Während Naphta (Heidegger) den Irrationalismus, die "Aktion" und die Gewalt befürwortet und er politisch gesehen ein Anwalt eines neuen anti-bürgerlichen und antikapitalistischen "Reich Gottes" ist, betrachtet sich Settembrini (Cassirer) als ein "Sohn der Aufklärung", Unterstützer des Humanismus, der Toleranz und der Vernunft und Verfechter der "liberalen Demokratie" und eine "universellen Republik" (Coskun, 2006, S. 5).²⁴

2.2.2 Kant: Vater des Irrationalismus oder Höhepunkt der Aufklärung?

Der Streit zwischen Cassirer und Heidegger in Davos (und darüber hinaus) handelt davon, was die eigentliche philosophische Bedeutung von Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist. Heidegger behauptet, dass Kants Text weder eine *Theorie der Erkenntnis der Natur* präsentierte, wie es die Neukantianer (Cohen, Windelband, Kickert, Erdmann, Riehl, etc.) behaupteten, noch eine *Theorie der mathematischen oder wissenschaftlichen Erkenntnis* (Declève 1969, S. 525). Im Gegenteil habe Kant den Grundstein zu einem noch grundlegenden Problem gelegt, nämlich der Frage nach den *Bedingungen der*

²².- Das ist die These, welche Michael Friedman in seinem *A Parting of the Ways Carnap, Cassirer and Heidegger* (2000) verteidigt: "I do believe that these events have particular importance for our understanding of the analytic/ continental divide, and the reason, in the first instance, is simply that we here find a direct and self-conscious intellectual confrontation between Heidegger as an emerging leader of what later become known as the continental tradition, Carnap as an emerging leader of what will later become known as the analytic tradition, and Cassirer as a leading representative of the then dominant neo-Kantian tradition against which, at least in part, both new traditions were defining themselves. (Friedman, 2000, S. 264)

²³.- Heidegger hat diesen Roman zusammen mit Hannah Arendt im Jahr 1924 gelesen. (Aschheim; Halberstam 2001, S. 122-123)

²⁴.- Der „symbolische“ Erfolg von Heidegger über Cassirer in Davos und sein enormer Einfluss auf eine wichtige Generation von Philosophen, markierte den Übergang von der Herrschaft des Neukantianismus und Rationalismus Cassirers zu der neuen Sprache der Fundamentalen Ontologie Heideggers (Wollin 2006, 118). Damit wurde Heideggers *Existenzphilosophie* zum „König“ der kontinentalen Philosophie (Friedman 2000, S. 3) und wie Barret deutlich sieht: "Existentialism is the counter-Enlightenment come at last to philosophical expression [...] The finitude of man, as established by Heidegger, is perhaps the death blow to the ideology of the Enlightenment, for to recognize this finitude is to acknowledge that man will always exist in untruth as well as truth." (Barret, 1962, S. 275). Was der Erfolg Heideggers Philosophie betrifft, sagt Friedman: "There is no doubt that Heidegger's revolt against the "rationalism" of the neo-Kantian tradition was to be brilliantly successful throughout the European continent and beyond." (Fridman 2000, S. 3)

Möglichkeit der Metaphysik als solcher und insbesondere einer "(fundamentalen) Ontologie" (Ebd.). Für Heidegger hatte der Königsberger Philosoph diese Grundlagen in seiner *a priori* Untersuchung der *endlichen* Natur der Vernunft analysiert. Im Gegensatz zum Intellekt Gottes, der *unendlich* ist, hängt notwendigerweise der menschliche Intellekt, weil er *endlich* ist, von *sinnlicher Anschauung* ab (deren formalen Bedingungen *Raum* und *Zeit* sind).

Wie bekannt ist, identifiziert Kant zwei wichtige "Fähigkeiten" in der Erkenntnisgewinnung: auf der einen Seite, die *Empfindlichkeit* (*Rezeptivität* der Psyche) und auf der anderen, das *Verständnis* (die Fähigkeit, *Vorstellungen* zu erzeugen). Obwohl sie zusammenarbeiten, sind sie auch unabhängig voneinander. Allerdings erklärt Kant im Kapitel über den "transzendentalen Schematismus", beide Fähigkeiten besäßen eine gemeinsame Wurzel in der *transzendentalen Vorstellung*, welche die Synthese der Erkenntnis erlaube und deren Basis laut Heidegger die *Zeitlichkeit* ist.²⁵ Wichtig ist, dass solcherart Heidegger zufolge Kant paradoxerweise die traditionellen Grundlagen der abendländischen Metaphysik zerstören würde, da er die Rolle des *Logos* durch die *Zeitlichkeit* als Basis der Ontologie ersetzt. Und in diesem Fall würde Kant, der oft als die zentrale Figur der (deutschen) Aufklärung betrachtet wurde, ironischerweise zum *Vater des Irrationalismus*. Dies ist *in nuce* das Argument, welches Heidegger im Laufe der zwanziger Jahre entwickelte und das er sowohl in Davos als auch in seinem *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) erläuterte.

Cassirer seinerseits anerkennt die grundlegende Bedeutung des kantischen Systems, vor allem bei der Gewinnung mathematischer Erkenntnisse (Ebd, 526). Allerdings lehnt er die Auswirkungen ab, die Heidegger ihr zuzuweisen versucht. Cassirer argumentiert, dass Kant niemals in einen Monismus der transzendentalen Vorstellung verfällt, denn täte er dies, würde die fundamentale Unterscheidung, die das Herz seiner Philosophie ist, zwischen "Noumenon" und "Phänomen" beseitigt. Sein Problem, bemerkt Cassirer, ist nicht jenes zwischen "Sein" und "Zeit", sondern jenes zwischen "Sein" und "Sollte", "Erfahrung" und "Idee".

Auf der Grundlage seiner *Philosophie der symbolischen Formen* meint Cassirer, die Tatsache, dass die menschliche Vernunft endlich sei, verurteile die menschliche Erkenntnis nicht dazu, sich auf das "irrationale" Reich der *Endlichkeit* (historisch) zu beschränken: es habe vielmehr als Konsequenz, den Menschen in ein *Symbolisches Tier*

²⁵.- Natürlich steht diese Interpretation von Heidegger im Einklang mit demjenigen, was der Autor gerade in *Sein und Zeit* (1927) argumentiert.

zu verwandeln. In der Tat ist das Symbol für den neukantianischen Autor eben der Ausdruck dieses Zustandes der Endlichkeit des Menschen, da es die *endliche* - und somit unvermeidbar unzureichende - *Vorstellung des Unendlichen* ist. Gleichzeitig eröffnet es aber auch die Möglichkeit, die Endlichkeit des Menschen zu überwinden und solcherart eine unendliche und objektive Sphäre, nämlich: eine der *rationalen Erkenntnis*, zu erreichen. Tatsächlich besteht für Cassirer alles Bemühen Kants genau darin, diese grundlegende Problematik zu lösen: das heißt, zu zeigen, wie es möglich ist, dass sich die begrenzte menschliche Vernunft zu einer objektiven Ebene von notwendigen, universalen und ewigen Wahrheiten begeben kann (wie jenen, die wir in der moralischen und mathematischen Erkenntnis finden). In diesem Sinne erinnert Cassirer an den Versuch Kants, diese grundlegende Frage zu beantworten: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*

Im Gegensatz zu dem, was Heidegger denkt, sucht Kants Philosophie Cassirer zufolge, die ursprüngliche metaphysische "Dunkelheit" durch eine Erläuterung der Vernunft und ihrer Grenzen zu überwinden. Deshalb glaubte Cassirer, wie er später in *Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation* (1931) sagen wird, dass die "kierkegaardische" Kant-Interpretation Heideggers (besonders in seinem *Kant und das Problem der Metaphysik*), "hermeneutische Gewalt" übt an Kants Philosophie, weil solche Begriffe, welche Heidegger in ihr projiziert, wie "Angst vor dem Nichts", "Abgrund des Daseins" und "Geworfenheit", ganz fremde Elemente seien in Kants Gedanken (Ferrari, 2012, S. 2). Im Gegensatz dazu beharrt Cassirer wieder auf seiner These: "Kant ist und bleibt - im erhabensten und schönsten Sinne dieses Wortes - *ein Denker der Aufklärung*: er strebt ins Lichte und Helle, auch wo er tiefsten und verborgensten „Gründen“ des Seins nachsinnt.“ (Cassirer, 1931, S. 23). Darüber hinaus repräsentiert für Cassirer - und in dem Maße, wie die Philosophie Kants die größten während der Epoche der Aufklärung erzeugten Probleme der Erkenntnistheorie überwindet - der Königsberger Philosoph auch den „Höhepunkt“ der Aufklärung, wie er in, und wie wir ausführlicher sehen werden, *PA* bekräftigen wird.

Cassirer fragt Heidegger, ob seine Philosophie auf die Möglichkeit der (wissenschaftlichen) Objektivität verzichtet und demzufolge alle Wahrheiten *relativ zum Dasein* sind. Wenn wir darauf bestehen, dass der Mensch im Wesentlichen endlich ist, entsteht das Problem, wie auf die objektiven (d.h., unendlichen, universellen und notwendigen) Wahrheiten zugegriffen werden kann. So fragt Cassirer offen: "Does Heidegger want to renounce this entire objectivity, this form of absoluteness that Kant

has represented in the ethical [sphere], the theoretical [sphere] and in the *Critique of Judgment*?" (Friedman, 2000, S. 139). Dagegen hält Heidegger weiter daran fest, dass das Dasein in Raum und Zeit begrenzt ist und betont die Unmöglichkeit des Menschen, seine Endlichkeit irgendwie zu überwinden. Anders gesagt, der Mensch ist dazu verdammt, in einer Welt ohne objektive Wahrheiten zu leben, welche als "Korrespondenz" mit einer "objektiven Struktur" des Seins verstanden werden. Was die universelle Geltung der Wahrheit angeht, antwortet Heidegger: "the peculiar validity that is attributed to a [truth content] is badly interpreted if one says that over and above the flux of experience there is something stable, the eternal, the meaning [Sinn] [...]" (Friedman, 2000, S. 139-140)

Für Heidegger wäre die Hauptaufgabe der Philosophie, dem *Dasein* die "Härte seines Schicksals" zu übergeben, will sagen, seine radikale Endlichkeit, und es damit in die Hände der "Angst" zu legen, welche seine Existenz notwendigerweise begleitet. Laut Heidegger muss man die "Abstraktionen" und die verschiedenen "metaphysischen Fundationalismen" (ob in der "Vernunft", im "*cogito*", in "der Natur", im "Willen zur Macht", usw.) vermeiden, weil sie eigentlich "Illusionen" sind, die das authentische Wesen des Menschen verneinen, welches nichts anderes als seine *radikale Geschichtlichkeit* ist, oder, was dasselbe für Heidegger ist, der "Abgrund" (oder Nichts). Er nennt diesen "grundlosen" Zustand des Daseins *Geworfenheit* (Gordon, 2012, S. 7), welche die Grundlage der sogenannten "Fundamentalontologie" sein soll.

Cassirer stellt jedoch diesem romantischen Pessimismus der Angst etwas entgegen, was als ein "neo-aufklärischer anthropologischer Optimismus" bezeichnet werden könnte, der die Fähigkeit des Menschen betont, "symbolische Welten" durch seine "Spontanität" zu schaffen. Am allermeisten fürchtete Cassirer, welche politischen Konsequenzen diese Ansicht Heideggers und die "globale intellektuelle Atmosphäre" haben würden, welche solche Interpretation erlaubte. Besonders die "Destruktion" der ganzen westlichen Metaphysik und ihrer Gründung in *logos* und Vernunft, die Heidegger – aber nicht nur er - mit seiner "Fundamentalontologie" durchführen wollte, schien Cassirer, moralisch und politisch gesehen, sehr gefährlich zu sein.²⁶

²⁶.- Peter Gordon beschreibt sehr gut den tiefen Kontrast zwischen den philosophischen Positionen der beiden Autoren gegenüber der Modernität: „[...] whereas for Heidegger, the defining flaw of philosophical modernity was its unwarranted confidence in the human subject as creative force behind all things, for Cassirer it was just this confidence that most distinguished the Enlightenment and merited its ongoing defense. It was the Enlightenment itself that had “discovered and passionately defended the autonomy of reason” and that “firmly established this concept in all field of knowledge.” (Gordon, 2012, S. 293-294)

Wirklich glaubt der Autor, dass seine Theorie der "symbolischen Formen" als Gegenmittel hierzu zeigen kann, dass es einen dialektischen *Prozess des Geistes* (im hegelianischen Sinne) gibt, der von Mythen zur modernen Wissenschaft über Sprache und Religion geht und der eine - nicht streng lineare, sondern vielmehr teleologische - Entwicklung in Richtung auf die Entdeckung der Objektivität beschreibt. In der Tat, ist diese genau die These, welche Cassirer zwischen den Zeilen mit seiner Auffassung der Aufklärung in *PA* zu beweisen sucht.

Betont werden muss die Tatsache, dass mit seiner Theorie der Geschichte als einem Prozess, in welchem sich die symbolischen Formen in Richtung der Objektivität entwickeln, Cassirer fähig ist, die Zeitlichkeit des Menschen anzuerkennen, die Heidegger verlangt, zusammen mit dem Anspruch der wissenschaftlichen Objektivität. In diesem Sinne sagt Cassirer, mit eben jenem Konzept eines "zeitlosen Seins" und seinem Korrelat der "zeitlosen Wahrheit", welches man in der Physik Newtons - dem Höhepunkt der "modernen Wissenschaft"- findet und seinem Konzept der "absoluten Zeit", werde der Übergang vom Mythos zum Logos und zu der modernen Wissenschaft vollendet. Wie wir sehen werden, interpretiert Cassirer, dessen Gedanken tief von Newton beeinflusst wurden, die Aufklärung als genau die historische Epoche, in der sich der Übergang vom Mythos zum Logos verwirklichte. Es ist tatsächlich im Zeitalter der Aufklärung, dass die Vernunft ihre eigene Autonomie auf den verschiedenen Ebenen (Erkenntnistheorie, Religion, Politik, Ästhetik, usw.), welche die symbolischen Formen konstituieren, begründet.

Mit dieser Überzeugung versucht Cassirer zu zeigen, dass die Vernunft auf die abstrakten Ideen des "Unbedingten (Raum)", des "Absoluten (Zeit)" und der "(subjektiven) Freiheit" zugreifen kann. Diese Ideen sind ganz unabhängig von der Sinnlichkeit, da es klar ist, dass der Mensch, als endliches Wesen, keine sensorische Erfahrung von etwas Absolutem oder Zeitlosem haben kann: und genau darin liegt für Cassirer die Evidenz der Fähigkeit des Menschen, *seine unvermeidbare Endlichkeit zu transzendieren*. In diesem Zusammenhang habe die Philosophie die Rolle, nicht die Angst vor der Endlichkeit zu übermitteln, sondern vielmehr dabei zu helfen, sie durch den Rückgriff auf die durch die Kultur ermöglichte Unendlichkeit zu überwinden.²⁷ Hier

²⁷.- Die Einwände gegen Heideggers Interpretation des kantischen Idealismus gehen weiter. Gegen Heideggers Beharrung auf der historischen Perspektive des *Daseins* als Antwort auf die kantianische Frage, *Was ist der Mensch?* weist Cassirer auf das Folgende hin: "The *Critique of Practical Reason* and the *Critique of Aesthetic Judgment* also certainly belong to Kant's "theory of man"- but they develop this theory in such a way that they place human beings from the outset under the "idea of humanity" and consider them

zitiert Cassirer *Das Ideal und das Leben* von Schiller: *Werft die Angst des Irdischen von euch, Fliehet aus dem engen dumpfen Leben in das Ideale Reich!* Es ist in der Kultur, laut Cassirer, wo man das "unendliche Siegel" des Menschen durch die symbolischen Formen sehen kann und genau darin besteht sein "fortschreitendes Befreiung[s]potential]", welches sich, wie wir vertiefen werden, vor allem mit der Aufklärung begonnen hat.

Aber was uns hier am meisten interessiert, ist, wie diese Diskussion mit Heidegger Cassirers philosophische und anthropologische Auffassung der Aufklärung beeinflusst hat. In Bezug darauf macht Gerald Hartung in seiner Vorrede des Textes (2007) eine perfekte Zusammenfassung:

Befreiung heißt hier Distanz-Gewinnung im Akt reflexiver Selbstvergewisserung. Diese Aufgabe hat die Philosophie der Aufklärungszeit nach Cassirers Ansicht in paradigmatischer Weise gelöst, deshalb kommt ihr eine Schlüsselstellung im Prozeß zunehmender Selbstgewißheit zu. Cassirers Rekurs auf die Dynamik des philosophischen Diskurses im 17. und 18. Jahrhundert zwischen Descartes, Newton, Grotius und Kant ist gleichsam die Begründung seines eigenen philosophischen Selbstverständnisses. Das muß mitgedacht werden, wenn es darum gehen soll, Cassirers Darstellung der Aufklärung und ganz konkret seine Ehrenrettung Kants als des Philosophen der Aufklärungszeit gegenüber dem Zugriff der Heideggerschen Lektüre zu beurteilen. (S. XVI-XVIII)

2.3 Die symbolischen Formen und die Aufklärung

Mit dem schon vorgenannten Hintergrund und vom historischen Zustand beeinflusst, studiert Cassirer die Philosophie der Aufklärung. In seiner Analyse kann man - manchmal deutlich, manchmal zwischen den Zeilen - die bedeutenden Merkmale von Cassirers genereller Philosophie und Anthropologie erkennen. Anders gesagt, um sich der Philosophie der Aufklärung zu nähern, führt Cassirer eine Methode ein, welche originell ist und zur charakteristischen Note seines Studiums der Aufklärung wird. Um besser die Besonderheit von Cassirers Vision der Aufklärung zu begreifen, haben wir die drei - unserer Meinung nach - wichtigsten Merkmale seiner Methode identifiziert: 1) ein *phänomenologischer Historismus*, 2) die Betonung der *konstitutiven (transzendentalen) Einheit der symbolischen Formen* trotz ihrer unterschiedlichen kulturellen Manifestationen und 3) das idealistische *Postulat der Spontaneität des Ich*, welches der transzendente Hintergrund der symbolischen Formen ist, und wie wir später vertiefen werden, welches in der modernen Epoche eng mit der *Autonomie der Vernunft* verbunden ist.

from the viewpoint of this idea. Not the *Dasein* of men, but the "intelligible substrate of humanity" is its essential goal. [Cassirer, 1931, pp. 18-19 (p. 149)]" (zitiert in Friedman 2000, S. 141)

2.3.1 Der phänomenologische Historismus

1. Der *phänomenologische Historismus*, mit welchem Cassirer an das Thema der Philosophie der Aufklärung herangeht, bedeutet ganz einfach, dass er die Entwicklung der Aufklärungsideen in ihrer Geschichtlichkeit zu verstehen sucht. Das bedeutet zusammenfassend zwei Dinge. Erstens die ausdrückliche Anerkennung, dass die Aufklärung eine Epoche ist, die nicht begriffen werden kann, ohne ihre fundamentale Verbindung vor allem mit der Renaissance und dem Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts zu berücksichtigen. Dies ist ein Aspekt, den Cassirer mehrmals im Laufe des Buches betont. Zweitens bedeutet es die Voraussetzung, dass die Struktur, welche den aufgeklärten Gedanken im allgemeinen regiert, eine dialektische Form hat.²⁸ Dies heißt, dass Cassirer den Gedanken –deshalb arbeitet er in Wahrheit eine "Phänomenologie" aus- als das zentrale geschichtliche Subjekt in seiner Beschreibung der Aufklärung nimmt. Im Gegensatz zu der zeitgenössischen Tendenz, welche vor allem die soziale, institutionelle, kulturelle etc. Dimension der Aufklärung hervorhebt, sucht Cassirer, der eine idealistische Perspektive einnimmt, vielmehr eine Geschichte und Analysierung der "inneren Bewegung" des aufgeklärten Gedankens anzufertigen, den er als ganz *autonom* betrachtet. Das ist der Grund, weshalb sich Cassirer vor allem auf eine Beschreibung der generellen begrifflichen Entwicklung, welche im Zeitalter der Aufklärung stattfindet, konzentriert.

Das verborgene historisch-phänomenologische Schema, welches Cassirer in seinem Buch präsentiert, ist mehr oder weniger das Folgende: der Rationalismus, welcher im siebzehnten Jahrhundert (Leibniz, Spinoza, Bayle, Malebranche, Descartes, usw.) prädominierte, wurde von einer dialektischen Bewegung vom Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts (mit Condillac, Voltaire, Helvétius, Hume, usw. - deren Wurzeln man in Lockes Gedanken finden kann) gefolgt, und als diese Strömung am Ende jenes Jahrhunderts ihren Erschöpfungspunkt erreicht hat, finden diese beiden philosophischen Tendenzen eine Synthese bei Kants transzendentalen Idealismus, mit

²⁸.- Was seine Methode von Annäherung betrifft, wäre es nicht falsch zu behaupten, dass Cassirer ein Hegelianer ist. Allerdings steht Cassirers Auffassung von der Aufklärung auch der hegelianischen Auslegung entgegen, welche die Aufklärung als "das begriffliche Denken, das sich in Widersprüche verfängt, ohne einen Lösungsweg aufzuzeigen" bezeichnete und gleichermaßen "z.B. die Vernunft in ihrem Verhältnis zum Glauben sich selbst [täuscht]" (Ebd. S. XVI). Für Cassirer war die Epoche der Aufklärung keine "unvollendete Epoche" in der Geschichte der Philosophie, wie sie in *Phänomenologie des Geistes* (1807) der post-revolutionäre und konservative Hegel darstellen wollte, sondern eine Epoche, die ihre "eigene Dignität hat" und deren "Denkbewegung" in der "Revolution der Denkart" der kantischen Philosophie kulminierte (Hartung, 2007, S. XIV).

welchem der Widerspruch zwischen Rationalismus und Empirismus gelöst wird – dies ist genau, was Cassirer meint, wenn er behauptet, dass Kants Philosophie den "Höhepunkt" der Aufklärung repräsentiert. Dieser "dialektische Prozess" trägt, wie wir in den folgenden Kapiteln zeigen werden, einen generellen Charakter, d.h., er manifestiert sich in vielfältiger Weise: in der Erkenntnistheorie, in der Religion, in der Politik, in der Ästhetik, in der Ethik usw.

Es ist hier wichtig zu bemerken, dass diesen Manifestationen im allgemeinen die symbolischen Formen entsprechen, deren Studium sich Cassirer im Laufe seines Werkes widmet. In diesem Kontext verleiht Cassirer der Philosophie einen privilegierten Ort. In der Tat konzeptualisiert sie Cassirer in *PA* als die Disziplin, in welcher die symbolischen Formen ihre Einheit erreichen. In einem Satz: Es ist in der Philosophie, wo Cassirer zufolge die Kultur, welche aus den symbolischen Formen konstituiert ist, zur *einer generellen Weltanschauung* wird. In diesem Sinne ist es deutlich, dass Cassirers Interpretation der Aufklärung mehr als eine Geschichte der Philosophie ist: Sie ist gewissermaßen eine *Philosophie der Geschichte* und mehr noch *der Kultur*.²⁹ Die Idee der Einheit der Kultur führt uns zu dem zweiten Merkmal von Cassirers Methode: die Voraussetzung der *Einheit der Aufklärung*.

2.3.2 Einheit, symbolische Formen und Selbstbefreiung

2. In der Vorrede von *PA* weist Cassirer darauf hin, dass „es die Aufklärung nicht sowohl in ihrer Breite als in ihrer eigentümlichen Tiefe zu erfassen [galt].“ (Cassirer, 2007, S. VII). Damit meint Cassirer, dass es nicht darum geht, die Aufklärung von der „Geschichte der einzelnen Denker und ihrer Lehren“ aus zu verstehen, sondern vielmehr von ihrem "bestimmenden Prinzip" aus, welches dieser Bewegung eine philosophische Einheit gab (Ebd, IX). Die Tatsache, dass Cassirer sich auf die Einheit des Jahrhunderts konzentriert, bedeutet nicht, dass er die Vielfalt der Aufklärungsepoche ignoriert. Er erkennt die Pluralität dieser komplexen Philosophie an. Aber für Cassirer handelt es sich

²⁹.- Ursula Renz, die Spezialist für Cassirer ist, wäre mit dieser Behauptung einverstanden. Im Artikel *Cassirers Idee der Aufklärung* im Buch *Dilthey und Cassirer* (2003) behauptet sie: „Cassirer führt nicht einfach bestehende Ideen an das 18. Jahrhundert heran, sondern versucht die Philosophie der Aufklärung als Entstehungsgeschichte einer autonomen und der Selbstkritik fähigen Vernunft zu lesen, um so Aufschluss über den Ort und die Bestimmung der Philosophie im Ganzen der Kultur zu gewinnen.“ (S. 111)

darum, sie durch ihre "bestimmenden Prinzipien" zu sehen, welche ihr ihre Kohärenz und allgemeine Richtung gaben (Ebd. S. IX).³⁰

Cassirers Nachdruck auf der Einheit der Philosophie der Aufklärung ist nicht arbiträr, sondern sollte im Rahmen seiner breiten Philosophie der symbolischen Formen verstanden werden. Wie Thomas Meyer (2013) darstellt³¹, "just as Heidegger is pointedly characterized as a „thinker of Being“, Ernst Cassirer can be termed a „thinker of unified culture“ (S. 475). In der Tat glaubt Cassirer nicht nur an die generelle Einheit der Kultur, welche alle Reflektionen ermöglicht und unterstützt, sondern er bedient sich außerdem dieses Konzeptes als Baustein seiner ganzen Philosophie und Anthropologie. Noch wichtiger: für Cassirer war es in der Modernität, wo die Einheit der Kultur ihre Form erreicht: „Modernity [schreibt Thomas Meyer] no longer trusted in „metaphysical Being“, but rather presented itself as a radical new beginning as a „functional unity“ (S. 476).

Gleichzeitig war Cassirer davon überzeugt, dass sich diese Einheit in einer geschichtlichen Weise entwickelt und dass man nur durch eine introspektive (phänomenologische) Perspektive und eine historische Rekonstruktion zeigen kann, dass sie (die Einheit der Kultur) wirklich existiert (2013, S. 476). Anderes gesagt kann für Cassirer die Philosophie nicht von innen verstanden werden, sondern nur aus ihrer historischen Genese. "Die eigentliche »Philosophie« der Aufklärung [so schreibt er], ist und bleibt etwas anderes als der Inbegriff dessen, was ihre führenden Denker [...] gedacht und gelehrt haben. Sie ist in der Summe dieser Lehrmeinungen [...] nicht sichtbar zu machen: denn sie besteht überhaupt weniger in bestimmten einzelnen Sätzen als in der Form und Art der gedanklichen Auseinandersetzung selbst." (Ebd., S XII-XIII). Darüber hinaus glaubt Cassirer, dass in diesem Prozess der Kultur nicht nur eine "Entwicklung" oder "Fortschritt" stattfindet, sondern ein ständiger „Selbstbefreiungsprozess" und "Emanzipierung", wie er in seinem Werk *Freiheit und Form* (1916) schon betont hatte. Aber dieser Selbstbefreiungsprozess war Cassirer zufolge nicht "kostenlos": damit sind alle die alten (theologischen) Antworten problematisch und unbefriedigend geworden, und so ist die Suche der Aufklärung eine Suche nach neuen (vernünftigen) Antworten geworden.

³⁰.- Cassirer schreibt „[...] es handelte sich vielmehr darum, die innere Bewegung, die sich in ihr vollzieht, und gewissermaßen die dramatische Aktion ihres Denkens sichtbar werden zu lassen.“ (2007, S. VII-VIII-IX.)

³¹.- Um dieses Thema genauer zu betrachten, schlagen wir den Text *Ernst Cassirer Writings* (2013) von Thomas Meyer vor, eines Cassirer-Experten, der sich im ersten Teil dieses Artikels, welcher den Titel "Unity" and Culture in Cassires Thought trägt, diese Beziehung zwischen der Idee von Einheit und dem Konzept von Kultur widmet.

Unnötig zu sagen, dass es genau dies ist, was Cassirer in *PA* versucht hat, durchzuführen. Wie Meyer (2013) hinweist, (S. 476), glaubt Cassirer, die Aufklärung (welche eigentlich mit der Renaissance begann) repräsentiere die Entstehung einer neuen Kultur, nichts Geringeres als den anthropologischen Übergang von *Mythos* zum *Logos*. Er will tatsächlich zeigen, dass die Aufklärung eine Periode der geistigen Emanzipierung ist, welche einen neuen „Anfang“ in der Geschichte der Philosophie bedeutet. Deshalb kann man den ganzen Prozess auf gewisse Weise laut Cassirer in Kants berühmter Definition der Aufklärung als "Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" am besten zusammenfassen.

Cassirer zufolge gibt es keine wirkliche Trennung zwischen den verschiedenen funktionalen Manifestationen (symbolischen Formen) einer Kultur und der Aufklärung, insofern als die neue Kultur der Moderne in diesem Sinne keine Ausnahme sein konnte. Wie Roman Parkhomenko (2005) erklärt:

Für Cassirer bilden alle Formen menschlicher Kultur eine "Einheit in der Vielfalt": Kunst sei eine Einheit der Intuition, Wissenschaft eine des Denkens, Religion und Mythos solche des Fühlens. Alles zeige uns das Gewahrwerden "der Universalität und [...] Identität des Lebens", eine Identität von "Ich" und Universum. (Parkhomenko, 2005, S. 124)

Neben der Einheit innerhalb jeder symbolischen Form (Kunst, Wissenschaft, Religion usw.), gibt es auch in Cassirers anthropologischem Modell eine generelle Einheit aller symbolischen Formen. In der Tat ist die Pluralität der Erscheinungsformen, die sich im Aufklärungszeitalter ausdrücken und die von der Erkenntnistheorie (*Philosophie der Natur*) bis zur Politik (*Philosophie der Kultur*) reichen, gemäß Cassirer in der Philosophie gesammelt, welche in diesem Sinne die höchste Expression der Einheit Kultur (der Modernität) ist.³² Am Anfang von *PA* stellt Cassirer ausdrücklich dar, wie die symbolischen Formen während der Aufklärungsepoche auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden können und wie wichtig die Philosophie³³ in dem generellen Vereinigungsprozess der Kultur war :

³².- Meyer behauptet diese Idee ausdrücklich: "His concept of "unity" is a profound notion of philosophy and its history." (2013, S. 477)

³³.- Wie Donald Phillip Verene bemerkt: „In the Preface to *The Philosophy of the Enlightenment* Cassirer claims that philosophy can apprehend itself as a distinct form of knowledge by constructing a phenomenology of its own spirit; this phenomenology must be an elucidation of the "inner formative forces" of philosophy, not a mere record of its systems and results. Cassirer states: "Such a presentation of philosophical doctrines and systems endeavors as it were to give a 'phenomenology of the philosophic spirit'; it is an attempt to show how this spirit, struggling with purely objective problems, achieves clarity and depth in its understanding of its own nature and destiny, and of its own fundamental character and mission"“ (1969, S. 43).

Die Philosophie bedeutet, gemäß dieser Grundanschauung, kein Sondergebiet von Erkenntnissen, die neben oder über den Sätzen der Naturerkenntnis, die Erkenntnis von Recht und Staat sf. stehen, sondern sie ist das allumfassende Medium, in dem diese sich bilden, sich entwickeln und sich begründen. Sie trennt sich nicht mehr von der Naturwissenschaft, von der Geschichte, von der Rechtswissenschaft, von der Politik ab, sondern sie bildet für sie alle gleichsam den belebenden Odem; die Atmosphäre, in der sie allein dasein und wirken könne. Sie ist nicht mehr die abgesonderte, die abstrakte Substanz des Geistigen, sondern sie stellt den Geist als Ganzes in seiner reinen Funktion, in der spezifischen Weise seines Forschens und Fragens, seiner Methodik, seines reinen Erkenntnisganges dar. (Ebd, S. IX-XII)

2.3.3 Spontaneität und Transzendenz: Cassirers Neokantianismus

3. Aber in diesem Punkt könnte man sich fragen, was genau die Bedeutung von den symbolischen Formen sei, welche in der Philosophie ihre Einheit erreichen. Um diese Frage zu beantworten, muss man sich näher mit der (neo)kantianischen Anthropologie Cassirers befassen, welche die Basis seiner berühmten "Kritik der Kultur" ist.

Nach Ansicht Cassirers ist es, um den Menschen anthropologisch zu begreifen, nicht genug, ihn nur von einer bestimmten Dimension aus, ob empirisch oder metaphysisch, zu studieren. Cassirer zielte darauf ab, und hier liegt sein (neo)Kantianismus, eine *transzendente Struktur* zu finden, die alle menschlichen kulturellen Dimensionen (Wissenschaft, Sprache, Religion, Geschichte, Kunst, Mythos, usw.) miteinander verwebt, um sie solchermaßen nicht als unverbundene Kreationen freizulegen, sondern vielmehr als *Teile einer organischen Einheit*, wie er in *PA* zu zeigen versuchen wird. Allerdings hat für den Autor das Verbindungsstück zwischen allen Ausdrucksformen nicht die Form eines "Wesens", sondern die Form einer "Funktion" (Cassirer, 1968, S. 61). Allerdings ist diese "Funktion" nicht die rationale, sondern die symbolische, die Cassirer zufolge die Vorbedingung für alle kulturellen Äußerungen ist. Daher folgt in einem berühmten Satz, dass der *Mensch das Zeichen verwendende Tier ist*. Diese Definition bedeutet, dass der Mensch nicht nur in einer physischen Welt lebt, wie der Rest der Tiere, sondern auch und vor allem in einer symbolischen Welt, denn er hat sich "mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen und religiösen Riten dergestalt umhüllt, dass er ohne die Zwischenschaltung dieser künstlichen Umgebung nichts mehr sehen oder erkennen kann." (meine Übersetzung, Cassirer, 1968, S. 26).

Im *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) gibt Cassirer eine deutliche Definition von "symbolischer Form": "Unter einer "symbolischen Form" soll jene Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem innerlich zugeeignet wird. (2000,

S. 161). Mit anderen Worten gesagt, ist die symbolische Form laut Cassirer eine geistige Kraft des Menschen, durch welche die Spontaneität des Bewusstseins den aus der Welt kommenden Sinnesreizen Bedeutung gibt (Gordon, 2010, S. 14). Obwohl die äußere Realität unseren Sinnen etwas rein Empirisches bringt, ist es auch wahr für Cassirer, dass der Geist sich mit Konzepten trinkt, welche die Empfänglichkeit ihm rein und direkt anbietet. Es ist also eine doppelte Bewegung in diesem Modell Cassirers identifizierbar: diejenige, die von der Welt über die Empfänglichkeit ins Bewusstsein dringt, und die andere, die durch die Spontaneität vom Bewusstsein in die Welt dringt. So trifft das Bewusstsein in seinen Beziehungen mit der Welt und der Gesellschaft nur auf seine eigenen Inhalte, mit denen es die ganze Wirklichkeit überzieht. Darin besteht grundsätzlich der Idealismus Cassirers, welcher sich ihmzufolge, und wie wir sehen werden, insbesondere in der Philosophie der Aufklärung ausgedrückt hat.

Jedoch und, wie wir schon erklärt haben, gibt es nicht nur eine, sondern mehrere symbolische Formen. Sprache, Kunst, Religion, Recht, Kunst, Wissenschaft, etc. sind unter anderen die verschiedenen Ausdrucksformen der symbolischen Struktur des Menschen. Darüber hinaus hat jede symbolische Form ihren eigenen Charakter, je nachdem, welche Art von Sinn sie der Welt hinzufügt. Mit anderen Worten gesagt, generieren alle diese symbolischen Formen Differenzierungen, welche die Realität in verschiedene Bedeutungsbereiche ordnen, die ihre eigene, sozusagen symbolische Jurisdiktion haben. In diesem Sinne ist die symbolische Form, um es mit Kant zu sagen, ein Typ von *transzendentalen Hintergrund*, der es verschiedenen Dingen, sei es einer Sinnesinformation oder einer abstrakten Entität, ermöglicht, auf eine bestimmte Art im Bewusstsein zu erscheinen und auf diese Weise im Rahmen eines breiteren Zeichensystems eine besondere Bedeutung zu erhalten.

Die symbolischen Formen haben ihren Ursprung in einer menschlichen Fakultät, welche Kant, im Zuge Leibniz, *Spontaneität* genannt hat.³⁴ Wie Gordon (2013, S. 300) hervorhebt, beschafft laut Cassirer die Idee der *Spontaneität des Ich* das kohäsive Element der Philosophie der Aufklärung und die argumentative Linie sowohl des Buches im

³⁴.- Zu diesem Punkt ist es ganz wichtig zu beachten, dass bei Cassirer, und ungeachtet all ihrer Besonderheiten, die symbolischen Formen sämtlich aus derselben Quelle stammen: dem Mythos. Nach Cassirer ist der Mythos, historisch und anthropologisch gesehen, der erste und allgemeinste Versuch, die Realität mit Bedeutung auszustatten. Der Mythos repräsentiert das Korollarium der Spontaneität, das der "unberührten" Natur einen Sinn gibt. Damit verwandelt sich die Natur in eine "Welt", in der nicht nur physikalische Zusammenhänge existieren, sondern auch Bedeutungsbeziehungen: genau hierauf baut die Kultur des Menschen, die im Weiteren sein "existentielles Heim" sein wird.

allgemeinen als auch jedes Kapitels insbesondere. Cassirer macht dies deutlich in der Vorrede:

In der Tat geht die Grundrichtung und das wesentliche Bestreben der Aufklärungsphilosophie keineswegs dahin, das Leben lediglich zu begleiten und es im Spiegel der Reflexion aufzufangen. Sie glaubt vielmehr an eine ursprüngliche *Spontaneität des Gedankens*; sie weist ihm keine bloß nachträgliche und nachbildende Leistung, sondern die Kraft und die Aufgabe der Lebensgestaltung zu. Er soll nicht nur gliedern und sichten, sondern er soll die Ordnung, die er als notwendig begreift, selbst heraufführen und verwirklichen, um, in ebendiesem Akt der Verwirklichung, seine eigene Wirklichkeit und Wahrheit zu erweisen. (kursiv v.A, Cassirer, 2007, S. XII)

Mit anderen Worten gesagt, geht es laut Cassirer für die Philosophie der Aufklärung nicht nur darum, die Wahrheit der Realität in unseren Sinnen tatenlos zu erfassen, sondern diese Wahrheit vielmehr tatkräftig zu verstehen. Mehr noch, gemäß Cassirer ist die Aufklärung wie keine andere Epoche in der Geschichte der Philosophie der Tatsache ganz bewusst, dass die bloße Tat des Verstehens eine Aktivität unseres Gedankens verwirklicht. Aber Cassirers Betonung der *Spontaneität des Gedankens*, welche während des Zeitalters der Aufklärung erreicht wurde, war nicht im Geringsten arbiträr. Sie reiht sich vielmehr in seine Verteidigung der vernünftigen Autonomie des modernen Subjekts ein, die man mehrmals im Laufe seines Werkes finden kann und die eine besondere Bedeutung in der Davoser Disputation hat.³⁵

Cassirer zufolge wurde die Philosophie der Aufklärung von der Idee der Selbstbestimmung angetrieben. Tatsächlich und im Gegensatz zu der scholastischen Philosophie zum Beispiel, für welche die menschliche Vernunft sich nur damit begnügen muss, die "Architektur" des Seins anzuschauen, ist das ganze Zeitalter der Aufklärung davon überzeugt, dass die Vernunft eine aktive statt einer passiven Fähigkeit sei. Für die Scholastik muss der Gedanke vor der unveränderlichen Ordnung des Seins kapitulieren, die aus drei gegebenen Koordinaten besteht: Gott, Seele und Welt. Diese Ordnung ist nicht vom Gedanken selbst geschaffen, sondern dieser muss sie nur akzeptieren. Die Philosophie der Aufklärung steht Cassirer zufolge dieser Konzeption gegenüber. Im Zuge der Newtonschen Theorie beharrt sie darauf, dass, während die Natur uns mit dem Beweis versorgt, es der Gedanke selbst ist, welcher die theoretischen Prinzipien liefern wird, um sie zu verstehen. Laut der aufgeklärten Philosophie sind die Natur und der Gedanke

³⁵.- In Bezug darauf schreibt Gordon: Perhaps most noteworthy in The Philosophy of the Enlightenment overall was the author's emphatic message that such spontaneity must be acknowledged as a specifically modern and historical achievement. Here the contrast between Cassirer and Heidegger came into sharpest relief: whereas for Heidegger, the defining flaw of philosophical modernity was its unwarranted confidence in the human subject as creative force behind all things, for Cassirer it was just this confidence that most distinguished the Enlightenment and merited its ongoing defense. (Gordon, 2010, S. 293)

selbstgenügsam, und sie entsprechen einander ohne die Hilfe einer transzendentalen Instanz. Und darin besteht genau für Cassirer das einheitliche und transzendente Prinzip der Aufklärung, welches außerdem seine Besonderheit, *differentia specifica*, als Epoche in der Geschichte der Philosophie gegeben hat: das heißt, die Überzeugung von der *Autonomie der Vernunft*, welche mit Kants transzendentalen Idealismus ihren vollständigsten Ausdruck haben wird. Cassirer erklärt,

dass es, nach Kants Leistung und nach der "Revolution der Denkart", die die "Kritik der reinen Vernunft" vollzogen hat, für uns kein einfaches Zurück zu den Fragen und Antworten der Aufklärungsphilosophie mehr geben kann, braucht nicht gesagt zu werden. Aber wo immer jene "Geschichte der reinen Vernunft" geschrieben werden wird, deren Umriss Kant im letzten Abschnitt der Vernunftkritik zu zeichnen versucht hat, da wird sie vor allem der Epoche gedenken müssen, *die die Autonomie der Vernunft zuerst entdeckt hat und die sie leidenschaftlich verfochten, die sie auf allen Gebieten des geistigen Seins zur Geltung und Anerkennung gebracht hat.* (kursive meine, Cassirer, 2007, S. XIV-XV)

So repräsentiert die Aufklärung eigentlich für Cassirer einen Abbruch im Verständnis der Welt. So glaubt er im Anschluss an das Vorbild der symbolischen Formen, dass die Aufklärung eine radikale *neue Kultur* produziert hat, welche, wie wir im Folgenden sehen werden, sich in jeden Ebenen der menschlichen Aktivitäten ihre Mannigfaltigkeit ausdrückt, aber deren Kern dasselbe vereinigende und aktive Prinzip reflektiert, nämlich, die *Autonomie der Vernunft*, welche gleichzeitig durch die (Selbst)Entdeckung der *Spontaneität des Ich* erlaubt wird. In den folgenden Seiten werden wir uns ausführlich dieser entscheidenden Notion widmen.

■ Die Autonomie der Vernunft als bestimmendes Prinzip der Aufklärung

Die generelle Wahrheit der Autonomie der Vernunft verifiziert sich in jedem Bereich des Gedankens (Naturwissenschaften, Psychologie, Erkenntnistheorie, Religion, Geschichte, Soziologie, usw.), obwohl nicht immer in gleichförmiger Weise. Wie Joseph Dopp (1934) in seinem *Review* der PA erwähnt, muss man in diesem Punkt unterscheiden zwischen den Wissenschaften, die schon vor dem achtzehnten Jahrhundert konstituiert worden sind und denjenigen, welche die Aufklärung ausbreiten sollte, wie im Fall der Geisteswissenschaften (der Geschichte, der Politik, des Rechtes und der Soziologie), denen wir uns in der zweiten Hälfte dieser Arbeit widmen werden. Die drei letztgenannten repräsentieren die überzeugte Anstrengung der Aufklärung, den Anspruch der Vernunft auszubreiten und dadurch die ganze menschliche Kultur zu verwandeln. Aber bevor diese Aufgabe von der Aufklärung vollgezogen wurde, hatte sie die theoretische Sphäre zu revolutionieren, wie wir im Folgenden sehen werden.

3.1 Die neue Erkenntnistheorie und die Autonomie der Vernunft

Eines der bestimmenden Merkmale der Philosophie der Aufklärung und ihrer Anstrengung, die Autonomie in jedem Bereich des Gedankens zu bekräftigen, ist laut Cassirer die Definition der Vernunft, mit welcher diese Epoche vorgehen wird und welche ganz partikulär in der Geschichte sein wird, vor allem bezüglich der Konzeption der Scholastik und des Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts. Wie Cassirer im ersten Kapitel (*Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung*) des Buches deutlich erklärt, hat dieser Bedeutungswandel der Vernunft einen wesentlichen Charakter, da er ein neues Verständnis der Realität ermöglicht, welche sich vom religiösen (und mythologischen) Gedanken zu befreien suchte und die eine neue Perspektive sowohl zu den natürlichen als auch den geistigen Problemen anbieten würde. Laut Cassirer

Das achtzehnte Jahrhundert ist durchdrungen von dem Glauben an die Einheit und die Unwandelbarkeit der Vernunft. Sie ist dieselbe für alle denkenden Subjekte, für alle Nationen, alle Epochen, alle Kulturen. Aus dem Wechsel der religiösen Glaubenssätze, der sittlichen Maximen und Überzeugungen, der theoretischen Meinungen und Urteile lässt sich ein fester und bleibender Bestand herauslösen, der in sich selbst beharrt und der in dieser Identität und Beharrlichkeit das eigentliche Wesen der Vernunft zum Ausdruck bringt. (Cassirer, 2007, S. 4-5)

Deshalb konstituiert Cassirer zufolge diese aufgeklärte Konzeption der Vernunft in der Tat einen ersten aber entscheidenden Schritt in die Richtung der vollständigen

Emanzipierung (d. h. der Autonomie) der Vernunft und natürlich der Philosophie, das heißt als Inbegriff der vernünftigen Weltanschauung.

Wie wir im Folgenden sehen werden, war es laut der Aufklärung notwendig für die so ersehnte Unabhängigkeit der Erkenntnis, sich nicht nur vom religiösen Gedanken zu entfernen, sondern auch von der bis dahin praktizierten Art des Philosophierens selbst, insbesondere von der Leidenschaft für das "Deduzieren" von gegebenen Axiomen aus, welche im allgemeinen das siebzehnte Jahrhundert charakterisierte. Allerdings bedeutet dies keinen radikalen "Abbruch" mit diesem Jahrhundert, zu welchem Cassirer zufolge die Aufklärung tatsächlich immer eine enge philosophische Verbindung aufrechterhalten wird. Laut Cassirer ist das Wort, welches die Beziehung zwischen den beiden Jahrhunderten am besten beschreiben würde, nicht "Trennung", sondern vielmehr (dialektische) "Überwindung", welche genau eine Art von Kontinuität zwischen ihnen voraussetzt.

3.2 Die Überwindung von der absoluten Transzendenz:

3.2.1 Vom esprit de système bis zum esprit systématique

Cassirer argumentiert richtig, dass in dem "Jahrhundert der Geometrie" (dem 17. Jahrhundert) die Vernunft im Wesentlichen - und unter dem Einfluss Platons - ein Synonym für *angeborene Ideen* war. Laut dieser Konzeption wurde die Vernunft nicht als Instrument betrachtet, um ein durch den Willen etabliertes Ziel zu erreichen, sondern vielmehr als eine Reihe von sicheren und selbstverständlichen Erkenntnissen, die sowohl erklärend als auch normativ waren. Diese (philosophischen) Erkenntnisse wurden vom Geist aber *durch* eine transzendente Instanz - Gott - produziert, und deshalb wurden sie als völlig verlässlich betrachtet. Diese Wahrheiten hatten die Beschaffenheit von "Axiomen". Cassirer zufolge dachten so Descartes, Spinoza, Grotius, Hobbes und Fontenelle, die versuchten hatten, ihre moralischen, politischen und juristischen Systeme auf einer deduktiven Vernunft zu basieren.

Im Gegensatz hierzu habe im achtzehnten Jahrhundert das Konzept der Vernunft im Gefolge von Newtons physikalischer Revolution eine radikale Veränderung erfahren. Als Konsequenz der erstaunlichen Fortschritte im Rahmen der natürlichen Wissenschaften fühle sich die Vernunft im Zeitalter der Aufklärung viel stärker, viel selbstgefälliger als im vorigen Jahrhundert. Die aus der empirischen Vernunft hervorgegangenen Entwicklungen der Physik hatten es erlaubt, die Natur zu verstehen,

ihre Phänomene zu erklären und ihre Ereignisse vorherzusehen, eben jener Bereich, wo der Rationalismus gescheitert war.³⁶

Die Begeisterung für die Vernunft führt gleichzeitig zur Konzentration auf eine Problematik: was der Gedanke ist und welche seine inneren und äußeren Grenzen sind. Auf diese Weise entsteht die Frage bezüglich der Bedeutung der Vernunft. Sie wird laut Cassirer nicht mehr als die Reihe von ewigen und *a priori* Wahrheiten gesehen, die ganz unabhängig von der Außenwelt sind, sondern als eine "Energie" oder "(Ur)Kraft", die sich der Realität zu bemächtigen und sich selbst durch (politisches, moralisches, wissenschaftliches etc.) Handeln zu verwirklichen suchte (Cassirer, 2007, S. 16-17).³⁷

Cassirer erklärt, dass für die Epoche der Aufklärung die Vernunft eng mit der sensorischen Erfahrung verbunden sei. Dies rief zuerst einen Bruch mit der scholastischen Philosophie hervor, welche die aristotelischen Syllogismen privilegiert. Diese empirische Konzeption der Vernunft bedeutete überdies eine Wandlung hinsichtlich derjenigen Konzeption des siebzehnten Jahrhunderts, da die Vernunft als eine *a priori* Fakultät betrachtet wurde.³⁸ Die Aufklärung versuchte im Rahmen der Erkenntnistheorie, die "apodiktischen" philosophischen Systeme (zuerst die scholastischen und dann die rationalistischen) zu überwinden. Mit der Neubewertung der Sinneswahrnehmungen, welche Newton vollgezogen hatte, wurde der "sichere" (kartesianische) Boden der *idées claires et distinctes* entfernt. Folglich fordert das 18. Jahrhundert von der Vernunft, vorsichtig zu sein: sie solle nicht versuchen, die empirischen Ereignisse der Welt ohne Hilfe der Erfahrung zu antizipieren. Cassirer zeigt, dass sich der Aufklärung zufolge die

³⁶.- D'Alembert in seinen *Éléments de Philosophie* (1759) erklärt die Dimension dieser Revolution, welche Cassirer am Anfang des Kapitels *in extenso* zitiert: "Von den Prinzipien der Wissenschaften an bis zu den Grundlagen der offenbarten Religion, von den Problemen der Metaphysik bis zu denen des Geschmacks, von der Musik bis zur Moral [...] von der Politik bis zum Völkerrecht und zum Zivilrecht [...] ist alles diskutiert, analysiert, aufgeführt worden." (Cassirer, 2007, S.2-3). Diese Erfolge verursachten einen großen Enthusiasmus unter den Philosophen und einen Optimismus hinsichtlich der Macht der Vernunft, die immer noch als selbstständig betrachtet wurde.

³⁷.- Im Gegensatz zu Adornos und Horkheimers Argumentation in ihrer berühmten *Dialektik der Aufklärung* (1944) betont Cassirer in seinem Text, dass die Vernunft der Aufklärung *nicht* eine instrumentale Fakultät sei. Für Cassirer wird die Vernunft in der Aufklärungsepoche tatsächlich als eine *pragmatische Kraft* definiert, welche eine starke politische, ethische und ästhetische Orientierung hatte. In diesem Sinne kann man innerhalb der beiden Jahrhunderte eine Evolution des Konzepts der Vernunft von einem "Sein" zu einem "Tun" finden. (Cassirer, 2007, S. 16-17).

³⁸.- Cassirer sagt konkret: Das Ideal dieser Denkart entnimmt das Zeitalter der Aufklärung nicht den philosophischen Lehren der Vergangenheit; sondern es bildet sich ihm nach dem Muster und Vorbild, das es in der Naturwissenschaft seiner Zeit vor sich sieht. Die zentrale Frage nach der Methode der Philosophie wird, statt durch Descartes' "Discours de la méthode", vielmehr durch den Rückgang auf Newtons "Regulae philosophandi" zu entscheiden gesucht. [...] Denn Newtons Weg ist nicht der Weg der reinen Deduktion, sondern der Weg der Analyse. Er beginnt nicht mit der Aufstellung bestimmter Prinzipien, bestimmter allgemeiner Begriffe und Grundsätze [...] sondern sein Denken bewegt sich in umgekehrter Richtung. Die Phänomene sind das Gegebene; die Prinzipien das Gesuchte. (Cassirer, 2007, S. 7-8)

Vernunft mäßigen, sich nicht in sich selbst verschließen und die Wirklichkeit nicht von hypothetischen "absoluten Prinzipien" aus systematisieren solle. Die aufgeklärte Philosophie anerkennt, dass die (aprioristischen) Systeme sehr nützlich für die Entschlüsselung der ontologischen Struktur der Welt sind, aber sie warnt gleichzeitig, dass diese auf keinen Fall mit der Welt *selbst* verwechselt werden sollen.³⁹

Hiermit überholt die Aufklärung deutlich den wissenschaftlichen Archetyp des siebzehnten Jahrhunderts: nämlich das sogenannte *reductio scientitae ad mathematicam*. Der Grund dafür ist, dass die Aufklärung gewissermaßen das "reine" mathematische Denken als eine Einschränkung wahrnimmt.⁴⁰ Andererseits weist die Aufklärung drauf hin, dass die Mathematik an einem angeborenen erkenntnistheoretischen Fehler leidet: so sehr sie es auch versucht, könne sie sich nicht aus ihrem eigenen Kreis entfernen, "denn die Wahrheit der Mathematik besteht in nichts anderem als in einem System rein analytischer Sätze [...], die letzten Endes nur ein und denselben Erkenntnisinhalt in verschiedener Form aussprechen." (Cassirer, 2007, S. 80). Im Gegensatz dazu will die aufgeklärte Wissenschaft einen Begriffsapparat, der die einzelnen Formen erkennen könnte und die Vielfalt beinhalte, welche das vorangegangene Jahrhundert verloren hatte, indem es sich in der Enge der Messungen und Berechnungen einschloss. Die Realität soll sich nicht an das Konzept anpassen, sondern ganz im Gegenteil das Konzept an die Realität, und so ihren ganzen Reichtum übertragen "in der Mannigfaltigkeit ihres Seins wie in der Fülle des Werdens" (Cassirer, 2007, S. 95).

Allerdings ist laut Cassirer die Philosophie der Aufklärung nicht bereit, die Verbindung zur Mathematik definitiv abzubrechen, da sie diese noch als den "Stolz der menschlichen Vernunft" betrachtet (Cassirer, 2007, S. 15). Hauptsächlich zielt die Aufklärung darauf ab, die Rolle der Mathematik im Rahmen einer neuen Erkenntnistheorie wieder zu formulieren, welche die einzigartigen Phänomene und ihre empirischen Beziehungen priorisiert, im Kontrast zum vorangegangenen rationalistischen Jahrhundert, als die "absoluten Prinzipien", welche das Kriterium der "Wahrheit" eines philosophischen Systems konstituierten. Der Aufklärung zufolge sorgt die Mathematik für die *Form* des Wissens, aber nicht für den Inhalt des Realen. Die

³⁹.- Cassirer sagt tatsächlich aus, dass, für die Aufklärung "[Das System] als Werkzeug der Erkenntnis unentbehrlich [ist]; aber man mache sich nicht zum Sklaven eines bloßen Werkzeugs. Man besitze das System, ohne von ihm besessen zu sein: "Laidem habeto, dummodo te Lais non habeat."" (Cassirer, 2007, S. 78).

⁴⁰.- In der Tat glaubte sie laut Cassirer, dass mit seinem "monochromen" Systemsymbol die Fülle und Diversität der Wirklichkeit verarmt und, laut der neuen Erkenntnistheorie der Aufklärung, die Wirklichkeit nicht in die engen Grenzen von "Größe" und "Anzahl" passt.

Aufklärung weiß, und darin liegt ihr Selbst-Bewusstsein, dass die Mathematik eine Struktur ist, die der Geist in die chaotische Welt der Beobachtung und der sinnlichen Erfahrung einführt, mit dem mehr ästhetischen als logisch-objektiven Ziel, Ordnung und eine *partielle* und *provisorische* Systematisierung zu erreichen.⁴¹

Auf diese Weise erkennt die Philosophie der Aufklärung ausdrücklich an, dass zwischen Realität und Subjekt ein Abgrund liegt, eine Bestätigung, welche konkrete Form annimmt in dem berühmten Kantischen Begriff der "Repräsentation", welcher genau diesen unüberwindbaren Abstand zwischen dem Objekt selbst und seiner transzendentalen Rekonstruktion von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt begründet. In diesem Sinne ist es deutlich erkennbar, dass die Aufklärung ein tiefes Selbst-Bewusstsein der Aktivität des Subjekts bescheinigt.⁴²

Cassirer weist darauf hin, dass die Mathematik unter dem aufgeklärten Paradigma den wissenschaftlichen Gesetzen Universalität geben sollte, doch mit dem deutlichen Bewusstsein, dass solche Gesetze weder bindend noch notwendig (*analytisch*) seien, sondern nur wahrscheinlich und provisorisch (*synthetisch*). Was man an Gewissheit verliert, gewinnt man, indem man vermeidet, von metaphysischen Gebäuden geblendet zu werden, die auf dem fragilen Boden der Spekulation aufgebaut wurden und somit normalerweise zu Fehlinterpretationen der Phänomene führen.⁴³

Auf diese Weise wurde der *esprit géométrique*, der das siebzehnte Jahrhundert dominierte, in einem Akt der Selbst-Überwindung vom *esprit systématique* des achtzehnten Jahrhunderts gefolgt, der die empirische Vielfalt der Welt mit den aprioristischen Strukturen des Subjekts in Einklang zu bringen suchte: Cassirer zufolge ist dies eine Art von "Aufhebung" im hegelianischen Sinne. In der Tat ist die "dialektische

⁴¹.- Cassirer erklärt dies folgendermaßen: Man suche die Ordnung, die Gesetzmäßigkeit, die "Vernunft" nicht als eine Regel, die "vor" den Phänomenen, als ihr "A priori" fassbar und aussprechbar ist; man weise sie vielmehr in ihnen selbst, als die Form ihrer inneren Bindung und ihres immanenten Zusammenhangs, auf. Und man bestrebe sich nicht, diese "Vernunft" von vornherein in der Form eines geschlossenen Systems vorwegzunehmen; sondern man lasse sie sich allmählich aus der fortschreitenden Erkenntnis der Tatsachen entfalten und sich auf immer klarere und vollkommener Art bezeugen. (Cassirer, 2007, S. 9-10)

⁴².- Daher behauptet in diesem Zusammenhang die Aufklärung, im Gegensatz zu dem lange zuvor aufrecht Gehaltenen, dass "[...] die Mathematik [...] keine Theorie der Dinge ist, sondern eine Theorie der Symbole." (Meine Übersetzung Cassirer, 1968, S. 55).

⁴³.- Cassirer zufolge entsteht das Bemühen der Aufklärung um ein neues erkenntnistheoretisches Modell aus einer dringenden historischen Notwendigkeit: der Ausrottung der Mythos, aus welchem gefährlicher religiöser Fanatismus, Dogmatismus und politische Tyrannei geboren wurden. Um den Mythos zu bekämpfen, verwendet die Aufklärung das Arsenal des empirischen und logischen Denkens, der Verbreitung der Wissenschaft und der Bildung. Und hierdurch will die Aufklärung den Weg für ein neues Verständnis der Realität bereiten, das auf dem Gebrauch der Vernunft basieren soll. Somit will der aufgeklärte Diskurs eine Weltanschauung schaffen, die sich vom mythologischen Denken der positiven Religion zu befreien versuchen wird.

Bewegung", welche, wie wir schon erwähnt haben, gemäß Cassirer in der Aufklärung stattgefunden hat, in diesem Punkt sehr deutlich. Auf der einen Seite gibt es gleichzeitig einen Übergang von einer deduktiven und rationalistischen Vernunft (Descartes) zu einer induktiven und empiristischen, welche direkt durch die Erfolge der Naturwissenschaften (Newton) inspiriert wurde. Auf der anderen Seite gibt es gleichzeitig eine Entwicklung von einer theoretischen (oder "reinen") zu einer wirksamen (oder "praktischen") Vernunft, d.h., von den ontologischen und erkenntnistheoretischen Bereichen zu den politischen und moralischen. Da Kant die beiden Tendenzen in seiner transzendentalen Philosophie zusammenbrachte, wo gewissermaßen Rationalismus und Empirismus, Idealismus und Materialismus versöhnt sind, repräsentiert er Cassirer zufolge selbst die Spitze der Bewegung.⁴⁴

Mit der Ablehnung der angeborenen Ideen als Fundament der Erkenntnis und mit der Erfahrung als substitutives Kriterium der Wahrheit suchte die Aufklärung in der Tat die Autonomie der Vernunft zu garantieren gegen jede fremde und transzendente Instanz, welche nachträglich eine Autorität über die Vernunft verlangen könnte. Cassirer fasst dies zusammen:

Die französische und die englische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts war von dem Bestreben erfüllt und geleitet, das Ganze der philosophischen Erkenntnis derart zu gestalten [... dass sie] nicht länger auf erbogtem oder erbetteltem Grunde zu stehen brauchte. Dieses Ganze sollte sich selbst tragen und sich selbst rechtfertigen. Auf dieser Forderung der Autonomie heraus wurde das System der eingeborenen Ideen verworfen: Denn die Berufung auf das "Eingeborene" schient mit dem Appell an eine fremde Instanz, mit der Begründung der Erkenntnis auf das Sein und Wesen Gottes gleichbedeutend. Bei Descartes hatte dieser Appel darin gezeigt, dass er den Sinn und die Bedeutung des Eingeborenen auf die göttliche Schöpferkraft zurückführte - dass die Ideen und die ewigen Wahrheiten ihm zu Wirkungen dieser Kraft wurden. [...] Indem die empiristische Philosophie diese Form der Transzendenz verwarf, blieb ihr kein anderer Grund der Erkenntnis als die Erfahrung, als die "Natur der Dinge" zurück. (Cassirer, 2007, S. 129)

⁴⁴.- Eine weitere grundlegende philosophische Änderung, die man laut Cassirer in der Aufklärung finden kann, ist, kurz gesagt, ihr expliziter Verzicht darauf, das Wesen der Dinge zu "offenbaren", eine Bestrebung, welche die Philosophie im allgemeinen seit dem Altertum hatte. Die aufgeklärte Philosophie glaubte tatsächlich, dass das letzte Geheimnis des Seiens, seine *Causa Prima* und tiefer Sinn eigentlich jenseits unseres vernünftigen Verstandes sei: hier liegen genau die "Grenzen der Vernunft", wie später Kant theorisiert wird. Parallel dazu, und als Meilenstein in der Entwicklung der Selbsterkenntnis erkannte Cassirer zufolge die Aufklärung die Existenz einer Wirklichkeit an sich (Kant), welche unzugänglich für die Vernunft ist. Daher untersagt ihr die Aufklärung festzustellen, was die Wirklichkeit ist, jenseits ihres Äußeren, welches im Gegensatz zur eigentlichen Wirklichkeit voll darstellbar durch die sinnlichen Wahrnehmungen und die a priori Strukturen des Subjekts ist. Auf diese Weise nahm die Aufklärung Abschied von dem ambitionierten Ideal des siebzehnten Jahrhunderts, wonach man die Natur sowohl in ihrem äußeren Sein (dem *Phainomenon*) als auch in ihrem inneren Sinn (dem *Noumenon*) erklären sollte. Stattdessen wird das achtzehnte Jahrhundert ein anderes erkenntnistheoretisches Modell annehmen, welches sich damit zufrieden gibt, nur von außen die Realität zu beschreiben und sich jeder Teleologie zu enthalten. Von da an, erklärt Cassirer, wird man als "wahre Propositionen" diejenigen betrachten, welche mit der Erfahrung übereinstimmen.

3.2.2 Die Emanzipierung vom religiösen Gedanken

Allerdings setzt Cassirer uns erklärt die Suche nach einem neuen Grund einen großen Säkularisierungsprozess voraus, auf dem man die rationellen Erkenntnisse basieren könnte und deren kulminierenden Punkt Newtons Physik repräsentiert, obwohl dieser Prozess eigentlich mit Kepler und Galilei (sogar mit Giordano Bruno) angefangen hatte. Das Bestreben nach der Autonomie kann laut Cassirer schon in der Renaissance gefunden werden. In der Tat postuliert die Philosophie der Renaissance, dass das Gesetz, zu dem die singulären Wesen der Welt gehören, nicht von einem äußeren und übernatürlichen Gesetzgeber vorgeschrieben ist, sondern dass dieses Gesetz vielmehr in seinem eigenen natürlichen Wesen liegt (was man „Immanenz“ nennt), und deshalb wird dieses uns nur durch die Erklärung von individuellen Wesen völlig erkennbar.

Mit Kepler und Galileo gewinnt die Forschung dieses philosophischen Gesetzes gemäß Cassirer eine bestimmende wissenschaftliche und methodologische Form, welche den Weg bereiten würde für eine selbständige Naturwissenschaft, die definitiv ihre Verbindung zur Religion kappen wird. Es handelt sich um die sogenannte „resolutive“ und „kompositive“ Methode, welche nach Galilei die Voraussetzung aller strengen Naturerkenntnis ist, die vor allem auf der sinnlichen Beobachtung basiert werden soll.⁴⁵ Durch die Anwendung dieser Methode, oder zumindest ist dies die größte Hoffnung der modernen Gedanken, erreicht der Geist ein völliges Verständnis von den betreffenden Gegenständen, welche erklärt werden sollen, um das Sein der ganzen Natur zu begreifen.

Wie Cassirer deutlich macht, befanden sich am Anfang die Ansprüche der modernen Wissenschaft nicht im Widerspruch zu den Glaubensformen. "Auch diese [Methode], [schreibt Cassirer in Bezug darauf] wie sie bei Kepler und Galilei begründet wird, ist noch immer von einem großen religiösen Impuls erfüllt und wird durch ihn vorwärtsgetrieben. Sie stellt sich nach wie vor das Ziel in der Gesetzlichkeit der Natur die Spuren ihrer Göttlichkeit zu entdecken." (Cassirer, 2007, S. 27). Allerdings wird der religiöse Impuls, von welchem sich die moderne Wissenschaft ursprünglich inspirieren lassen wird, mit den traditionellen Glaubensformen in Konflikt kommen.⁴⁶

⁴⁵.- Diese Methode besteht darin, wie sie Cassirer beschreibt, „das scheinbar einfaches Geschehen in seine Elemente zerfallen [zu] lassen und es aus diesen Elementen konstruktiv wiederauf[zu]bauen“ (Cassirer, 2007, S. 9).

⁴⁶.- Wie Cassirer schreibt: Was sie in ihm bekämpfte, das waren keineswegs die einzelnen Forschungsergebnisse. Zwischen ihnen und dem Inhalt der kirchlichen Lehre wäre an sich eine Versöhnung möglich gewesen [...] In Wahrheit war es nicht die neue Kosmologie, der sich die herrschenden kirchlichen Gewalten mit aller Kraft widersetzen [...] Aber was nicht zu dulden war und was die Grundfesten des

Die neue wissenschaftliche Methodik setzte die Unabhängigkeit der Natur voraus, eine Prämisse, welche die Kirche überhaupt nicht zu tolerieren imstande war, da sie damit ihr langjähriges Monopol über die Wahrheit der Natur zu verlieren drohte. Allerdings verwirklichte sich mit Kepler und Galileo der Prozess der Emanzipierung nur in einer partiellen Weise. Galileo und Kepler hatten die Idee des Naturgesetzes in seiner ganzen methodischen Breite und Tiefe konzipiert, aber sie konnten ihre konkrete Anwendung nur an besonderen und natürlichen Phänomenen zeigen. Mit Newton breitete sich der Horizont der Anwendung des Naturgesetzes aus: es ist tatsächlich die Totalität der Natur, welche durch die Gesetzlichkeit verstanden werden kann.

Die newtonsche Methode, welche den Deduktivismus des Rationalismus mit dem Vertrauen an die sinnliche Erfahrung des Empirismus kombinierte, erlaubte es - oder so glaubte die Aufklärung laut Cassirer -, die Beziehungen zwischen der Natur und der menschlichen Erkenntnis zu fixieren. Einerseits muss man die Natur ohne das Hindernis unserer eigenen Vorstellungen und subjektiven Phantasien und durch die Beobachtung und das Experimentieren mit ihrer inneren Struktur erforschen und andererseits muss man sich auf die verschiedenen Funktionen des Intellekts (Vergleichen, Zählens, Verknüpfens, usw.) berufen.⁴⁷

Mit einer solchen Perspektive und Methode glaubt die Philosophie der Aufklärung, den Prozess von Säkularisierung und Emanzipierung der Erkenntnis erfüllt zu haben. Die Autonomie der Vernunft endet so in der Bekräftigung des Prinzips der Immanenz. Und darauf begründet sie Cassirers Meinung nach auch ihren charakteristischen „Optimismus“. Dieser besteht in der tiefen Überzeugung, dass die Zeit gekommen ist, in der die unverständlichen Geheimnisse der Natur durch das Licht der Vernunft endlich entdeckt werden können. Es herrscht die Überzeugung, dass der Verstand die Lösung für das Rätsel des Universums bieten würde, wo die Offenbarung nur Dunkelheit gebracht hatte.⁴⁸

kirchlichen Systems bedrohte, war der neue Wahrheitsbegriff, den Galilei verkündete. Neben die Wahrheit der Offenbarung tritt jetzt eine eigene und ursprüngliche, eine selbständige Wahrheit der Natur. Diese Wahrheit ist uns nicht im Wort Gottes, sondern in seinem Werk gegeben; sie beruht nicht auf dem Zeugnis der Schrift oder Tradition, sondern sie liegt uns jederzeit gegenwärtig vor Auge. (Cassirer, 2007, S. 42)

⁴⁷.- „So entspricht der reinen Selbstgesetzlichkeit der Natur die Autonomie des Verstandes [schreibt Cassirer]. In ein und demselben geistigen Emanzipationsprozess sucht die Philosophie der Aufklärung die Selbständigkeit der Natur und die Selbständigkeit des Verstandes zu erweisen. Beide sollen jetzt in ihrer Urwüchsigkeit erkannt und durch sie fest aufeinander bezogen werden. Jede Vermittlung zwischen beiden, die sich auf eine jenseitige Kraft und auf ein jenseitiges Sein beruft, wird damit entbehrlich.“ (Ebd).

⁴⁸.- Wie Cassirer behauptet: "Der große Säkularisierungsprozess des Denkens [...] setzt auch an diesem Punkt [...] ein. Das logische und erkenntnistheoretische Problem der "Beziehung der Erkenntnis auf ihren

Aber neben allen diesen Entwicklungen entstanden neue erkenntnistheoretische Probleme. Insbesondere das Problem, woraus die Uniformität der Natur, welche die neue moderne Physik voraussetzt, eigentlich stammt. Ist dieses Postulat (der Uniformität der Natur) tatsächlich eine neue Art von Glauben? fragt sich d'Alembert. Wenn die Transzendenz vollständig vom wissenschaftlichen Bild der Welt gelöscht ist, steht man tatsächlich der Schwierigkeit gegenüber, ein neues (dieses Mal immanentes) Fundament zu beschaffen, welches der modernen Erkenntnistheorie eine feste Legitimität gewährt. Ohne dieses Fundament würde die gerade erst eroberte Autonomie der Vernunft ernstlich bedroht. Und es war auf diese Weise, dass die Aufklärung die *immanente* Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, das heißt, zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie, zu erforschen begann, da sie glaubte, dass in einer solchen Interaktion die Antwort gefunden werden könnte.

3.3 Die Dialektik der Erkenntnistheorie

3.3.1 Psychologie und Erkenntnistheorie

Für die großen rationalistischen Systeme des siebzehnten Jahrhunderts wurde die Übereinstimmung zwischen Konzepten und Objekten durch die angeborenen Ideen gelöst. Sie waren der Ausgangspunkt der Philosophie: die Konzepte befinden sich in der anwendbaren Realität, weil sie aus derselben Quelle - dem Intellekt Gottes - stammen. Für die Aufklärung indessen geht es vielmehr darum, die Erkenntnis von ihrem eigenen Wesen und ihren Bedingungen aus zu erklären. Um die Autonomie der Vernunft wirklich zu schützen, ist es notwendig zu vermeiden, auf eine "Überwelt" oder auf eine andere Art von *Deus ex Machina* zurückzugreifen, um die Verbindungen zwischen Wissen und Wirklichkeit, zwischen Subjekt und Objekt zu erläutern. Auf diese Weise folgert die Aufklärung: "Das Problem muß auf den Boden der Erfahrung gestellt und auf ebendiesem Boden gelöst werden; denn jeder Schritt über sie hinaus würde eine bloße Scheinlösung, eine Erklärung des Unbekannten durch ein noch Unbekannteres, bedeuten." (Cassirer, 2007, S. 101). So ist auf der Suche nach einem reinen Ursprung der Erkenntnis der Empirismus geboren, da nur eine unvermittelte Handlung eine Brücke zwischen Darstellung und Objekt herstellen kann. "Denn [fragt sich die Aufklärung] welche

Gegenstand" kann durch die Hereinziehung religiöser und metaphysischer Motive nicht gelöst; es kann durch sie nur verdunkelt werde." (2007, S. 101).

Vermittlung zwischen Ich und Gegenstand, zwischen Subjekt und Objekt bleibt übrig, wenn wir den Weg über die Transzendenz ausschalten?" (Cassirer, 2007, S. 102).

Daher ist die Aufklärung an jenem Prinzip angelangt, dem zufolge jede Idee, die wir in uns finden, in einem vorherigen Impuls ruht und nur durch ihn völlig erklärt werden kann. Dieses Wahrheitskriterium konsolidiert sich als ein unbestreitbares Prinzip. In der Tat kann, wie wir später sehen werden, nicht einmal die radikale Skepsis Humes dieses Prinzip ablehnen. Obwohl es nicht immer möglich ist, das Original einer bestimmten Idee zu zeigen, ist nicht daran zu zweifeln, dass dieses dennoch existiert und dass man es suchen soll, um die Wahrheit einer Proposition zu beweisen. Dadurch sollte die objektive Gültigkeit der grundlegenden Konzepte der Erkenntnis von ihrer sinnlichen Quelle gemessen und bestimmt werden. Das Problem der Erkenntnis wird auf diese Weise sozusagen ein "genetisches Problem", d.h., eine Forschung über den Ursprung des Konzeptes. Genau so hat die Aufklärung ihre Aufmerksamkeit der Psychologie gewidmet. In diesem Rahmen ist der psychologische Ursprung der Ideen ein Kriterium der Logik geworden und die Psychologie selbst erwirbt einen vorherrschenden Charakter, wie im Fall von Locke und der französischen Sensualisten.

Jedoch, und wie Cassirer bemerkt, ist die Tatsache, dass man nicht an der Existenz eines Originals für jede Idee zweifeln kann, gewissermaßen ein psychologisches Axiom geworden, welches ein Paradox einschließt: "Der Grundsatz: "*Nihil est in intellectu, quoad non [antea] fuerit in sensu [...]*", [schreibt Cassirer] tritt keineswegs mit dem bloßen Anspruch einer Tatsachenwahrheit auf, die durch eine vielfältige Induktion erprobt ist. Ihm wird nicht nur empirische Wahrscheinlichkeit, sondern ihm wird volle und unbezweifelbare Gewissheit, ja eine Art von Notwendigkeit zugeschrieben." (Cassirer, 2007, S. 103). Das Problem ist dann, dass der Empirismus eigentlich nicht in der Lage war, eine Lösung für die Frage nach dem unmittelbaren Fundament (Evidenz), d. h., nach der Gültigkeit des Prinzips (oder "Axiom"), auf dem das ganze Gebäude der Erkenntnis errichtet wurde, anzubieten. Was der Empirismus gemacht hat, ist eigentlich, das Problem von den angeborenen Ideen zu der sinnlichen Erfahrung zu verschieben, aber in beiden Fällen bleibt tatsächlich die Erklärung des ersten Prinzips undurchsichtig und unvernünftig.

Andererseits ist die Konzeption, der gemäß der Geist nur ein Spiegel der Dinge ist, welche durch die sinnliche Erfahrung zu ihm gelangt sind, gefährlich für die Autonomie des Verstandes und der Vernunft selbst. Wenn die Funktion des Geistes tatsächlich nur darin bestünde, das Bild von den erfahrenen Gegenständen zu reflektieren,

dann würde er als eine bloße passive Entität porträtiert, welche auf keinen Fall diese Dinge aktiv herstellt oder gestaltet, sondern vielmehr diese nur erhält, wie in einer *Tabula rasa*. Zu dieser Schlussfolgerung sind die verschiedenen Anhänger von Locke vor allem im aufgeklärten Frankreich gelangt. Andere wie Hume und Maupertius zum Beispiel nehmen den skeptischen und relativistischen Weg, da sie keinen überzeugenden Ausgang aus dem subjektiven Idealismus ausmachen können. Im Folgenden widmen wir uns diesen zwei Strömungen, welche im Zeitalter der Aufklärung koexistiert haben und ihrer Lösung und/oder Überwindung, die laut Cassirer in der deutschen Philosophie liegt und die schon von Leibniz formuliert geworden war.

3.3.2 Der Fall des Materialismus

Cassirer präsentiert die materialistische Strömung als eine marginale, schwache und übertriebene Philosophie innerhalb der generellen Tendenz jener Zeit. In diesem Sinne bekämpft Cassirer das hegelianische Bild, welches den Materialismus als den charakterisierenden Ausdruck der französischen Aufklärung darstellte.⁴⁹

Laut Cassirer übertrieb dann die materialistische Strömung die bestimmenden Aspekte der erkenntnistheoretischen Entwicklungen des Empirismus, insbesondere die Idee, der zufolge der Geist nur eine Art von passivem Behälter des Inhalts der sensorischen Erfahrung wäre, eine Konzeption, welche direkt zu einer deterministischen Position führt. Der materialistische Gedanke wäre nicht nur wenig repräsentativ für den französischen Enzyklopädismus konkret und die Philosophie der Aufklärung im allgemeinen⁵⁰, sondern Cassirer stellt ihn zudem gewissermaßen als das Gegenteil der aufgeklärten Weltanschauung vor. In der Tat betrachtete Cassirer die Philosophie Condillac, d'Holbachs, La Mettries oder Helvétius' als "einen Rückfall in jene

⁴⁹.- Darüber schreibt er das Folgende: Man pflegt die Wendung zum "Mechanismus" und "Materialismus" als ein charakteristisches Kennzeichen der Naturphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts zu betrachten, und man glaubt nicht selten damit insbesondere die Grundrichtung des französischen Geistes erschöpfend bezeichnet zu haben. In Wahrheit handelt es sich jedoch in diesem Materialismus, wie er z.B. durch Holbachs "Système de la nature" und durch La Mettries "L'homme machine" vertreten wird, um eine vereinzelte Erscheinung, der keineswegs typische Bedeutung zukommt. (Cassirer, 2007, S. 57)

⁵⁰.- Cassirer charakterisiert den Materialismus auf die folgende Weise: „Der Versuch, den Condillac hier unternimmt, alle physische Wirklichkeit als Transformation, als bloße Metamorphose der einfachen Sinnesempfindung zu erweisen, wird sodann von Helvétius in seinem Werk "De l'esprit" aufgenommen und weitergeführt. Die Wirkung, die dieses schwache und wenig originelle Werk auf die philosophische Literatur des achtzehnten Jahrhunderts geübt hat, ist dadurch erklärlich, dass die Epoche hier einen Grundzug ihres Denkens in prägnanter Bestimmtheit, und freilich auch in einer fast parodistischen Übertreibung, ausgeprägt fand. In dieser Übertreibung tritt die methodische Schranke und die methodische Gefahr dieser Denkweise deutlich hervor. [...] Es wäre irrig, wenn man [...] die Grundanschauung, die Helvetius hier vertritt, als typisch für den Inhalt der Aufklärungsphilosophie, ja auch nur als typisch für die Denkart des französischen Enzyklopädismus.“ ansehen wollte. (Cassirer, 2007, S. 27)

dogmatische Denkart, die das achtzehnte Jahrhundert in seinen führenden wissenschaftlichen Geistern bekämpft und die es zu überwinden strebt." (Cassirer, 2007, S. 57).

Im Hinblick darauf könnte man behaupten, dass Cassirer den Materialismus als eine Philosophie sieht, welche die repräsentativsten Figuren des achtzehnten Jahrhunderts zu überwinden suchte, da sie tatsächlich keinen Raum für die Autonomie der Vernunft lässt, welche der *wahre* Kern der Philosophie der Aufklärung ist. Nach der Meinung der Materialisten ist der Geist wie jeder andere Teil der Natur, welcher ihren Gesetzen völlig unterworfen ist. "Der menschliche Körper [würde La Mettrie behaupten] ist nichts anders als eine ungeheure und mit höchster Kunsttechnik und Geschicklichkeit gebaute Uhr." (Cassirer, 2007, 68). So aufgefasst, wurde der Mensch als ein Wesen betrachtet, welches überhaupt nicht proklamieren kann, eine "Besonderheit" - weder geistige noch ontologische - gegenüber dem Rest der auf der Welt wohnenden Tiere zu genießen. Zwischen ihnen und dem Menschen kann man natürlich Unterschiede in der materiellen Organisation finden, aber auf keinen Fall könnte man von einem unüberwindbaren Unterschied des "Wesens" sprechen, nur von *Kontinuität*. Laut den materialistischen Philosophen enthält die Materie an sich das Prinzip der Bewegung, durch welches die vielfältigen Arten von Differenzierungen in der Natur vollständig erklärt werden können.

In diesem Sinne weist Cassirer richtig darauf hin, dass die Philosophie des Materialismus auf dem Monismus Spinozas ruht: *Deus sive Natura* (Cassirer, 2007, S. 59). Nämlich, die reine Ablehnung der alten Metaphysik, welche die Welt in zwei ganz verschiedene Substanzen geteilt hatte: ein *res extensa* und ein *res cogitans*. Diese strikte Trennung zwischen einem materiellen und immateriellen Prinzip ist für die Materialisten ganz überflüssig: man muss sich mit dem begnügen, was erfahren werden kann. Die Überwelt ist das Produkt einer „unkontrollierten Phantasie“, welche keine echte Entsprechung mit der Realität hat. Wenn man auf diese Weise die immaterielle Substanz ausschließt, erläutert Cassirer, dann könne "das Verhältnis von Leib und Seele nicht mehr [...] unter dem Gesichtspunkt der Substanz, sondern fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Kausalität betrachtet" werden. (Cassirer, 2007, S. 68).

Dieser Punkt führt uns zu der Erkenntnistheorie des Materialismus. In Bezug darauf erkennen die Materialisten die Tatsache an, dass die tiefe Natur der Materie uns verborgen bleiben wird. Auf diese Weise schreibt Cassirer: "lenkt der dogmatische Materialismus in die Bahnen des Phänomenalismus ein, und er kann sich, ohne mit seinen Folgerungen zusammenzustimmen, seiner Waffen bedienen" (Cassirer, 2007, S. 68). Für

die materialistische Stellung ist in der Tat diese Frage ganz unwichtig: die Wissenschaft soll sich nur auf das beschränken, was wir durch die Sinne erfahren können.

Was das Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur angeht, setzt der Materialismus voraus, dass die Wahrheit der Natur nur erreicht werden kann, wenn man zuerst die *richtige*, d.h., empirische, Natur des Menschen, seine tiefe Psychologie, sein soziales Verhalten und seine biologische Funktionsweise wirklich versteht, eine Natur, welche offensichtlich vollständig auf materielle Elemente reduziert werden kann. Einfacher gesagt: "Nur vom Wesen des Menschen aus lässt sich das Wesen der Gesamtnatur enträtseln und bestimmen." (Cassirer, 2007, S. 59).

Deshalb sollen für das materialistische Paradigma des achtzehnten Jahrhunderts eigentlich alle philosophischen Probleme zu *physiologischen Problemen* werden. In diesem Sinne könnte man behaupten, dass es für den Materialismus keinen echten Unterschied zwischen Anthropologie, Physiologie und Erkenntnistheorie gebe. So wurde tatsächlich die Erforschung der Physiologie des Menschen als der wichtigste Schlüssel für die Naturerkenntnis betrachtet. Mit einer solchen Ansicht entwickelte jeder materialistische Philosoph seine eigene wissenschaftliche Disziplin in der Hoffnung, dass sie ein Teil der organischen Natur des Menschen entdecken könne: La Mettrie tat dies im Gebiet der Medizin, d'Holbach vor allem in der Chemie und Biologie, Condillac in der Psychologie, usw.

Aber wie Cassirer zu gelegener Zeit betont, ist der Materialismus eigentlich nicht nur eine Erkenntnistheorie. Im Grunde strebt er an, eine *ethische* und sogar eine *politische* Theorie zu werden. Wie er zeigt stand als echte Motivation hinter den großen Systemen der Materialisten der Wunsch, die praktische Welt der Politik und der Ethik zu erläutern und zu verändern. "Der Materialismus ist [...] kein bloßes naturwissenschaftliches oder metaphysisches Dogma; er ist vielmehr ein Imperativ." (Cassirer, 2007, S. 71). Man muss übrigens daran erinnern, dass diese Werke vor dem historischen Hintergrund des religiösen Fanatismus, der Religionskriege und des politischen Autoritarismus geschrieben wurden. Laut diesen Philosophen spielt die Philosophie in diesem Rahmen eine spezielle pädagogische und psychologische Rolle, durch welche die Welt verbessert würde: der Mensch sollte von seinen eigenen Phantomen befreit werden. Im Fall Holbachs zum Beispiel ist diese "Mission" der Erkenntnis und der Philosophie ganz deutlich.⁵¹

⁵¹.- Über ihn schreibt Cassirer: Schon äußerlich betrachtet will Holbachs naturphilosophische Lehre nur die Vorbereitung und der Auftakt zu einem umfassenderen Ganzen ein. Das "System der Natur" bildet für ihn

Für Holbach ist der Aberglaube der wirkliche Ursprung des Bösen in der Welt und solange dieser herrscht, wird sie eine Hölle bleiben. Die Grausamkeit, der Despotismus, der Fanatismus und die Leichtgläubigkeit, welche die Menschen manipulierbar durch Autoritäre und Theologen gemacht haben, sind vor allem aus der Ignoranz vom richtigen Funktionieren der Welt, aus der Angst vor natürlichen Phänomenen, aus den tausend künstlichen Chimären entstanden. Sobald diese Ignoranz verschwunden sei, sobald die Natur durch die Vernunft richtig verstanden wird, kann endlich eine Epoche von Friede und Harmonie, ohne theologische Streitigkeiten entstehen. Wie die Natur ist auch der Mensch selbst vollständig verständlich: beide werden von den selben Gesetzen regiert, welche die Vernunft entdecken muss. In diesem Sinne ist das Selbstverständnis nicht nur eine Art von Befreiung, sondern auch ein *moralischer* Imperativ, das Fundament selbst des menschlichen Glückes. Darin liegt genau der Hedonismus der Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts.

Aber wie Cassirer zeigt, wird die philosophische Position Holbachs und anderer Materialisten aufgrund ihrer theoretischen Schwächen und augenscheinlichen Widersprüche sofort unhaltbar und so zu einem einfachen Ziel der Kritik in seiner eigenen Epoche. In der Tat argumentiert einerseits Holbach zugunsten der deterministischen Position: alle Naturgeschehen seien notwendig, was heißt: "kein Wesen kann, unter bestimmten Umständen und gemäß seinen einmal gegebenen Eigenschaften, anders handeln, als es tatsächlich handelt" (Cassirer, 2007, S. 71). So betrachtet, kann eigentlich keine Freiheit in der Welt existieren und folglich könnte es "kein Übel, keine Schuld und keine Unordnung in der Natur [geben]" (Ebd.). Allerdings glaubt Holbach gleichzeitig an die Möglichkeit, eine natürliche Moral zu errichten, welche die beständige Basis einer neuen, vernünftigeren und demgemäß glücklicheren Gesellschaft wäre.

Damit kommt ein echtes und unvermeidbares Dilemma in Sicht. Tatsächlich: "[...] mit welchem Recht kann auf dem Boden dieser Lehre überhaupt noch von "Normen" die Rede sein – mit welchem Grund kann sie fordern und werten? Wird nicht durch sie alles Sollen als bloße Chimäre erkannt und in ein bloßes Müssen verwandelt?" (Ebd). Dies ist im Wesentlichen der Vorwurf, den das achtzehnte Jahrhundert am Materialismus und insbesondere am *Système de la Nature* geübt hat, mit Personen wie

die Grundlage für sein "Système social" und für seine "Morale Universelle". Der Menschen muss sich von allen Idolen, von allen Illusionen über den Urgrund der Dinge freimachen: denn nur so kann es ihm gelingen, die Ordnung seiner eigenen Welt selbständig in die Hand zu nehmen und sie sicher und ruhig durchzuführen. [...] (Cassirer, 2007, S. 70)

Friedrichs des Großen, Voltaire und sogar Diderot, welche aus verschiedenen Gründen Holbachs Materialismus abgelehnt haben.

In diesem Punkt kann man sehen, warum Cassirer die Aufklärung als eine autonome und auch selbstkritische Bewegung auffasst, indem er klar zeigt, wie sie selbst ihre eigene philosophische Maßlosigkeit korrigiert hat. Als die materialistische Philosophie die Autonomie der Vernunft bedrohte, da sie den Menschen als eine willenlose Maschine betrachtete, versuchte die Philosophie der Aufklärung - wie sie es schon gegen die augustinische Theologie getan hatte - diese Autonomie erneut zu retten. Genau dies meinte Cassirer, wenn er sagte, dass die Aufklärung von ihrer "inneren" Bewegung aus studiert werden sollte. Cassirer macht hier die "dialektische Struktur", deutlich, welche wie mit "unsichtbaren Fäden" gewissermaßen den Gedanken der Aufklärung beherrschte.

Wie schon erwähnt war es nicht Helvétius', La Mettries oder Holbachs deterministischer Materialismus, welcher laut Cassirer am besten die Erkenntnistheorie und den moralischen und politischen Imperativ des achtzehnten Jahrhunderts repräsentierte. Neben d'Alemberts⁵² newtonschen Spekulationen, glaubt Cassirer, war es vor allem Diderot, der Philosoph, welcher die Doppelbewegung der Erkenntnistheorie zwischen Freiheit und Notwendigkeit mit voller Klarheit begriffen hatte. In seinem Roman *Jacques, le fataliste* (1796) stellt er denn auch diese Antinomien dar, welche die Vernunft tief in sich aufbewahrt und welche Kant später mit seinem Idealismus zu versöhnen versuchen wird. Im Laufe seines Werkes entscheidet sich Diderot niemals endgültig für eine Seite der dialektischen Opposition. Im Gegensatz hierzu bevorzugt er es, in der Unbestimmtheit, im „Strudel und Wirbel“ des Denkens zu bleiben. Der Grund, weshalb er eine solche Position aufrechthält, hat mit seiner Überzeugung zu tun, Cassirer erklärt, diese Dialektik gehöre eigentlich zum tiefsten menschlichen Wesen.⁵³

⁵².- Cassirer präsentiert d'Alembert als echten Vertreter der Philosophie der Enzyklopädie: „Die wissenschaftliche Gesinnung des enzyklopädistischen Kreises wird nicht durch Holbach und La Mettrie, sondern sie wird durch d'Alembert repräsentiert. Und bei ihm tritt uns wieder die schärfste Absage gegen den Mechanismus und Materialismus als das letzte Erklärungsprinzip der Dinge, als die vorgebliche Lösung der Welträtsel entgegen. D'Alembert weicht von der methodischen Richtlinie, die Newton gewiesen hatte, keinen Schritt ab. "Was liegt uns auch im Grunde daran, in das Wesen der Körper einzudringen, vorausgesetzt, dass wir aus bestimmten Eigenschaften, die wir an ihnen als ursprünglich ansehen, andere sekundäre Bestimmungen, [...] D'Alemberts Philosophie verzichtet darauf, eine metaphysische Weltformel aufzustellen, die uns das Ansicht der Dinge enthüllen soll; sie will im Gebiet der Erscheinungen stehenbleiben und nur das System dieser Erscheinungen, ihre ständige und durchgehende Ordnung, sichtbar machen." (S. 57)

⁵³.- In Bezug hierauf schreibt Cassirer tatsächlich: "diese Oszillation zwischen den beiden Polen von Freiheit und Notwendigkeit, vollendet nach Diderot erst den Ring unseres Daseins und unseres Denkens. Durch sie [...] wird erst der allumfassende Begriff der Natur erreicht: jener Begriff, der im Grunde ebenso

Im Licht dieses erhabenen Gedankens Diderots und mehr noch der generellen Richtung, welche die Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts nimmt, würde Cassirer behaupten, erscheint der Materialismus nur als ein Moment, welches die Aufklärung selbst in seiner inneren geistigen Bewegung überwinden sollte und tatsächlich überwunden hat.

3.3.3 Der Relativismus und Skeptizismus: eine Herausforderung für die Autonomie der Vernunft

Neben dem Dogmatismus des Materialismus entstand eine andere Strömung: der Skeptizismus. Wie schon erwähnt, war mit dem Verlassen der rationalistischen Systeme eine neue Rechtfertigung für die Prinzipien der Erkenntnis notwendig, um ihre Legitimität und mehr noch ihre vernünftige Normativität zu bewahren. Descartes hatte diese in der Güte Gottes gefunden; wenn man der Erkenntnis jedoch ein völlig immanentes Fundament geben will, dann wird man mit der Schwierigkeit konfrontiert, woraus sie ihre Gültigkeit zieht. An dieser Problematik haben sich viele aufgeklärte Philosophen gestoßen, vor allem in den Niederlanden, wo im Gefolge Newtons die experimentale Wissenschaft mit Werken wie Christiaan Huygens *Traité sur la Lumière* (1690) den größten Fortschritt machte. Cassirer zufolge war insbesondere der Mathematiker und Astronom 's Gravesande derjenige, der für diese Fragestellung eine Antwort gefunden hat und der gleichzeitig dieser Problematik eine ganz neue Wendung gab, welche letztlich und unabsichtlich den Weg für den Skeptizismus Humes vorbereitete.

's Gravesande bemerkte, dass, wenn man sich auf bestimmten Beobachtungen basiert, um weitere vorherzusagen, man sich dafür tatsächlich nicht auf der Erfahrung stützt, sondern vielmehr auf dem Axiom der sogenannten *Gleichförmigkeit der Natur*. Ohne dieses Axiom wäre es unmöglich, das Konzept selbst des natürlichen Gesetzes zu rechtfertigen, und somit hätte die ganze Idee von der Wissenschaft keinen Sinn. In diesem Rahmen versucht 's Gravesande dieses Problem aufzulösen: ist die Gleichförmigkeit der Natur selbst ein logisches *a priori* oder ein Resultat der Erfahrung? Ist sie eine Prämisse, ein nicht nachweisbares Axiom oder sogar ein Vorurteil unseres Verstandes? 's Gravesande originelle Antwort auf dieses Dilemma führt zu einer Art vom

wie über Gut und Böse auch über Übereinstimmung und Widerspruch, über Wahr und Falsch erhaben ist, weil er beide Momente einschließt und unterschiedslos in sich aufnimmt." (2007, S. 76).

Subjektivismus. Er argumentiert, dass das Axiom der *Gleichförmigkeit der Natur* kein *logisches* Prinzip sei, sondern ein *pragmatisches*. Und seine Gültigkeit sollte man nicht in der Fähigkeit zu denken suchen, sondern in der Fähigkeit zu handeln. Es ist unsere praktische Beziehung zu den Dingen der Welt, die diesem Axiom ihre Gültigkeit verleiht. Wirklich wäre keine echte Handlung möglich ohne diese Gewissheit, die uns versichert, dass das, was passiert ist, in der Zukunft wieder passieren wird. Wenn man diese Gewissheit verweigerte, würde nicht nur die individuelle, empirische Existenz, sondern auch die Kollektive zum Absurdum.

Mit einem solchen Argument verschiebt 's Gravesande die Achse des Problems. Cassirer schreibt darüber: "Hier hat sich somit mit einem Schlage eine seltsame Wende vollzogen: die Gewissheit der Physik wird nicht mehr auf rein logische Voraussetzungen, sondern auf eine *biologische und soziologische* Voraussetzung gegründet." (Cassirer, 2007, S. 62). 's Gravesande ist sich der Radikalität seines Vorschlags zumindest ansatzweise bewusst, und um sie zu verdecken, appelliert er wie Descartes am Ende an eine metaphysische Rechtfertigung: Gott ist absolute Güte und deshalb sollte man ihm und seinen Gesetzen vertrauen. Damit wird das Problem der Erkenntnis ein Problem von Theodizee.

Allerdings verliert 's Gravesandes Argument seine Gültigkeit, wenn man dieses theologische Fundament entfernt: dann würde 's Gravesandes Lösung eigentlich in einen vollständigen Relativismus einmünden. Genau dies fand mit Hume statt. Ohne dieses theologische Fundament könnte die Überzeugung von der Gleichförmigkeit der Natur und vom Prinzip der Kausalität nicht anderes als eine Art von *Glauben* werden. Dies ist die Schlussfolgerung, welche Hume weiter ausarbeiten wird. Hume wird diesen Glauben tatsächlich all seiner transzendentalen Elemente berauben. Auf diese Weise ist es kein religiöses Motiv, sondern ein *rein psychologisches*, nämlich, die Tradition, was unseren Glauben an ein natürliches Gesetz fundamentieren kann. So betrachtet, erscheint die Vernunft eigentlich machtlos. Sie kann uns laut Hume keine Objektivität zusichern, sondern nur einen Glauben, welcher nicht mehr Gültigkeit bietet als derjenige der Religion. In diesem Sinne führt diese Zerstörung der Vernunft nicht zu einer Verteidigung der Religion sondern zum genauen Gegenteil.

Hiermit scheitert die Religion selbst am Relativismus und am Mangel von Rechtfertigung. Der Skeptizismus Humes ist ganz kategorisch. Weder die Religion noch die Wissenschaft können *vernünftigerweise* fundamntiert werden. Man muss sich damit begnügen, beide aus ihren subjektiven Ursprüngen schlusszufolgern und sie nur zu

verstehen, nicht aber zu fundamentieren. Beide sind laut Hume eigentlich ein Ausdruck von grundlegendem Instinkt der menschlichen Natur: die Religion entstand aus der Angst vor der Natur und ihren Geheimnissen und die Wissenschaft aus einer psychologischen und biologischen Notwendigkeit. Der Glaube an das Prinzip der Kausalität ruht auf einem grundlegenden Antrieb, welcher nicht vernünftig, sondern vollständig blind ist.

Aber für Cassirer ist dieser Skeptizismus gegenüber der Vernunft, welcher Hume auf alle Gedankenbereiche ausbreitet, nicht repräsentativ für das achtzehnte Jahrhundert.⁵⁴ Aber Hume war nicht der einzige, welcher den Weg des Skeptizismus im achtzehnten Jahrhundert erkundet. Für Cassirer entdeckt die Philosophie der Aufklärung tatsächlich den Relativismus auf jeder Ebene der Erkenntnis. Die Logik, die Ethik und die Theologie scheinen tatsächlich in einer subjektiven Anthropologie einzumünden. Auf diese Weise wurde die Wahrheit nicht mehr als eine Eigenschaft der Dinge verstanden "[...] sondern nur [als] ein Verhältnis der Dinge auf uns, eine Relation auf den, der sie denkt, besagen. Von dieser Grundanschauung bis zu vollen Anerkennung des "subjektiven Idealismus" war nur noch ein Schritt zu tun: aber freilich ist dieser letzte Schritt im Denken des achtzehnten Jahrhunderts nur selten getan und die unausweichliche Folgerung nur zögernd gezogen worden." (Cassirer, 2007, S. 122).

Die Tatsache, dass die Aufklärung im allgemeinen nicht den Relativismus akzeptiert, hat damit zu tun, dass sie noch einmal die Autonomie der Vernunft bewahren will und der Relativismus, wie Hume ihn vorgeschlagen hat, diese Autonomie von der Basis aus negiert, eine These, die von manchen zeitgenössischen Autoren bekräftigt wird.⁵⁵ Für die Relativisten ist die Vernunft kein freies Agens, sondern nur eine Sklave von fundamentalen Kräften, welche wir nicht völlig verstehen können.

Diderot und später Kant werden den subjektiven Idealismus als einen „Skandal“ für die menschliche Vernunft ansehen, und die beiden Philosophen, welche Cassirer als

⁵⁴.- Im folgenden Kapitel *Die Eroberung der geschichtlichen Welt* sagt er es ausdrücklich: "Nur ein Denker des achtzehnten Jahrhunderts bewahrt auch hier gegenüber dessen herrschenden Tendenzen seine eigenartige und eigenwillige Stellung. Hume gehört so wenig dem allgemeinen Typus der Geschichtsphilosophie der Aufklärung an, wie er ihrer Erkenntnistheorie oder ihrer Religionsphilosophie angehört." (Cassirer, 2007, S. 237)

⁵⁵.- Ein Beispiel davon ist Sebastian Charles in seinem *Skepticism in the Eighteenth Century* (2013), wo er darstellt, dass die Konzeption der Vernunft als eine aktive und aufbauende Fakultät in der Tat als eine *Reaktion* auf den Skeptizismus geboren wurde. Verschiedene Arbeiten haben die Bedeutung des Skeptizismus in der Philosophie der Aufklärung wiederformuliert. Unter ihnen befinden sich in Italien Gianni Paganinis *Sceptsi Moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume, Cosenza* (1991) und auch *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme* (2008), in Deutschland Lothar Kreimendahls *Aufklärung und Skepsis* (1994), in Spanien Julián Marades Millets und Nicolas Sánchez Durás *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo* (1994) und in Frankreich Sébastien Charles', *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIIIème siècle* (2003).

die höchsten Vertreter der Aufklärung betrachtet, schließen die Möglichkeit aus, in einer solchen Paralyse und Absurdität eines relativistischen Idealismus zu verharren. Was die Aufklärung tatsächlich charakterisierte, ist genau die Überzeugung, dass die Dignität und die Rechte der Vernunft bezüglich der Erkenntnis der Welt und auch in der Erklärung der praktischen Welt wiederhergestellt werden müssen.

Die Aufklärung strebt nach dem „Licht des Verstandes“. Aber wie gelingt es ihr eigentlich einerseits, die Versuchung des Materialismus zu vermeiden, welcher den Verstand nur als ein passives Element, als ein Resultat der unendlichen Kette der Kausalität betrachtet, und andererseits die Versuchung des reinen Idealismus zu vermeiden, welcher in einen arbiträren und untragbaren Subjektivismus-Relativismus verfällt? Die Antwort auf diese Frage führt uns zu einem entscheidenden Punkt von Cassirers Argumentation. Konkret zu seiner Hypothese, dass die deutsche Philosophie diejenige war, welche eine Lösung (in Form des transzendentalen Idealismus) für die beiden Seiten der Dialektik (Materialismus und Skeptizismus) gefunden hat. Der erste Schritt wurde von Leibniz gemacht, und der Prozess wird ein Jahrhundert später in Kants Philosophie beendet: was laut Cassirer den philosophischen Gipfel der Aufklärung und ihre Hauptidee der Autonomie der Vernunft darstellt.

3.3.4 Der „deutsche Weg“:

Leibniz, die Spontaneität des Ichs und die Autonomie der Vernunft

Für Cassirer entwickelt sich in Deutschland eine Strömung, die in gewissem Sinn eine Art von Mittelweg zwischen dem Materialismus und dem Idealismus repräsentiert: dies ist der Rationalismus, welcher mit Leibniz' Monadologie begonnen hatte. Das Modell von Rationalität, welches Leibniz eröffnete hatte, so glaubt Cassirer, wird einen großen Einfluss auf verschiedene Gedankenbereiche (Erkenntnistheorie, Religion, Ästhetik usw.) nicht nur in der deutschen, sondern in der europäischen Aufklärung im allgemeinen haben.⁵⁶

⁵⁶.- Cassirer erkennt an, dass dieser Einfluss von Leibniz auf das achtzehnte Jahrhundert vor allem indirekt war. Die Aufklärung kennt nur teilweise Leibniz' Schriften. Sein größtes erkenntnistheoretisches Werk *Nouveaux essais sur l'entendement humain* zum Beispiel wurde erst 1765 der Aufklärung bekannt. Leibniz' Einfluss ist hauptsächlich bei dem deutschen Philosophen und Juristen Christian Wolff zu erkennen, und seine originellen Ideen (vor allem seine evolutionistische Konzeption) werden sich in verschiedenen Werken von aufgeklärten Philosophen finden lassen: in der Idee der *Dynamik* von Maupertius, in Diderots *Organische Metaphysik*, in der *Histoire Naturelle* von Buffon, in d'Alemberts Vorrede der *Encyclopedia* und sogar in Voltaire, der über Leibniz' Theodizee spottete, aber in *Le siècle de Louis XIV* die Bedeutung von Leibniz' Werken anerkennt.

Aber was war eigentlich der Beitrag Leibniz' zur Philosophie der Aufklärung? Zusammenfassend vertritt Cassirer die These, dass das dynamische und aktive leibnizsche Konzept der Monade zu einem echten alternativen Weg wurde bezüglich Lockes Notion von Substanz als einer bloß statischen und rezeptiven Einheit und seiner Psychologie der "Eindrücke", welche wie schon erwähnt im Materialismus gipfelte. Gemäß Leibniz ist das *Ich* nicht nur eine passive Substanz, sondern eine aktive Kraft, welche sich fortbilden kann. Mit dieser Prämisse als Basis nimmt die deutsche Philosophie den Weg einer Psychologie der Funktion gegenüber der Psychologie der Empfindung von Locke, Hume, Condillac, usw. Für die Psychologie der Funktion muss man den Geist nicht nur als Spiegel von schon existierenden Gegenständen denken, sondern vielmehr als eine aktive und energische Kraft. Leibniz ermöglicht diese neue Art von Psychologie, welche laut Cassirer tief in der deutschen Aufklärung wurzeln würde, indem er dem klassischen Konzept von Substanz eine originelle Wendung gegeben hat.

In der Tat liegt Leibniz zufolge die Natur der Substanz in seiner Fähigkeit, aus sich selbst immer neue Serie von Repräsentationen zu schaffen. Die Ideen sind gemäß Leibniz nicht gegeben, sondern sie sind eine spontane Produktion des Geistes. Im Kontrast zu Descartes' dualistischer Metaphysik und Spinozas' Monismus, schlägt Leibniz mit seinem Konzept der Monade eine pluralistische Vision des Universums vor. Ihm zufolge manifestiert die Monade ihre Natur durch ihre eigene *Aktivität*, eine Art von Bewegung, welche darin besteht, neue Ebenen von Selbstverwirklichung zu erreichen, ohne allerdings sein intimes Wesen zu verlieren. Auf diese Weise drückt sich die Monade laut Leibniz durch infinit verschiedene Handlungen aus. Sie produziert ständig neue Diversität, und deshalb braucht sie nicht auf eine Summe von bloßen statischen Eigenschaften reduziert zu werden, wie es die empirische Mathematik oder der Materialismus zu vollziehen suchten.

Im Laufe des Lebens einer Monade gibt es keine zwei identischen Momente: jeder ist ganz einzig, immer verschieden voneinander. Darin liegt genau der Dynamismus von Leibniz' Erkenntnistheorie, welche in der Tat verhindert, die Monade als eine bloße arithmetische Einheit zu betrachten. Sie ist vielmehr eine individuelle und irreduzible Einheit. In der Monade entdeckt man beides: die Mannigfaltigkeit in der Einheit und die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Was für Leibniz die Monade eigentlich charakterisiert, ist nicht die *Gleichförmigkeit*, sondern die *Unendlichkeit*. Damit nimmt die erkenntnistheoretische Problematik eine kritische Wendung: statt sich zu fragen, wie man

die Gegenstände kennen kann, wird die proto-kantianische Frage gestellt, welche Gegenstände und unter welchen Bedingungen repräsentiert werden können.

Mit einer solchen Konzeption der Substanz legt Leibniz laut Cassirer den Grundstein für die kantianische Trennung zwischen einerseits dem Phänomen, d.h. der äußerlichen (subjektiven) Repräsentation des Gegenstandes, welche tatsächlich infinit ist, und andererseits dem Noumenon, d.h., der inneren Natur, welche trotzdem für unseren endlichen Verstand unerreichbar ist. Was wir als mechanisches Geschehen benennen, ist tatsächlich nicht nur eine sinnliche und äußerliche, somit superfizielle, Repräsentation eines dynamischen Geschehens. Dadurch öffnet sich, laut Cassirer zum ersten Mal, der Weg, um sich eine ganz andere Perspektive von der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt vorzustellen. Wirklich sind diese zwei im Rahmen der leibnizschen Philosophie nicht zwei vollständig getrennte Substanzen, noch sind sie zueinander reduzierbar: die geistigen und mechanischen Prinzipien sind miteinander eng verbunden.⁵⁷

Ein weiterer und sehr wichtiger Punkt ist, dass Leibniz' Lehre der Monadologie ganz modern ist, d.h., sie bleibt immer im Rahmen der Immanenz, ein Merkmal, das, wie wir schon erwähnt haben, laut Cassirer die ganze Forschung und das Streben der Aufklärung definiert. Die Monade ist tatsächlich das einzige und autarkische Fundament von allem, was in der Welt geschieht. Allerdings unterscheidet sich die Immanenz, welche Leibniz uns vorschlägt, sowohl von der Transzendenz der Theologie wie von der starken Immanenz des Empirismus-Materialismus.⁵⁸ Deswegen wird das Ziel der Psychologie und auch der Erkenntnistheorie die Struktur dieser Kräfte des Geistes und ihre Interaktion mit der Struktur der Welt erklären, eine Aufgabe, die vor allem die deutsche aufgeklärte Philosophie durchzuführen suchte.

Andererseits und wie man aus diesem Abschnitt erkennt, sichert die von Leibniz vertretene Konzeption der Immanenz gleichzeitig die Selbstständigkeit des Geistes: indem die Monade in sich selbst ein aktives Prinzip trägt, kann Leibniz Philosophie einen speziellen Raum für die Autonomie der Vernunft anerkennen. Obwohl beide dieselben

⁵⁷.- Wie Leibniz selbst zusammenfasst: "Was wir die Betrachtung der Natur der Dinge nennen, das ist sehr oft nichts anderes als die Erkenntnis der Natur unseres eigenen Geistes und jener eingeborenen Idee, die man nicht draußen zu suchen braucht." (Cassirer, 2007, S. 130).

⁵⁸.- Cassirer schreibt darüber: Beiden Lehren, der metaphysischen "Transzendenz" sowohl wie der empiristischen Form der "Immanenz", setzt Leibniz seine eigene Grundauffassung gegenüber. Er hält an der Forderung der Immanenz fest: denn alles, was die Monade besitzt, soll aus ihrem eigenen Grunde stammen. Aber indem er dieses Prinzip steigert und verschärft, ist ihm damit nicht nur der Rückgang auf Gott, sondern auch der Rückgriff auf die Natur im gewöhnlichen Sinne des Wortes versagt. Eine Entgegensetzung zwischen der Natur des Geistes und der Natur der Dinge und eine einseitige Abhängigkeit jener von dieser lässt sich jetzt nicht länger aufrechterhalten. (Cassirer, 2007, S. 130).

Ebenen teilen und sich gegenseitig durchdringen, sind die Natur und der Geist in Leibniz' System, dank dem Konzept der Monade, nicht völlig voneinander getrennt noch völlig identisch miteinander: jede erhält ihre eigene Sphäre und Unabhängigkeit.

Laut Cassirer ist es genau diese Art von Rationalismus, welcher die Autonomie der Vernunft wirklich sichert und deshalb wird Leibniz zu einer Hauptfigur der frühen Aufklärung. Außerdem wird, wie wir schon gesehen haben, Cassirer selbst in genau jener Tradition Leibniz' der *Aktivität* und *Spontaneität des Ichs* seine eigene Philosophie der symbolischen Formen ausbilden.

Aber das Streben der Aufklärung danach, die Autonomie der Vernunft zu fundamentieren, beschränkt sich nicht nur auf die Erkenntnistheorie und die Psychologie. So wie im achtzehnten Jahrhundert eine Umstellung von einer angeborenen Vernunft zu einer empirisch-pragmatischen stattgefunden hat, so gibt es Cassirer zufolge in dieser Epoche auch eine Verschiebung von einer theoretischen Vernunft hin zu einer praktischen.⁵⁹ Wir werden uns in den folgenden Seiten der Frage widmen, wie sich die Aufklärung die Autonomie der Vernunft auf die praktische Welt der Religion, der Geschichte, des Rechtes und der Politik ausgedehnt hat.

■ Die Autonomie der Vernunft in der praktischen Welt

Im Denken des achtzehnten Jahrhunderts aber verschiebt sich der Schwerpunkt der Betrachtung. Die einzelnen Grundgebiete: die Naturwissenschaft wie die Geschichte, das Recht, der Staat, die Kunst entziehen sich mehr und mehr der Herrschaft und der Vormundschaft der überlieferten Metaphysik und Theologie. Sie erwarten ihre Begründung und ihre Legitimation nicht mehr vom Gottesbegriff her; sie selbst sind es vielmehr, die, aus ihrer spezifischen Form heraus, diesen Begriff gestalten und die ihn entscheidend mitbestimmen.⁶⁰

4.1 Was ist der Mensch? Die Anthropologie als Basis einer neuen Ethik

Laut Cassirer begnügt sich die Aufklärung nicht damit, die theoretische Welt zu revolutionieren, da ihr zufolge "Newtons Methode [...] keineswegs allein für die Physik

⁵⁹.- Die Bedeutung Leibniz' für Cassirer beschränkte sich nicht nur auf die theoretische Ebene, sondern und insbesondere auf die praktische. Christoph Sebastian Widdau erforscht diese Dimension von Cassirers Beziehung zu Leibniz im Buch *Cassirers Leibniz und die Begründung der Menschenrechte* (2016). Wie Dr. Heinz Kleger im Geleitwort zum Buch schreibt: „Er wirft ein ideengeschichtlich und philosophisch neues Licht auf die »Natur« im Naturrecht, die kulturelle Bedeutung des Individuums und den Pluralismus politischer Ordnungen. Mit »Cassirers Leibniz« zeigt Widdau auf, dass Menschenrechte kein beliebiger Zusatz zur Kultur, sondern vielmehr kulturkonstitutiv sind.“ (S. V-VI) In diesem Sinne ist es gut, die Worte Cassirers in Bezug auf Leibniz in seiner *Die Idee der republikanischen Verfassung* (1929) zu erinnern. Er behauptete: „Leibniz ist [...] der erste unter den großen europäischen Denkern gewesen, der in der Grundlegung seiner Ethik und seiner Staats- und Rechtsphilosophie mit vollem Nachdruck un mit aller Entschiedenheit das Prinzip der unveräußerlichen Grundrechte des Individuums vertreten hat.“

⁶⁰.- Ernst Cassirer. 2017. *Philosophie der Aufklärung*. V. Felix Meiner. S. 166.

[gilt], sondern sie gilt für alles Wissen überhaupt." (Cassirer, 2007, S. 54). Die aufgeklärte Philosophie zielt darauf ab, diese praktischen Bereiche auf der Basis einer natürlichen Vernunft zu regeln. In diesem Sinne glaubt die Aufklärung, dass die Natur eine Einheit ist, d.h., dass die moralischen, politischen, usw. Probleme zu einer natürlichen Ordnung gehören, welche dank der Vernunft erläutert werden können, ebenso wie die physikalischen Probleme: *Natura semper sibi consona*.

So wie im Jahrhundert von Fermat und Gassendi (siebzehntes Jahrhundert) die Geometrie und die Mathematik der Höhepunkt der Wissenschaften waren, so waren es im Jahrhundert Diderots und Buffons die Biologie, die Psychologie, die Wirtschaft und die Politik, welche alle Aufmerksamkeit auf sich zogen. Für die Aufklärung ist es wichtig, den Menschen in seiner Beziehung sowohl zur natürlichen als auch sozialen Welt zu verstehen. Weder eine richtige Ethik noch Politik können aufgebaut werden, wenn man nicht seine tiefe Natur umfasst. Deshalb wird die Frage "Was ist der Mensch?" zum wichtigsten Gegenstand der Aufklärungsepoche und es entsteht eine Anthropologie, die das "empirische" Substrat des Menschen aufzudecken versucht. Was sie anstrebt, ist, um es noch einmal zu betonen: das Verständnis des Seins des Menschen von der Vormundschaft der Theologie zu befreien.

Tatsächlich ist die Aufklärung der Ansicht, wenn das Sein des Menschen klar erkannt und verstanden werden kann - nicht als ein metaphysisches Prinzip, sondern als sinnliche und wahrnehmbare Realität -, dann lässt sich von dort her ein moralisches und politisches System erzeugen, welches der Natur besser angepasst ist.⁶¹

Idee der Aufklärung ist, dass wir zunächst das "Sein" freilegen und erkennen sollen, um auf ihm ein sicheres und effektives "Sollen" zu bauen. Kurz gesagt, muss eine anthropologische Forschung einem ethischen System vorangehen. Der wichtigste Einwand gegen die metaphysischen, moralischen, politischen und ästhetischen Systeme der Religion bestand darin, die Bedeutung einer "empirischen" Referenz zu verweigern, und diese Systeme hätten deshalb die natürlichen Tugenden der Menschen auf künstliche Weise unterdrückt.

In Cassirers Bild ist die Natur für die Aufklärung eine harmonische und rationale Ordnung, und es wäre ein Paradox, wenn sich aus ihr nicht die gleichen klaren, objektiven

⁶¹.- Jede transzendente Moral und jede transzendente Religion bleibt, sobald sie diesen Halt verläßt, sobald sie die natürlich-sinnlichen Impulse des Handelns verwirft und preisgibt, ein bloßes Luftgebäude. Denn kein bloßes Sollen darf sich vermessen, das empirische Sein des Menschen aufzuheben oder es grundlegend zu verändern. Dieses Sein wird sich immer wiederherstellen; und es wird stärker als alles Sollen bleiben" (Cassirer, 2007, S. 258).

und zeitlos moralischen Gesetze herleiten ließen, welche die physische Welt regieren. In diesem Sinne versichert die Aufklärungsphilosophie: Genauso wie es "rationale Beziehungen" zwischen den Entitäten der natürlichen Welt gibt, so herrschen auch "rationale Beziehungen" zwischen den Entitäten der geistigen Welt. Die newtonsche Methode ist laut Cassirer das, was die aufgeklärte Suche nach einer neuen Ethik verbindet:

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts knüpft überall an diesem Einzelbeispiel, an das methodische Paradigma der Newtonschen Physik an; aber sie wendet es sogleich ins Allgemeine. Sie begnügt sich nicht damit, die Analyse als das große intellektuelle Werkzeug der mathematisch-physikalischen Erkenntnis zu verstehen, sondern sie sieht in ihr das notwendige und unentbehrliche Rüstzeug für alles Denken überhaupt. Um die Mitte des Jahrhunderts ist der Sieg dieser Auffassung entschieden. Sosehr die einzelnen Denker und die einzelnen Schulen in ihren Resultaten auseinandergehen, in dieser erkenntnistheoretischen Prämisse stimmen sie miteinander überein. [...] Sie [Voltaire, d'Alembert, Kant, usw.] alle sprechen es aus, dass die echte Methode der Metaphysik mit derjenigen im Grunde übereinstimme, die Newton in die Naturerkenntnis eingeführt habe und die dort von so fruchtbaren Folgen war. (Cassirer, 2007, S. 11)

Dies ist dann eine der Hauptthesen von Cassirers' Interpretation der Aufklärung, welche, wie wir in der *Abschließenden Überlegungen* sehen werden, in den letzten Jahren problematisch geworden ist. Die Erkenntnis der Natur und des Menschen würde so als die Quelle eines neuen metaphysischen Ideals gesehen, auf dem eine rationale Gesellschaft gegründet werden könnte, welche auf die Willkürlichkeiten des Glaubens, der Autorität und der Tradition verzichten würde. Auf diese Weise gelangt die Aufklärung zur Idee der natürlichen Rechte, welche sie gewiss nicht selbst geschaffen hat, die sich aber dank ihrer Philosophie, in den Worten Cassirers, in ein "echtes moralisches Evangelium" verwandelten, das in die Realität eintreten musste und schließlich die amerikanische und französische Revolution hervorbringen würde⁶², womit die Vorherrschaft der praktischen Vernunft gefestigt wurde (Cassirer, 2007, S. 262).

⁶².- In diesem Sinne könnte man sagen, dass Cassirer die sogenannte These der "Kontinuität" unterschreibt. Diese These behauptet, dass es eine enge Beziehung zwischen dem philosophischen Denken und den Revolutionen zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts gibt. Gegen Georg Jellineks Argument, welcher die Verbindung zwischen der Philosophie der Aufklärung und der Erklärung der Menschenrechte 1789 während der Französischen Revolution ablehnte, schreibt Cassirer: „Der Ideenkreis, dem die Erklärung der französischen Konstituante angehört und aus dem sie sich organisch entwickelt, aus dem sie sich als reife Frucht losgelöst hat, liegt völlig fertig vor - lange bevor an eine Einwirkung der nordamerikanischen "Declaration of Right" zu denken ist. Er geht auf die Anfänge des modernen Naturrechts bei Grotius zurück – und er hat weiterhin insbesondere in der Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus bei Leibniz und Wolff seine systematische Begründung und Durchbildung erfahren.“ (Cassirer, 2007, S. 261) Wie in anderen Kapiteln des Buches nutzt Cassirer auch die Gelegenheit, die Bedeutung der deutschen aufgeklärten Philosophie⁶² in der Entwicklung der Idee der Menschenrechte hervorzuheben, ein Aspekt, welcher ganz neuartig für die Epoche ist, da im allgemeinen die deutsche Aufklärung beträchtlich weniger erforscht wurde als diejenigen Frankreichs und Englands. Was die Verbindung zwischen der aufgeklärten

4.2 Die Ablehnung von der Lehre der Erbsünde einer autonomen Ethik und Politik entgegen

Aber um eine neue Vision des Menschen vorzuschlagen und um eine vernünftige, ergo aufgeklärte Ethik und Politik zu etablieren, musste die Aufklärung laut Cassirer zuvor eine titanische Aufgabe bewältigen: sie hatte in aller Schärfe ein tief verwurzelttes Dogma anzugreifen. Wir beziehen uns auf die christliche Lehre der Erbsünde, welche den Menschen als ein völlig schwaches, abhängiges und böses Wesen porträtierte, um den Ursprung des Bösen in der Welt zu erklären. Laut Cassirer richtete die Aufklärung ihre starken Anstrengungen gegen dieses Dogma, weil es in erster Linie eine grundlegende Prämisse einer neuen und vernünftigen Ethik verweigerte: nämlich, den Menschen als ein freies und autonomes Agens zu konzipieren.

Das Böse in der Welt hängt laut orthodoxer Theologie nicht von den freien Handlungen des Individuums ab, sondern von dem geheimen Willen eines transzendentalen Gottes, dessen Absichten uns völlig unverständlich sind. Mehr noch, die christliche Theologie -oder zumindestens die katholische Orthodoxie mit Augustinus und, unter anderen, die lutheranische Theologie- behauptet, dass die einzige Erlösung von der Erbsünde exklusiv von der göttlichen Gnade abhängt: die individuelle Freiheit spiele keine Rolle. Wenn das ethische Fundament außerhalb des Willens des eigenen Menschen liegt, dann wird die bloße Möglichkeit der Autonomie von der Basis aus aufgehoben. Wegen dieser Negierung der Bedeutung des menschlichen Willens konzentriert sich die Aufklärung darauf, zuerst das Dogma der Erbsünde abzulehnen und es durch eine neuere und vernünftige Ethik zu ersetzen, aber auch - insbesondere tut es die französische Aufklärung - eine globale Kritik an der positiven Religion zu üben.⁶³

Wenn die größte Sorge der Aufklärung die Eroberung der Autonomie der Vernunft ist, dann wird dieses Streben im Rahmen des religiösen Problems noch deutlicher. Aber das bedeutet für Cassirer nicht, dass die Epoche der Aufklärung an sich

Philosophie und dem politischen Geschehen der Epoche betrifft, soll betont werden, dass die zeitgenössische Forschung in dieselbe Richtung wie Cassirer geht: nämlich zur Anerkennung der wichtigsten Rolle, welche die Philosophie sowohl in den Ursprüngen als auch während der Revolutionen gespielt hat. Zahlreiche Studien⁶² haben die bisher unbekanntten Fäden entdeckt, welche die Philosophie eng mit den politischen Unruhen verbindet. Diese neue geistesgeschichtliche Vision hat zu einem großen Teil die traditionelle, von Marx inspirierte Perspektive herausgefordert, welche dem Funktionieren der Wirtschaft eine Vorrangstellung in der Erklärung des Ausbruchs der französischen Revolution gab.

⁶³- Wie Cassirer betont, werden vor allem die Enzyklopädisten (Diderot, d'Holbach, Helvétius, la Mettrie, usw.) der positiven Religion den Krieg erklären, da sie diese als Hindernis auf dem Weg zum intellektuellen Fortschritt betrachten. Laut diesen Philosophen ist ein Kompromiss mit der Religion nicht möglich: es besteht nur die Wahl zwischen Freiheit und Sklaverei, zwischen Erkenntnis und Glaube. (S. 142)

anti-religiös war. Es ging, zumindest für einen großen Teil der Aufklärer, vielmehr darum, die Religion in neuem Lichte zu betrachten. Aber warum bestand diese Notwendigkeit? Cassirer beschreibt, wie sich die Religion schon am Ende des siebzehnten Jahrhunderts in einer Krise befindet. Sie zeigt sich zunehmend unfähig, sichere Antworten für die neuen (modernen) wissenschaftlichen und geistigen Fragen anzubieten und erscheint deshalb als ungenügend. Auf diese Weise etabliert sich in der Epoche der Aufklärung eine neue und vor allem kritische Beziehung zwischen der Philosophie und der Religion.⁶⁴

Wenn man die verschiedenen Strömungen, welche in der Aufklärung gearbeitet haben, analysiert, dann bemerkt man, dass es sich eigentlich darum handelt - so würde Cassirer behaupten -, der positiven Religion eine echte Erneuerung, ein neues (vernünftiges) Fundament zu verschaffen. Deshalb fließen Cassirer zufolge alle Strömungen der Aufklärung in der Kritik der Erbsünde zusammen. Der Humanismus hatte mit seiner Ablehnung der augustinischen Tradition den Glauben an die Erbsünde indirekt angegriffen. Aber erst die Aufklärung wird dieses Dogma stark schwächen.

Bei diesem Versuch war für Cassirer Blaise Pascal die Hauptperson, gegen welche die Aufklärung ihre eigenen philosophischen Kräfte misst, da er einer der raffiniertesten Feinde der Vernunft und der größte Befürworter des Dogmas der Erbsünde in seinem *Pensées* (1670) sei. Obwohl der Inhalt seiner Lehre derjenigen Augustinus' ähnelt, benutzt Pascal eine ganz moderne Methode: tatsächlich könnte man sie als kartesianisch beschreiben. Wie Descartes verwendet Pascal die Klarheit der Vernunft, glaubte jedoch, wie Cassirer erklärt, dass die Vernunft für sich selbst unfähig sei, eine absolute Gewissheit zu erzielen. Laut Pascal kann die Vernunft die Wahrheit nur dann erreichen, wenn sie sich uneingeschränkt dem Glauben unterwirft. Der Mensch befindet sich für Pascal in einer ganz besonderen, wenn nicht mitleiderregenden Situation: sein ganzes Leben oszilliert zwischen der Unendlichkeit und der Endlichkeit, aber er gehört keiner ausschließlich an. Pascal zufolge löst sich diese unbeugsame Duplizität der menschlichen Situation mit dem Geheimnis des Sündenfalls. Obwohl diese "Hypothese" über das

⁶⁴- „Alle scheinbare Gegnerschaft gegen die Religion, der man in der Epoche der Aufklärung begegnet, darf daher nicht den Blick dafür trüben, dass auch hier noch alle geistige Problematik in die religiöse Problematik eingeschmolzen ist und dass sie von dieser letzteren ihre ständigen und stärksten Antriebe empfängt. Je mehr man die bisherigen Antworten der Religion auf die Grundfragen der Erkenntnis und der Sittlichkeit als ungenügend empfinden, um so intensiver und leidenschaftlicher drängen sich ebendiese Fragen selbst hervor. Der Streit geht fortan nicht mehr um die einzelnen Dogmen und ihre Auslegung, sondern um die Art der religiösen Gewissheit; er bezieht sich nicht auf das bloß Geglaubte, sondern auf die Art und Richtung, auf die Funktion des Glaubens als solche.“ (Cassirer, 2007, S. 143)

Wesen des Menschen und des Göttlichen ein absolutes Mysterium bleibt und bleiben wird, ist sie laut Pascal der einzige Schlüssel, welcher unsere tiefere und authentischere Natur entziffern kann und außerdem den Ursprung des Böses zu erklären vermag.⁶⁵

Das Mysterium des Sündenfalls wird so zu einer objektiven und unüberwindbaren Grenze des Wissens, und somit verwandelt sich eine vollständige, d.h., autonome Erkenntnis der Welt in eine ontologische Unmöglichkeit. Wenn die Erkenntnis zum Reich der Unendlichkeit gehört und wenn der Mensch nicht fähig ist, seine existentielle Endlichkeit zu überwinden, dann entsteht natürlich das erkenntnistheoretische Problem, wie die Wahrheit erreichbar sein könnte oder noch gravierender, ob sie überhaupt erreichbar ist. Die Phänomene, welche unendlich sind, können niemals völlig repräsentiert werden.

Auf diese Weise setzt Pascal ein großes theologisches oder zumindest theoretisches Hindernis vor eine vernünftige Erkenntnis. Dadurch stellt Pascal eine irrationale Basis ins Herz der modernen Erkenntnis, was deren Anspruch einer objektiven und normativen Gültigkeit schwer beschädigt. Voltaire, unter anderen Philosophen, versucht dieses Problem zu lösen. Da er das Mysterium der Erbsünde ablehnt, musste er eine andere Strategie verwenden, um die Existenz des Bösen zu erklären, was bedeutet, dass dieser Ursprung in der Vernunft selbst gesucht werden soll. Das Böse ist notwendig: *Il le faut avouer, le mal est sur la terre*, schreibt er bezüglich des Erbebens von Lissabon, aber Voltaire folgert daraus allem Anschein zum Trotz keine pessimistische Metaphysik. Cassirer zufolge ist es im Werke *Le monde comme il va, vision de Babouc* (1746), wo Voltaire am besten seinen Kompromiss zwischen dem panglossianischen Optimismus und der in den ironischen Seiten von *Candide* (1759) zu findenden pessimistischen Ansicht ausdrückt (Cassirer, 2007, S. 254). "Wir können dem Übel nicht entgehen und es nicht ausrotten; aber wir sollen die physische wie die sittliche Welt ihren Lauf gehen lassen und uns in ihr so einrichten, dass wir uns in ständiger Tätigkeit gegen sie erhalten: Denn aus ihr entspringt jenes Glück, dessen der Mensch allein fähig ist." (Cassirer, 2007, S. 197-198).

4.3 Rousseau und die Autonomie der praktischen Vernunft

⁶⁵.- Auf diese Weise "[wird] die menschliche Natur erst begreiflich durch die Unbegreiflichkeit, die wir auf ihrem Grund entdecken. So kehren sich hier gegenüber der logischen, gegenüber der "rationalen" Form des Wissens alle Maßstäbe um." (Cassirer, 2007, S. 150).

Allerdings glaubt Cassirer, was das Problem des Ursprungs des Übels und seine originelle Lösung betrifft, sei Rousseau der entscheidende Denker der Aufklärung gewesen, denn mit ihm habe jenes Problem eine neue Richtung genommen. In der Tat hängt für Rousseau alles, so behauptet er in *Émile* (1762), von der "Art der Politik" ab: die Völker sind, was ihre Staatsform aus ihnen gemacht hat.

Rousseau teilt mit Pascal der Diagnose, dass der Mensch sich in die Gesellschaft, in unterschiedliche Beschäftigungen und Vergnügungen flüchtet, weil er es nicht erträgt, mit sich selbst allein zu sein. Jede soziale Verbindung wird dadurch auf einer Illusion basiert. Die Erklärung hierfür wird aber nicht vom Mysterium des Sündenfalls gegeben, sondern sie liegt vielmehr darin, auf welche Weise die politische Gesellschaft organisiert ist. Die echten Ursachen der mitleiderregenden Situation des Menschen müssen im Übergang vom Zustand der Natur zur politischen Gesellschaft gesucht werden. Rousseau zufolge stammen die moralischen Perversionen eigentlich aus der historischen empirischen Entwicklung, welche die Menschen dazu gebracht hat, die Zwangsmacht der Gesellschaft zu schaffen.

Um die tiefe Natur des Übels, die mit der Geburt der Gesellschaft geboren wurden, wirklich zu verstehen, soll man in seiner Philosophie zusammenfassend zwischen zwei Arten von Menschen unterscheiden: nämlich, 1) dem "Menschen der Natur" (*l'homme naturel*) und 2) dem "Menschen der Gesellschaft" (*l'homme artificiel*). Laut Rousseau ist im Zustand der Natur *l'homme naturel* von *l'amour de soi* geführt, d.h., einem natürlichen Instinkt, welcher uns nötigt, unsere eigene Selbsterhaltung zu suchen und außerdem Mitgefühl für die anderen lebenden Wesen zu haben. *L'amour de soi* ist dementsprechend laut Rousseau eine notwendige, natürliche und harmonische Leidenschaft, welche die Menschen eng und in einer harmonischen Weise zusammenführt.

Allerdings ist diese Leidenschaft in der politischen Gesellschaft, welche aus dem Gesellschaftsvertrag stammt, durch *l'amour propre* ersetzt worden, nämlich einer artifiziellen Art vor Selbstachtung, welche uns von der Meinung anderer ganz abhängig macht. Die kontinuierliche Suche nach Prestige und Bewunderung, welche uns versklavt, hat als ihre Basis diese soziale Leidenschaft, *l'amour propre*, die tatsächlich das Fundament selbst der modernen Zivilisation ist. Diese Leidenschaft führt Willkürlichkeit und Privilegien in der Gesellschaft ein, indem sie falsche und egoistische Interessen schafft, welche am Ende die Grundlage der Gemeinschaft schädigen und verschleifen. So werden die Ungleichheit und Unfreiheit (darunter vor allem die "Sklaverei" des Aussehens) geboren. Einfacher gesagt: gemäß Rousseau ist der *amour propre* der

wirkliche Ursprung des Übels, welches in der Neuzeit die natürliche Ordnung der Gesellschaft tief verdorben hat.

Bisher teilen Pascal und Rousseau dieselbe Diagnose gegenüber der modernen Gesellschaft. Jedoch unterscheiden sie sich Cassirer erklärt in einem entscheidenden Punkt grundsätzlich: nämlich in der Rolle der Transzendenz, welche diese sowohl in der Erklärung des Ursprungs des Übels als auch in der vorgeschlagenen Überwindung dieses Übels spielt. In der Tat findet Rousseau die moralische und politische "Erlösung" nicht in dem Einzelmenschen, sondern in der menschlichen Gesellschaft selbst, weil "der Einzelmensch als solcher, wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, noch außerhalb des Gegensatzes von Gut und Böse [steht]." (Cassirer, 2007, S. 164). Wie Cassirer bemerkt, schafft Rousseau ein neues Subjekt der Zurechnung, der "Imputabilität": die menschliche Gesellschaft. Wenn die zwingende Form der Gesellschaft verschwindet, wären wir fähig, eine neue Form von politischer und ethischer Gemeinschaft zu erzeugen, in der jeder nur dem allgemeinen Willen (*la volonté générale*) gehorcht, welcher er tatsächlich als seinen eigenen erkennen würde. Dann wird die Zeit der "Rettung" des Menschen von seiner Verdorbenheit und Dekadenz gekommen sein. Darin genau würde der neue Gesellschaftsvertrag bestehen, welcher Rousseau uns vorschlägt und dessen Ziel nichts anderes ist, als uns von unserer eigenen *amour propre* zu befreien, so dass eine neue harmonische Gesellschaft etabliert werden kann.

Wichtig ist hier zu betonen, dass Rousseau, indem er den Ursprung des Übels in den Anfängen der Gesellschaft selbst lokalisiert und die Lösung dafür der Gesellschaft selbst zuschreibt, den Anspruch einer Transzendenz in der Erklärung und in der Organisation der Ethik und Politik dieser Welt verweigert. Er entwirft sozusagen eine "irdische Theodizee". Daher bekräftigt er seinen Gedanken im Kontext der reinen Immanenz, eine Ansicht, welche ihm große Probleme mit der Kirche verursachte. In demselben Sinne muss man die Erlösung auf dieser Ebene und im Diesseits finden. Keine Hilfe von einer übernatürlichen Macht könnte uns retten und befreien: die Schuld gehört ausschließlich zu dieser Welt und zu dem Menschen allein. "Kein Gott kann sie [Erlösung] uns bringen; sondern der Mensch muss zu seinem eigenen Retter und im ethischen Sinne zu seinem Schöpfer werden." (Cassirer, 2007, S. 165).

Darin liegt Cassirer zufolge die entscheidende Bedeutung von Rousseaus moralischer und politischer Philosophie und mehr noch sein Beitrag zur Ausbreitung der Autonomie der Vernunft. Mit seinem Beharren auf dem Gesellschaftsvertrag als Ursprung des Übels aber auch als einer Lösung dafür, behauptet Rousseau, dass die

politische Welt ihr eigenes immanentes Fundament hat. Auf diese Weise konkretisiert sich die Wendung der Autonomisierung der Vernunft von der theoretischen Ebene zur praktischen.⁶⁶

4.4 Die Unabhängigkeit des Rechtes. Grotius, die Vernunft und das Naturrecht

Für Cassirer war der größte Neuerer Grotius, mit dessen Philosophie Plato zurückkehrt. Laut letzterem kann die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit nicht von der grundlegenden Frage nach dem Sinne und der Natur des Begriffs im Allgemeinen getrennt werden. Die Frage ist, ob unsere logischen sowie auch ethischen Konzepte etwas Objektives und Bestimmtes ausdrücken. Grotius stellt sich diese platonische Frage als Ausgangspunkt für seine eigene juristische Philosophie. Unter dem Einfluss von Galileos moderner Physik ist für ihn das Problem des Rechts eng mit der Mathematik verknüpft. Dadurch sollte laut Grotius sich das Recht nicht im Rahmen der Erfahrung, sondern in demjenigen der Vernunft entwickeln. Der Grund hierfür ist einfach. Man könne nicht durch die Erfahrung bestimmen, ob eine Handlung gerecht oder ungerecht ist. Wir gehen nicht von Erfahrungen, sondern von Definitionen aus, die rationalistisch (deduktiv) sind. Für Grotius, so Cassirer, geht es nicht darum, ein konkretes juridisches oder politisches Problem zu lösen, sondern vielmehr eine feste rationale, abstrakte und objektive Architektur auszubilden, welche schließlich *alle* juristischen und politischen Probleme lösen kann.⁶⁷ Nur auf diese Weise könne man ein juridisches System aufbauen, wo sich jedes Element an einem bestimmten Ort im Ganzen strukturiert und welches die Zufälligkeit der historischen Welt transzendiert.

Cassirer argumentiert, dass die Suche nach einem juristischen System, welches unabhängig von den historischen Umständen wäre, eigentlich eine der Forderungen sei, um eine autonome Rechtswissenschaft zu fundamentieren. Andererseits sollte diese neue Konzeption des Rechtes gegen zwei Feinde kämpfen: nämlich gegen die *theologische Lehre* und den *staatlichen Absolutismus*. Calvins theologische Lehre suchte zu rechtfertigen, dass das ganze Recht letztlich auf dem göttlichen Willen gegründet ist. Da Gott allmächtig ist, muss dieser Wille in sich für die Calvinisten unbedingt sein, d. h. er ist keiner begrenzenden Regel außer sich selbst unterworfen. Der Willen Gottes ist für

⁶⁶.- "Das Problem rückt aus dem Kreise der Theologie und der theologischen Metaphysik heraus [...] Hier vollzieht sich im Gebiet der Geisteswissenschaft derselbe Prozess der "Säkularisierung", wie er uns früher im Gebiet der Naturanschauung und der Naturerkenntnis begegnet ist." (Cassirer, 2007, 165)

⁶⁷.- Diese deduktionistische Ansicht wird sich zum Beispiel mit Samuel Pufendorf in den folgenden Jahren vertiefen.

die Menschen ein undurchdringliches Mysterium, welches jenseits allen vernünftigen Verständnisses liegt. Für unseren endlichen Verstand haben Gottes Entscheidungen keinen erkennbaren Grund. Unsere Rettung und Verdammung hängen nicht von uns selbst ab, andernfalls würde Gottes Willen unserem eigenen Willen untergeordnet, was laut Calvin und seinen Anhängern nicht sein kann. Deshalb macht es keinen Sinn, sich nach dem Grund einer (göttlichen) Entscheidung zu fragen: eine solche Frage wäre in der Tat ein gotteslästerlicher Aufstand der menschlichen Vernunft. Das gilt auch für das Recht, welches sich den Calvinisten zufolge auf Gottes unverständlichem Willen basieren sollte, der sich uns in der Offenbarung manifestiert hat.

Grotius kämpft energisch gegen diese Konzeption in den Niederlanden, aber ebenso gegen die absolutistische These, welche einen irdischen Gott zu rechtfertigen suchte. In diesem Rahmen setzt Grotius die Tradition der Renaissance fort, d. h., diejenige des Naturrechtes, die sich gegen die beiden juristischen Tendenzen (die theologische und die absolutistische) seiner Zeit stellt. Er verteidigt als höchstes Prinzip, dass es ein Recht gibt, welches aller göttlichen und menschlichen Kraft vorangeht und das in sich selbst gültig ist. Grotius zufolge gründet sich der Inhalt des Rechtes nicht auf der Macht oder dem Willen, sondern auf der reinen Vernunft.⁶⁸ Dieses Prinzip, welches in der menschlichen Vernunft selbst eingeschrieben ist, stellt für Grotius das Grundfundament allen juristischen Systemes dar. Das positive Recht zieht aus diesem natürlichen Prinzip seine Gültigkeit und deswegen soll das positive Gesetz nicht die von ihm etablierten Grenzen überschreiten. Mit einem solchen Argument wurden laut Cassirer die Rudimente der Idee der Menschenrechte von Grotius gepflanzt.⁶⁹

Indem Grotius diese Konzeption für die Rechtswissenschaft adoptiert, unternimmt er einen großen und entscheidenden Schritt im Sinne der Autonomie der Vernunft, dieses Mal im juristischen Kontext. Tatsächlich ist es diese Autonomie, was er bekräftigt, wenn er gegen die theologischen Ansprüche gerichtet in seinem berühmten Ausspruch behauptet: "dass die Sätze [des] Naturrechts ihre Geltung auch dann behalten würden,

⁶⁸.- Cassirer beschreibt Grotius Kernsargument auf die folgenden Weise: "Das Gesetz in seinem primären und ursprünglichen Sinne, im Sinne der "lex naturalis", ist niemals in eine Summe bloßer Willkürakte auflösbar. Es ist nicht lediglich der Inbegriff des Verordneten und Gesetzten, sondern es ist das ursprünglich Setzende; es ist "ordo ordinans", nicht "ordo ordinatus"." (Cassirer, 2007, S. 251).

⁶⁹.- In diesem Punkt ist es wichtig zu betonen, dass das Konzept von "Natur" in den Gedanken Grotius' wie auch in denjenigen des achtzehnten Jahrhunderts im allgemeinen eine wichtige Wendung erfährt. Zusammenfassend verstehen die aufgeklärten Philosophen unter "Natur" alle die Wahrheiten, die keine transzendente Offenbarung brauchen, um sich zu rechtfertigen. Sie sind mit anderen Worten gesagt Prämissen, die in einer immanenten Weise gegründet sind und welche außerdem, gewiss und evident für sich selbst sind. Und "solche Wahrheiten [schreibt Cassirer] werden jetzt nicht nur für die physische, sondern auch für die geistig-sittliche Welt gefordert." (Cassirer, 2007, S. 253).

wenn man annähme, dass es keinen Gott gäbe oder dass die Gottheit sich nicht, um die menschlichen Dinge bekümmere." (Cassirer, 2007, S. 251). Natürlich hat sich Grotius, wie andere Autoren (Hobbes, Locke, usw.), um die Unabhängigkeit des Rechtes vorzuschlagen, von der Wissenschaft seiner Zeit inspirieren lassen, insbesondere von Galileos Physik, welche er tatsächlich bewundert.⁷⁰ Allerdings gilt diese enge Verbindung - nachgerade eine virtuelle Mimesis zwischen der modernen Naturwissenschaft und den Geisteswissenschaften - nicht nur für die Rechtswissenschaft, sondern auch und insbesondere für die Staatstheorie und die Politik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts im allgemeinen, wie es laut Cassirer bei Hobbes und Rousseau der Fall ist.

4.5 Staat und Gesellschaft

Für Cassirer war Hobbes derjenige, der die moderne Wende in der politischen Sphäre vollgezogen hat, indem er eine neuartige Methode im Verständnis der Politik eingeführt hat. Hobbes ganze Staatstheorie gehe von der Prämisse aus, dass der Staat ein materieller "Körper" ist, und deshalb kann man bei ihm dasselbe Verfahren anwenden, welches man benutzt, um die anderen physischen Körper der Natur zu begreifen. Beeinflusst von der epikureischen These, glaubt Hobbes tatsächlich, dass dieser Körper auf seine grundlegenden Elemente oder "Atome" reduziert werden kann, wie es Galileo schon gemacht hatte, um das Funktionieren des Sonnensystems wirklich zu verstehen. Das Denken im allgemeinen bestehe laut Hobbes in einem "Rechnen", d.h., in einem Addieren und Subtrahieren. Nur wenn man diesen Grundsatz wirklich verstehe, könnten die politischen Phänomene, ebenso wie die natürlichen, völlig erklärt werden. Hobbes' Philosophie kann folgendermaßen zusammengefasst werden: man kann nicht wirklich verstehen, was man nicht geschaffen hat. Dadurch muss man den Leviathan in seinen fundamentalen (kalkülen) Einheiten auseinandernehmen, um ihn später wiederherzustellen, und so werden die geheimen Mechanismen sichtbar.

Indem Hobbes diese Methode verwendet, kommt er zur Schlussfolgerung, dass der "körperliche Staat" von den Willen der Individuen gestaltet worden ist, die sich in einem Zustand absoluter Isolierung befinden. In diesem Rahmen, betont Cassirer, bestehe das ganze Problem der Politik in Hobbes' Theorie darin, zu erklären, wie aus einer

⁷⁰.- Cassirer erklärt dies folgendermaßen: Durch ihn [Grotius] soll im Gebiet des Rechtes das gleiche erreicht werden, was Galilei im Gebiet der Naturerkenntnis erreicht hatte. Es soll eine Quelle der Rechtserkenntnis bezeichnet werden, die nicht der göttlichen Offenbarung entspringt, sondern die in sich selbst, in ihrer eigenen "Natur", sich bewährt und sich kraft ihrer von aller Trübung und Verfälschung fernhält. Wie Galilei die Autonomie der mathematisch-physikalischen Erkenntnis behauptet und vertritt, so kämpft Grotius für die Autarkie der Rechtserkenntnis. (Cassirer, 2007, S. 253)

originellen Situation von Atomisierung von Willen eine politische Ordnung entstanden ist. Im Gegensatz zu Grotius' Theorie, welche eine angeborene Soziabilität voraussetzt, ist Hobbes' Ausgangspunkt die Idee, dass die Individuen von tiefen egoistischen und anti-geselligen Impulsen besessen sind. Die standhafte Verteidigung ihrer Interessen führt sie zu der berühmten Situation vom "Kampf aller gegen alle", in der keine Rechte respektiert werden und das Chaos herrscht. Wegen der Übertragbarkeit dieser Situation, wird es für die Individuen auch notwendig, einen Sozialvertrag zu unterschreiben, mit dem Ziel, die Ordnung und den Frieden der neuen politischen Gesellschaft zu garantieren. Da sie auf alle ihre Rechte verzichten sollen, etablieren die Individuen einen allmächtigen Leviathan, welcher tatsächlich anders als die "Summe" des Willens und der Kräfte aller Individuen ist. Damit findet der Übergang vom natürlichen Zustand zur politischen Gesellschaft statt.⁷¹

Im starken Kontrast zu Grotius, der das Naturrecht als eine Grenze für die staatliche Macht definierte, hat für Hobbes dieses Naturrecht überhaupt keine Geltung ohne das positive Gesetz des Staates, was ganz einfach bedeutet, dass der hobbesianische Staat völlig absolut ist. Nur durch ein *potestas legibus soluta* können Hobbes zufolge die kriegerischen Tendenzen der Menschen kontrolliert und so ein nachhaltiger Frieden in der Gesellschaft garantiert werden. Der Sozialvertrag (*pactum societatis*) kann dann nichts anders als ein Unterwerfungsvertrag (*pactum subjectionis*) sein.

Hobbes ist völlig bewusst, dass das von ihm beschriebene Dispositiv keine konkrete *empirische* oder *historische* Realität hat. Es ist vielmehr eine "Fiktion" der Vernunft, die uns helfen kann, die innere Struktur der politischen Sphäre zu begreifen. Diese Art und Weise, die Realität zu denken, wird ein Modell für die politische Theorie des achtzehnten Jahrhunderts. Es ist jedoch nicht so, dass die Epoche der Aufklärung den *Inhalt* (der Absolutismus) von Hobbes' Theorie akzeptiert habe oder ihr gefolgt sei. Eher geschah das Gegenteil, da Hobbes, wie schon erwähnt, den Absolutismus zum Hauptgegner haben würde. Was die Aufklärung aus Hobbes' Gedanken angenommen hat, ist Cassirer zufolge vielmehr die von ihm benutzte Methode, um sich der praktischen Welt anzunähern. In der Tat konkretisiert sich laut Cassirer mit Hobbes ein Weg von der reinen theoretischen Sphäre zu der praktischen, welchem viele aufgeklärte Philosophen

⁷¹.- Die Rekonstruktion des inneren Seins des Staates ist gemäß dem rationalistischen Muster der Epoche so vollzogen und damit ist sein Daseinsgrund offenbart: die Flucht vor dem Kriegszustand - und mehr noch sein "echter" Sinn: die Aufrechterhaltung des Friedens.

folgen werden, vor allem die Materialisten, welche Hobbes' Mechanismus und Epikureismus als Basis für ihre philosophischen Systeme nehmen würden.⁷²

Rousseaus politische Philosophie nimmt, wie schon erwähnt, auch den Weg des Vertrags, aber sie unterscheidet sich in entscheidenden Punkten von derjenigen Hobbes'. Obwohl er wie Hobbes und gegen Grotius und die Enzyklopädisten die Idee einer ursprünglichen *appetitus societatis* ablehnt, glaubt Rousseau nicht, dass sich die Individuen im Naturzustand in einer Situation des "Krieges aller gegen alle" befinden. Rousseau ersetze, so Cassirer, den "aktiven Egoismus", welcher zu einer gegenseitigen Feindseligkeit und einem chaotischen und übertragbaren Zustand geführt hatte, durch einen "passiven Egoismus", nämlich ein Gefühl von Gleichgültigkeit, welches die Menschen in einer eher asozialischen Situation verharren lässt.

Wie bei Hobbes, ist der erste Gesellschaftsvertrag tatsächlich ein Submissionsvertrag. Allerdings ist es in dem Fall Rousseaus nicht die Angst vor dem Tod, sondern das Streben nach Macht, was die Individuen drängt, einen solchen Vertrag zu unterschreiben. Hobbes glaubt, dass diese Submission völlig notwendig ist, um die Ordnung der Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Im Gegensatz hierzu behauptet Rousseau, solle man einen neuen Gesellschaftsvertrag schaffen, um diese Situation von politischer Ungleichheit, welche Veranlassung zu anderen Ungerechtigkeiten gibt, zu korrigieren, da die echte Gemeinschaft auf der Freiheit und nicht auf dem bloßen Zwang basiert werden soll: das Gesetz kann und darf nicht eine Zumutung sein, sondern eine Handlung, der zu gehorchen ich selbst gewählt habe. Auf diese Weise wird Rousseau zufolge die Gemeinschaft ein echtes moralisches Fundament genießen, da die *volonté générale* durch die individuelle Freiheit jedes einzelnen ausgeformt würde und somit völlig souverän wäre. In diesem Punkt entsteht das Problem, wie die allmächtige Macht der *volonté générale* mit den individuellen Freiheiten versöhnt werden könnte und in Bezug darauf, welchen Stellenwert Rousseau wirklich der Idee des Menschenrechtes gibt. Hier sieht Cassirer keinen Widerspruch:

Das Individuum bedarf [...] angesichts dieser Idee keines Schutzes mehr; denn von nun ab ist der wahre Schutz im Staat und durch ihn vollgezogen, so dass ein Schutz wider ihn sinnlos wird. Rousseau gibt demgemäß das Prinzip der unveräußerlichen

⁷².- Darüber schreibt Cassirer tatsächlich: Die Staats- und Gesellschaftslehre des achtzehnten Jahrhunderts hat den Inhalt von Hobbes' Lehre nur selten ohne Einschränkungen angenommen; aber sie ist aufs stärkste und nachhaltigste von ihrer Form beeinflusst worden. Sie baut sich auf der Vertragstheorie auf, deren Grundvoraussetzungen sie dem antiken und mittelalterlichen Denken entnimmt; aber sie vollzieht an diesen Voraussetzungen zugleich die charakteristische Fortbildung und Umbildungen, die sich aus der Einwirkung des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes ergeben. Auch auf diesem Gebiet ist fortan der Sieg der "resolutiven" und "kompositiven" Methode entschieden. (Cassirer, 2007, S. 20)

Rechte nicht auf; aber er macht dasselbe nirgends gegen den Staat geltend, sondern sieht es gerade in ihm verkörpert und in ihm fest verankert. [...] Der Gedanke der "unveräußerlichen Rechte", der im Naturrecht im wesentlichen darauf ging, die Individualsphäre gegenüber der Staatsphäre klar und sicher abzugrenzen und sie gegenüber dieser unabhängig zu erhalten, wird daher von Rousseau innerhalb der Staatsphäre zur Geltung gebracht. (Cassirer, 2007, S. 276-277)

Mit anderen Worten gesagt, sucht Rousseau der Idee des Menschenrechtes ein vor allem moralisches Fundament zu geben, und auf diese Weise scheint er das Dilemma der individuellen Freiheit und der (absoluten) Macht der politischen Autorität aufzulösen. Allerdings, und neben dieser originellen Lösung des Problems des echten (moralischen) Fundaments der politischen Gemeinschaft, liegt Cassirer zufolge die wirkliche Besonderheit des politischen Gedankens Rousseaus in der Anerkennung der Sphäre der Kultur als einer *Autonomen Sphäre*. Die Enzyklopädisten hatten in einer optimistischen Weise an die unvermeidbare Einheit zwischen dem Fortschritt des Wissens und dem sozialen (moralischen und politischen) Fortschritt geglaubt. Für sie gab es eine „unauflösbare Kette“ zwischen dem moralischen und einem aufgeklärten Bewusstsein. Mit dieser Überzeugung haben tatsächlich viele aufgeklärte Philosophen an der *Encyclopedia* gearbeitet, welche die Ausbreitung und gewissermaßen der progressiven Demokratisierung des Wissens repräsentierte.⁷³

Allerdings griff Rousseau den Kern dieses Glaubens an, welcher bekanntermaßen eine der Flaggen des achtzehnten Jahrhunderts war. Rousseau teilt mit den Enzyklopädisten die Sehnsucht, eine tiefe Reform in der Gesellschaft des *Ancien Régimes* zu vollziehen. Aber er argumentiert gleichzeitig, dass man irrt, wenn man glaubt, es sei nur der Fortschritt der Erkenntnis, welcher dieses Problem lösen werde. Er verteidigt die Meinung, dass diese Form von Sozialisierung auch Korruption mit sich bringen könne. Wenn die Erkenntnis zu einer Art von „Raffinement“, von Luxus wird -wonach laut Rousseau die aufgeklärten Philosophen strebten -, dann etabliert sich in der Gesellschaft eine falsche moralische Ordnung, die auf einer Form von sozialer Entfremdung oder Illusion basiert.⁷⁴

⁷³.- Mehr noch verteidigten die Enzyklopädisten die soziale Funktion des Wissens und "[...] sie erklärt[en], dass seine Entwicklung nur auf Grund einer festen sozialen Organisation möglich sei" und außerdem, dass nur so "eine Erneuerung des politischen und des sittlichen Daseins zu erhoffen [ist]" (Cassirer, 2007, S. 282).

⁷⁴.- Darüber schreibt Cassirer: "Das Wissen - das ist die These, die Rousseau vom "Contrat social" an vertritt - ist ohne Gefahr, sofern es nicht schlechthin über das Leben erhebt und sich von ihm losreißt, sondern sofern es der Ordnung des Lebens selbst dienen will. Es darf keinen absoluten Primat für sich beanspruchen; denn im Reiche der geistigen Werte ist es der sittliche Wille, dem der Primat zukommt." (2007, S. 286).

Rousseau ist davon überzeugt, dass die Sphäre der Kultur ihre eigenen Normen hat und dass sie unabhängig von wissenschaftlicher Erkenntnis und Fortschritt ist. "Beide scheiden sich nach ihren Zielen wie nach ihren Wegen." (Cassirer, 2007, S. 285). Deshalb muss man die echten Regeln der moralischen Welt erforschen und entdecken, wie sie funktioniert.⁷⁵ Nur so könnte man eine neue moralische und politische Ordnung in der Gesellschaft einführen. Für Cassirer repräsentiert Rousseaus Kritik an der Aufklärung und ihre Verteidigung der wissenschaftlichen Erkenntnisse keinen Abbruch von dieser Bewegung, sondern eine Art von "Selbst-Kritik". Zudem lehnt Cassirer die Vision des Sturms und Drangs ab, welche Rousseau als einen Sentimentalisten, d.h., als einen (proto)-Romantiker porträtiert. "Denn Rousseau ist auch dort [argumentiert Cassirer], wo er die Aufklärung bekämpft und überwindet, noch ein echter Sohn der Aufklärung. [...] Rousseau hat die Welt der Aufklärung nicht zerstört; er hat nur den Schwerpunkt dieser Welt an eine andere Stelle gerückt." (Cassirer, 2007, S. 286-287).⁷⁶ Mit anderen Worten gesagt, ist Rousseau Cassirer zufolge nicht ein Gegenaufklärer, als welcher wie er oft betrachtet wurde, sondern ein echter "Überwinder" der philosophischen Antinomien, welche in der Vernunft selbst wohnen und welche auf dem Weg zur Emanzipierung von der Aufklärung selbst entdeckt wurden.⁷⁷

Dass Cassirer den "versöhnenden Charakter" von Rousseaus Philosophie betont, ist nicht arbiträr, da er in Rousseau einen unmittelbaren Vorläufer von Kants transzendentalen Idealismus sieht. Das Prinzip des Vorranges der praktischen Vernunft über die theoretische, der Kompromiss zwischen dem Idealismus und dem Materialismus, die Trennung zwischen dem Reich der Notwendigkeit (Natur) und demjenigen der Freiheit (Kultur) und der Ausbau einer Ethik jenseits des Eudämonismus, sind Elemente, welche man in Kants Philosophie finden kann und welche schon im Rousseaus Gedanken vorgestellt wurden. Cassirer glaubt, dass es Kant war, welcher Rousseaus Vorschläge rationalisiert und systematisiert hat. Darüber schreibt Cassirer: "er [Rousseau] [hat] wie kein zweiter Denker des achtzehnten Jahrhunderts den Weg zu Kant gebahnt. Kant durfte

⁷⁵.- "Der Mensch muss erst in sich selbst das feste Gesetz gefunden haben, ehe er nach nach den Gesetzen der Welt, der äußeren Gegenstände fragt und forscht. [...]" (Cassirer, 2007, S. 286).

⁷⁶.- Cassirer vergleicht sogar Rousseau und Diderot. „Legt man daher den vieldeutigen und unscharfen Gegensatz von „Rationalismus“ und „Irrationalismus“ zugrunde, so erscheint, an diesem Maße gemessen, Rousseau, wenn man ihn mit Diderot vergleicht, vielmehr als Rationalist: Denn eine solche Strenge der rationalen Deduktion, wie sie im „Contrat social“ herrscht, hat Diderot in den Enzyklopädieartikeln, die sich mit den Grundfragen der Staats- und Gesellschaftsordnung beschäftigen, weder erreicht noch auch nur erstrebt.“ (2007, S. 280)

⁷⁷.- In der Tat fühlte sich Rousseau als eine Art von "Mediator" zwischen zwei "Parteien" von Fanatikern: den Materialisten, aus Kreisen Diderots, d'Holbachs und Helvétius', und den Theisten, vor allem den Theologen der katholischen Kirche.

sich auf Rousseau stützen, und er konnte sich auf ihn berufen, als er daran ging, seine eigene Gedankenwelt systematisch aufzubauen: jene Gedankenwelt, durch die die Aufklärung überwunden wird, in der sie aber zugleich ihre letzte Erklärung und ihre tiefste Rechtfertigung erhält." (Cassirer, 2007, S. 287).⁷⁸

Man muss betonen, dass diese Vision Cassirers hinsichtlich Rousseaus und dessen Beziehung zur Aufklärung sehr problematisch ist. Obwohl es noch Autoren gibt, welche wie Cassirer die Perspektive von Rousseau als eines „Selbstkritikers“ der Aufklärung verteidigen,⁷⁹ ist es auch wahr, dass man in den letzten Jahren eine Tendenz konstatieren kann, wonach Rousseau vielmehr als ein Gegen-Aufklärer porträtiert wurde.⁸⁰ Verschiedene Texte gehen in diese Richtung⁸¹, aber es ist vor allem Graeme Garrard, der in der systematischsten Weise Rousseau als einen Gegen-Aufklärer beschreibt, insbesondere in seinem *Rousseau's Counter Enlightenment* (2003). Im Laufe seines mehr als zweihundert Seiten umfassenden Text stellt er dar, dass

Rousseau openly and repeatedly attacked “the fatal enlightenment of Civil man” (DI, 48) [OC III, 170], and denounced eighteenth-century civilization for its artificiality, immorality, luxuriousness, effeminacy, inequality, hypocrisy and social atomism. [...] His deeply pessimistic social assumptions –based on a rejection of the Enlightenment belief in natural human sociability, a devaluation of the power of reason, and the conviction that “enlightenment” only inflames the divisive power of amour-propre – led him to propose a Counter-Enlightenment “republic of virtue” in which “healthy” ignorance prevails over enlightenment as the only acceptable alternative to the philosophes’ civilized “republic of letters”. (S. X)

Um es zusammenzufassen, wollte Rousseau nicht eine auf der Erkenntnis basierte Gesellschaft, sondern eine, die streng von einer bürgerlichen Religion und einem nationalen Gefühl regiert werden sollte, was, wie er glaubt, der modernen Tendenz zur Atomisierung entgegenwirken wird.⁸²

⁷⁸.- Cassirer ist in großen Linien kohärent in diesem Porträt Rousseaus im Laufe seines Werkes. In *Rousseau, Kant Goethe* (1945) entwickelt Cassirer weiter diese Version von Rousseau, obwohl und wie Peter Gay betont, er (Cassirer) „explicitly distinguishes Rousseau’s optimism from Kant’s cultural ideal which excludes happiness and is solely directed toward human freedom.“ (1970, S. xii)

⁷⁹.- Solches ist der Fall zum Beispiel von Mark Hulliung *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes* (2014), wo der Autor versucht zu zeigen, wie Rousseau in der Tat die Widersprüche der Aufklärung angegriffen und gelöst hat, indem er die Werkzeuge selbst der Aufklärung benutzt.

⁸⁰.- Die Kritisierung von Cassirers Bild von Rousseau ist nicht neu. Sie wurde von Anfang an geübt. Wie Peter Gay in der Einführung des Textes von Cassirer *Rousseau, Kant und Goethe* schreibt: „This pregnant reading of Rousseau has its perils, and some of Cassirer’s most generous critics have pointed to them.“

⁸¹.- Unter anderen: Arthur M. Melzer *The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity* (1996), Darrin McMahon’s *The Enemies of the Enlightenment* (2001), Philip Blom in *Böse Philosophen* (2013), Dennis C. Rasmussen’s *Adam Smith and Rousseau: Enlightenment and Counter-Enlightenment* (2013) und Jonathan Israel’s *Revolutionary Ideas* (2014).

⁸².- In der Tat erklärt Garrard : “Positively, Rousseau turned to religion and patriotism as the principal means of artificially promoting the sociability naturally lacking in human beings. Contrary to virtually all of the philosophes, he did not believe that human nature and reason are sufficient to sustain the fragile bond

Aber jenseits dieser Diskussion, ist es wichtig hervorzuheben, dass Cassirer zufolge zuerst mit Rousseau und später mit Kant die Anerkennung der Kultur als autonome Sphäre der Rationalität erobert wurde, und damit öffnet sich die Tür für eine Konzeption der Vernunft als einer "geistigen Kraft", welche sich in einer doppelten Weise, mit ganz anderen grundlegenden Prinzipien manifestieren kann: als theoretische oder praktische Vernunft. Eine praktische Vernunft, die Kant gründlich studieren wird und welche sich nicht nur im Rahmen der Politik, Religion und Ethik ausdrückt, sondern auch in demjenigen der Geschichte, wie wir im Folgenden sehen werden.

4.6 Vernunft und Geschichte

4.6.1 Auf der Suche nach einer „geschichtlichen Methode“: die Fälle Bayles und Montesquieu.

Cassirer beschäftigt sich mit der Problematik der Geschichte in der Aufklärungsphilosophie im fünften Kapitel, welches den Titel *Eroberung der geschichtlichen Welt* trägt. Der Titel selbst fasst gut die Beziehung zusammen, welche die Philosophie der Aufklärung zur Geschichte hält. In der Tat hat laut Cassirer die Aufklärungsphilosophie nicht nur die geschichtliche Welt "entdeckt", sondern sie hat sich diese "angeeignet". Dies bedeutet, dass die Aufklärung sich nicht nur mit der Entdeckung der entscheidenden Bedeutung der Geschichte in der Herausbildung von Moral, Politik oder Wissenschaft begnügt hat. Das achtzehnte Jahrhundert zielte darauf ab, die innere Dynamik dieser Entwicklung zu *verstehen*, indem es die Werkzeuge der Vernunft verwendet. Dieser Wunsch, die Entfaltung der Geschichte zu begreifen, verwandelt sich in die Suche nach einer *geschichtlichen Methode*, welche dem Philosophen helfen würde, die Natur des Menschen rational zu erklären. Dass der aufgeklärte Gedanke besonders *historisch* ist, ist genau die Hauptthese, die Cassirer zu beweisen versucht.

Cassirer zufolge war die Aufklärung die erste philosophische Bewegung⁸³, welche den Grundstein für eine *geschichtliche Methode* gelegt hat, welcher die Romantik viel

of society in the face of the powerful disintegrative forces constantly pulling against them from within. Instead, he claimed that particular religious and political institutions and beliefs are needed to promote the strengthening of "sentiments of sociability", in the absence of which society will become a Hobbesian battleground. Principal among these, Rousseau argues, are a strong and exclusive sense of patriotic identity, the intervention of a quasi-divine legislator, the integration of religion, society, morality, and the restoration of the link with the inner voice of conscience." (2003, S. 8)

⁸³.- In der Tat beginnt das Kapitel mit dem Vorwurf gegen die Romantik und deren gewöhnlicher Bezeichnung der Aufklärung als einer "geschichtslosen Philosophie". So schreibt Cassirer in Bezug darauf: Die landläufige Ansicht, dass das achtzehnte Jahrhundert ein spezifisch „unhistorisches“ Jahrhundert gewesen sei, ist selbst keine geschichtlich begründete und begründbare Auffassung: Sie ist vielmehr ein

verdankt, da sie (die Aufklärung) "auch in diesem Gebiet eigentlich philosophische Grundfrage gestellt hat" (ebd.).

Aber welche ist diese Grundfrage und worin besteht eigentlich die Methode, von der Cassirer spricht? Noch einmal "[fragt] es [das achtzehnten Jahrhundert] [behauptet Cassirer] nach den «Bedingungen der Möglichkeit» der Geschichte, wie es nach den Bedingungen der Möglichkeit der Naturerkenntnis fragt. Und es sucht, freilich nur im ersten und vorläufigen Umriss, diese Bedingungen festzustellen." (ebd.) Ein wesentliches Merkmal der Philosophie der Aufklärung ist die Idee, dass Natur und Geschichte eine Einheit sind, "[...] die sich nicht willkürlich zerstückeln und in einzelne Teile auseinanderlegen läßt." (Cassirer, 2007, S. 208). Daher wendet das achtzehnte Jahrhundert die "gleiche universelle Methodik der "Vernunft" auf Natur und Geschichte" an: nämlich die Aufklärung versucht, die Geschichte in einer wissenschaftlichen Weise zu betrachten. Für die aufgeklärte Philosophie ist der erste Schritt in dieser Richtung, die geschichtliche Entwicklung als einen Bereich mit seiner eigenen *Autonomie* anzuerkennen. In diesem Sinne versucht die Aufklärung im Rahmen der Philosophie zu erreichen, was Galileo im Rahmen der Physik schon gelungen war: die Geschichte von ihrer Abhängigkeit vom religiösen Gedanken zu befreien. Das bedeutet die Ablehnung der Idee, dass die Geschichte nur von den übernatürlichen Faktoren her zu erklären ist, wie die Intellektuellen der Kirche behauptet hatten. Dies strebt nach einer immanenten Konzeption der Geschichte.

Cassirer lokalisiert den Ansatz dieses Prozesses der Säkularisierung der Geschichte bis zum siebzehnten Jahrhundert, mit welchem die Aufklärung in allen Bereichen eine enge philosophische Verbindung habe. Es war nicht mit dem Rationalismus von Descartes oder Malebranche, sagt uns Cassirer, dass die Rationalisierung der Geschichte angefangen hat (die beiden lehnten in der Tat die Legitimität der Vernunft im Rahmen der geschichtlichen Erkenntnisse ab), sondern mit

Kampfwort und ein Schlagwort, dass die Romantik geprägt hat, um in seinem Zeichen gegen die Philosophie der Aufklärung zu Felde zu ziehen. Aber wenn man den Verlauf dieses Feldzugs näher betrachtet, so ergibt sich alsbald, dass die Aufklärung selbst es gewesen ist, die die Waffen für ihn geschmiedet hat. Die historische Bildungswelt [der Romantik] [ist erst] auf Grund der Ideen und Ideale der Aufklärung entdeckt worden. (Cassirer, 2007, 206) In einem Wort: gemäß Cassirer haben die Romantiker eine hippokratische Stellung gegenüber der Aufklärung: obwohl sie die Bedeutung der Geschichte im menschlichen Selbstverständnis betonen, betrachten sie die Aufklärung nicht in einer historischen Weise und erkennen nicht das bedeutende philosophische Erbe des achtzehnten Jahrhunderts im Bereich der Geschichte an, das in der Tat den Weg für ihr eigenes romantisches Geschichtsverständnis gebahnt hat. "Ohne die Hilfe der Aufklärungsphilosophie [schreibt Cassirer] [...] hätte die Romantik ihre eigene Position nicht erringen und nicht behaupten können." (Cassirer, 2007, S. 206).

demjenigen Pierre Bayles und seines in manchem Sinne revolutionärem Werk *Dicctionaire Historique et Critique* (1697).⁸⁴

⁸⁴.- Cassirer gemäß wurde im achtzehnten Jahrhundert mit Voltaires *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756), einem der wichtigsten Texte, was die neue aufgeklärte Abhandlung der Geschichte betrifft, eine neue *Methodik* entworfen, die tiefen Einfluss auf Condorcet, Turgot, Robertson, Gibbon und Hume ausüben wird. Trotz der Unterschiede zwischen beiden hatte, Cassirer zufolge, Bayle den Weg für Voltaire gebahnt bzw. dessen Gedanken vorbereitet.

4.6.2 Pierre Bayle und die Emanzipation der Geschichte

Bayle ist eine besondere Figur im Kontext des Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts. Wegen seines Verzichtes auf die metaphysische Spekulation und seines Interesses für die geschichtlichen Phänomene als solchen, hält Cassirer Bayle ihn für keinen Geringeren als "der erste überzeugte und konsequente Positivist" (Cassirer, 2007, S. 211). Obwohl Bayle die kartesianische Philosophie bewunderte und er in verschiedenem Sinne (bezüglich der logischen Rigorosität, der methodischen Bedeutung des Zweifels, der Suche nach Konsistenz und Klarheit, usw.) ein Kartesianer bleibt, unterscheidet sich sein Gedanke in einem entscheidenden Punkt: der Möglichkeit, eine rationale Erkenntnis im Gebiet der Geschichte zu erlangen.

Bayle konzipiert ein ganz anderes Verhältnis zwischen Vernunft und Geschichte als Descartes. Laut der kartesischen Metaphysik könnte man aus der geschichtlichen Welt keine klaren und sicheren Wahrheiten herausziehen, wie im Rahmen der Mathematik. Die geschichtlichen Fakten, hatte Descartes behauptet, können nicht auf klare und evidente Axiome reduziert werden, und auf diese Weise wurde das Historische aus dem kartesischen Ideal der Wissenschaft ausgeschlossen. Descartes zufolge war diese Schlussfolgerung tatsächlich das Resultat der Anwendung des methodischen Zweifels. Aber bei Bayle bekommt dieser Zweifel eine andere Bedeutung.⁸⁵ Für Bayle gehört die geschichtliche Welt zu einer anderen *genre de certitude* als derjenigen der Mathematik, aber die Vernunft hat dort auch eine Rolle zu spielen: die *kritische* Betrachtung der Fakten, eine Funktion, die Bayle in seinem Werk zu vollziehen versucht. Bayle kehrt das kartesianische Kriterium der Wahrheit um: der historische Inhalt ist realer als derjenige der Mathematik, da die Mathematik nicht vermeiden kann, eine *Fiktion* der Vernunft zu sein, deren Korrespondenz mit der Realität in Frage gestellt werden kann. Mit einer solchen Inversion ermöglicht die Epistemologie Bayles die wissenschaftlichen Erkenntnisse im historischen Gebiet.

Allerdings nähert sich Bayle der Geschichte in einer nicht systematischen Weise an. Er hat keinen Ehrgeiz, in der Geschichte ein natürliches Gesetz, eine obere Ordnung oder irgendein Muster zu finden. Er sieht kein teleologisches Ziel, keinen transzendentalen Zweck. Die Geschichte ist für ihn nicht eine geordnete Totalität mit einem gegebenen Sinn, sondern eine Reihe von Fakten, die kritisch betrachtet werden

⁸⁵.- Cassirer schreibt darüber so: "[er wendet] den Zweifel nicht gegen das Historische; er gebraucht ihn vielmehr als Organ, um die Wahrheit des Historischen selbst zu entdecken." (Cassirer, 2007, S. 211).

sollen (Cassirer, 2007, S. 210).⁸⁶ Bayle geht eher in einer negativen Weise vor. Um es einfacher zu sagen: seine Konzeption der Geschichte ist noch nicht die Geschichte des sogenannten "Fortschritts" des menschlichen Geistes, worunter die "progressive" Entdeckung der Wahrheit verstanden wird, wie man sie später im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts mit den Werken Condorcets und Turgot z.B. findet. Es gibt keine Notion von Gesetzmäßigkeit in Bayles Gedanken. Seine Geschichte ist vielmehr eine negative und pessimistische. Sie ist eine Geschichte der Fehler, Inkonsistenz, Verbrechen und Elendes der Menschheit. Wie Cassirer sagt: Bayle "wollte [...] keine Enzyklopädie des Wissens; er wollte nur ein Register von Fehlern geben." (Cassirer, 2007, S. 215). Mit Bayle hat die Vernunft ihre eigene Autonomie genommen (die Bibel, ihre Figuren und ihre Geschichten werden stark kritisiert) aber sie manifestiert sich in der *Entdeckung des Falschen*. Da Bayle auf diese Weise mit der religiösen Vormundschaft der Geschichte gebrochen hat⁸⁷, hat er Cassirer zufolge einen revolutionären Schritt getan.⁸⁸

4.6.3 Montesquieu und die "neue" Methode der Sozialwissenschaft

Diese "kopernikanische Wende", die Bayle laut Cassirer in der Abhandlung der Geschichte eingeführt hat, wird die Aufklärung zur philosophischen Basis ihrer eigenen Geschichtsauffassung nehmen. Aber das achtzehnte Jahrhundert ist nicht nur das Erbe von Bayles *Oeuvre*: es strebt auch danach, dieses Erbe weiterzuführen. Dieses Jahrhundert bringt seinen eigenen Beitrag zum Geschichtsverständnis. Obwohl Bayle die kritische Methode angeboten hat, war er nicht in der Lage (mehr noch, er wollte nicht) eine wirkliche Philosophie der Geschichte zu entwerfen. Diese entscheidende Wendung findet erst im achtzehnten Jahrhundert statt, und Cassirer zufolge war Montesquieus

⁸⁶.- Deshalb nimmt seine Abhandlung der Geschichte die Form eines *Dictionnaire*: "in ihm [schreibt Cassirer] gibt es keine Hierarchie der Begriffe, keine deduktive Ableitung des einen aus dem anderen; sondern in ihm gibt es nur noch einfaches Beisammen von Materien, deren jede der anderen gleichbedeutend ist" (Cassirer, 2007, S. 211).

⁸⁷.- Der Unterschied zu Bossuets theologischer Geschichtsauffassung *Discours sur l'histoire universelle* (1681), wo die Geschichte als Ausdruck des göttlichen Willen präsentiert ist, mit der Kirche im Zentrum der Bühne, könnte nicht größer sei.

⁸⁸.- Darüber schreibt Cassirer so: In dieser Hinsicht hat er für die Geschichte kaum minder wichtige Leistung vollbracht, als Galilei sie für die Naturerkenntnis vollbringt. Wie Galilei für die Erfassung und für die Deutung der Naturphänomene die volle Unabhängigkeit vom Bibelwort verlang und wie er diese Forderung methodisch durchsetzt und rechtfertigt, so bricht ihr Bayle im Gebiet der Historie Bahn. Er ist es, der innerhalb der Geschichtswissenschaft gewissermaßen die „kopernikanische Drehung“ vollzieht. Denn er gründet die „Wahrheit“ der Geschichte nicht mehr auf irgendeinen dogmatisch gegebenen objektiven Bestand, den er in der Bibel oder in der Kirche vor sich sieht; sondern er geht auf die subjektiven Ursprünge und die subjektiven Bedingungen dieser Wahrheit zurück. Die Kritik der historischen Quellen, auf die er anfangs allein ausging, erweitert sich ihm in dem Maße, wie er weitergeht, unter den Händen; sie wird zu einer Art "Kritik der historischen Vernunft". (Cassirer, 2007, S. 216)

Esprit des lois (1748) das erste Werk, welches eine echte Geschichtsphilosophie hergestellt hat.

Wie Bayle beschäftigt sich Montesquieu mit den geschichtlichen Fakten, sogar mit den Details der Geschichte. Aber im Unterschied zu Bayle betrachtet Montesquieu diese Fakten nicht in einer isolierten Weise als ganz autonom voneinander, sondern in enger Verbindung miteinander, welche der Philosoph ans Licht bringen sollte.⁸⁹ Bei Montesquieu ist die Analyse der Fakten nicht ein Ziel an sich, sondern ein Mittel, um eine tiefere Struktur zu enthüllen. Er sucht nicht die Faktizität der Phänomene als solche, sondern er strebt danach, das begriffliche Prinzip zu identifizieren, das alle die Einzelheiten, alle die Fakten, jenseits ihres Scheines, beherrscht.⁹⁰

Bayle zielte darauf ab, die Konsistenz der Dogmen und der philosophischen Systeme der kritischen Vernunft zu unterziehen. Montesquieu: diese heterogene Welt der Geschichte soll auf der Basis von abstrakten Prinzipien organisiert werden. Auf den ersten Blick könnte man glauben, dass es in der Geschichte nichts Konstantes gibt, nur eine ewige und beliebige Variation. Aber der Philosoph kann mit Hilfe der abstrakten Vernunft, wie im Rahmen der Physik, die reinen Begriffe entdecken, auf welche sich der ganze Aufbau der Gesellschaft stützt. Montesquieu besteht darauf, dass sich jenseits der arbiträren Mannigfaltigkeit ein unerschütterliches Gesetz verbirgt. Hinter jedem Chaos liegt eine Ordnung, und ebenso liegt Montesquieu zufolge hinter jeder politischen (und soziologischen) Struktur immer ein *ethisches* Fundament, dessen letzte Rechtfertigung tatsächlich in die Leidenschaften der menschlichen Natur zurückverfolgt werden soll.⁹¹

Mit anderen Worten gesagt weist Montesquieu darauf hin, dass im Prinzip alle erscheinende Komplexität der geschichtlichen, politischen und ethischen Welt auf eine Anzahl von Gesetzen reduziert werden kann. Es handelt sich immer darum, vom Konkreten und Partikulären bis zum Abstrakten und Allgemeinen zu gehen. Mit dieser Bewegung lassen sich laut Montesquieu die intimen Verbindungen der sozialen Realität vorzeichnen, eine Idee, die für Bayle ganz fremd geblieben ist, da er, wie wir gesehen

⁸⁹.- Die Betonung der Verbindung zwischen geschichtlichen Phänomenen ist schon im Titel des Buches angekündigt: für Montesquieu hat der Zusammenhang die abstrakte Form eines Gesetzes (*lois*).

⁹⁰.- In diesem Sinne hat Cassirer Recht, wenn er darauf hinweist, dass es Montesquieu war, welcher den "Idealtypus" erfunden hat. In der Tat, wie Cassirer behauptet, im *L'esprit des lois* "[...] was streng bewiesen werden soll, ist dies, daß die politischen Gebilde, die wir mit dem Namen der Republik, der Aristokratie, der Monarchie, des Despotismus bezeichnen, keine bloßen Aggregate sind, [...] sondern [...], daß es Ausdruck einer bestimmten Struktur ist." (Cassirer, 2007, S. 220).

⁹¹.- Das meint Montesquieu, wenn er in der Vorrede seines *L'Esprit de lois* das Folgende behauptet: "Ich habe die Prinzipien aufgestellt, und ich habe gefunden, wie alle besonderen Fälle sich wie von selbst ihnen anbequemen, so daß die Geschichte aller Nationen nur die Folge von ihnen ist und jedes besondere Gesetz mit einem anderen allgemeinen zusammenhängt oder von ihm abhängt." (Cassirer, 2007, S. 219).

haben, der Vernunft nur eine *kritische* Rolle zugeschrieben hat, im Unterschied zu Montesquieu, welcher sich von Newtons Physik inspirieren lässt und eine besondere empirische-abstrakte Konzeption der Vernunft vertritt.

Auf diese Weise behauptet Montesquieu, diejenigen ethisch-psychologischen Prinzipien aufgedeckt zu haben, welche jedes politische Regime regieren: die Republik, die *Tugend* (Vertu), die Monarchie, die *Ehre* und die Despotie, die *Furcht*. Wie Cassirer sagt: "Hier erfassen wir als die eigentliche, die wesentliche Differenz die Differenz der Antriebe, der geistig-sittlichen Impulse, von denen jenes Gemeinwesen gestaltet und durch die es bewegt wird." (Cassirer, 2007, S. 220). Mit Montesquieus Bezeichnung der verschiedenen politischen Regime von ihren Prinzipien an wird das Verhältnis deutlich, welches die niedrigere Ebene (ethische Prinzipien) mit einer höheren Eben (das politische Regime, das Staatwesen etc.) verflechtet, etwas, dass Montesquieu in der Tat zu einem der ersten Strukturalisten macht.

In Bezug darauf betont Cassirer die große Bedeutung der Innovation, welche Montesquieus Einführung eines idealen Prinzips in der soziologisch-historischen Forschung repräsentiert. Cassirer glaubt, dass es tatsächlich Montesquieu war, der "eine neue Methodik der Sozialwissenschaft begründet hat" (Cassirer, 2007, S. 221). Darüber schreibt Cassirer: "Die „idealtypische“ Betrachtungsweise, die er einführt und die er zuerst mit Sicherheit handhabt, ist als solche nicht wieder aufgegeben worden; sie ist vielmehr erst in der Soziologie des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts zu ihrer allseitigen Entfaltung gelangt." (Cassirer, 2007, S. 222) Montesquieu präsentiert ein Bild der Gesellschaft, wo die verschiedenen korrelativen Kräfte, die in ihr interagieren und die im Ganzen eine Organisation formen.⁹²

Montesquieu etabliert eine Verbindung zwischen dem Verfall des Prinzips des Staates und dem Verfall seiner Gemeinschaft. Damit skizziert er eine Philosophie der Politik, doch es wäre schwer, von einer Geschichtsphilosophie zu sprechen, auch wenn er deutlich das Rudiment einer solchen "Disziplin" gelegt hat. Tatsächlich glaubt Montesquieu, dass die Dekadenz oder der Erfolg nicht eine arbiträre Tatsache ist, sondern ein Geschehen, dessen Wurzeln vielmehr in den Ursachen, entweder geistigen oder

⁹²- "Die Art der Erziehung, die Art der Rechtspflege, die Gestaltung der Ehe und der Familie, das gesamte Gefüge der inneren und äußeren Politik: dies alles hängt von der Grundform des Staates in bestimmter Weise ab; es lässt sich nicht willkürlich verändern, ohne diese Grundform selbst anzutasten und sie schließlich aufzulösen." (Cassirer, 2007, S. 221- 222).

physischen (die Geographie, das Klima, z. B.), in den unsichtbaren Gesetzen, die der Entwicklung einer Gesellschaft beherrschen, gesucht werden soll.⁹³

Montesquieu zufolge orientiert der Sinn der Geschichte sich an der Begründung einer moralischen Ordnung, welche diejenige der natürlichen Gesetze imitieren würde. Zwischen den beiden gibt es eine Korrespondenz, welche die Geschichte zu erreichen vermag. Darin besteht genau der "Fortschritt". Der Grund, weshalb der Mensch nicht zu einem solchen Zustand gelangt ist und weshalb die moralische Welt noch ungeordnet, eher chaotisch, bleibt, hat laut Montesquieu damit zu tun, dass er die richtigen moralischen Gesetze noch nicht gut genug kennt. Deshalb verfallen die Individuen in Irrtümer. Die Entwicklung der Erkenntnis wird eine Neuordnung der Willenswelt bringen und damit eine neue Gesamtorientierung der politischen und der sozialen Geschichte der Menschheit. Wie Cassirer hervorhebt, "Montesquieu ist darin ein Sohn seiner Zeit, ein echter Denker der Aufklärung." (Cassirer, 2007, S. 224).

4.6.4 Voltaire und die Geschichte: der Möglichkeit des Fortschritts entgegen

Montesquieus *L'Esprit des Lois* (1747) und Voltaires *Essai sur le Mœurs* (1756) wurden fast gleichzeitig publiziert und von ähnlichen kulturellen Zustände hervorgebracht. Allerdings sind sie verschieden was die Methode und den allgemeinen Sinn betrifft. Während Montesquieu eine universale Geschichte aufgebaut hat, wo die Politik und konkret der Staat, das Zentrum bildet, ist für Voltaire der "Geist" der zentrale Akteur der Geschichte und er versteht unter dem Geist "das Ganze des inneren Geschehens; die Gesamtheit der Wandlungen, die die Menschheit durchlaufen muß, ehe sie zu einer Erkenntnis und zu einem wahrhaften Bewußstein von sich selbst gelangen kann." (Cassirer, 2007, S. 228). Die wesentliche Aufgabe seines *Essai sur le mœurs* ist sichtbar, das allmähliche Fortschreiten zu diesem Ziele zu setzen. In diesem Sinne ist Voltaire derjenige, welcher die Idee des Fortschritts theoretisieren wird, die außerdem einen privilegierten Platz in seiner Philosophiegeschichte einnehmen wird. Darin liegt ein zweiter beträchtlicher Unterschied zu Montesquieus Perspektive, welcher eine Philosophiegeschichte und die Notion des Fortschritts nur umrissen hat. Voltaire dagegen ist nicht nur ein Theoretiker des Fortschritts, sondern auch, wie Cassirer schreibt, "der

⁹³- So schreibt Montesquieu: "Diejenigen, die gesagt haben, daß ein blindes Schicksal Geschehen in der Welt bestimmt [...] haben eine große Absurdität gesagt [...] Nicht der Zufall ist es, der die Welt regiert [...] Es gibt allgemeine, geistige wie physische Ursachen, die in jedem Staatswesen wirken, es zu seiner Höhe führen, es erhalten oder stürzen." (Cassirer, 2007, S. 223).

enthusiastische Verkünder des Fortschrittsgedankens, [...] mit dem er am stärksten auf seine Zeit und auf die kommenden Generationen gewirkt hat." (Cassirer, 2007, S. 228).⁹⁴

Für Cassirer hat die Rechtfertigung des Fortschritts bei Voltaire allerdings ein grundlegendes theoretisches Problem, vielmehr einen Widerspruch, welcher im Herzen seiner Philosophiegeschichte liegt. Darüber schreibt Cassirer so: "[...] wie vereinigt sich [...] für Voltaire selbst der Glaube an den Fortschritt der Menschheit mit seiner nicht minder feststehenden Überzeugung, daß dieselbe "im Grunde" immer die gleiche geblieben sei, daß sie ihre eigentliche "Natur" nicht verändert habe?" (Cassirer, 2007, S. 229). Um dieses Problem weiter darzulegen, ist Voltaire zufolge das menschliche Verhalten im allgemeinen von zwei Elementen grundsätzlich regiert: von der *Gewohnheit* und der (menschlichen) *Natur*. Das erste Element, sagt uns Voltaire, hat ein umfangreicheres Reich als dasjenige der Natur, anders gesagt, durch die Gewohnheit kann man mehr gesellschaftliche Phänomene erklären. Zusätzlich ist alles, was von der Gewohnheit abhängt, verschieden von Gesellschaft zu Gesellschaft, schreibt Voltaire. Die Gewohnheit ist dann, sozusagen, das *Prinzip der Differenz*. Das zweite (die menschliche Natur) ist im Kontrast hierzu ein *Prinzip der Einheit*. Sie ist alles, was zur Wiederholung neigt, was man unweigerlich in allen Gesellschaften finden kann. Mit Voltaires eigenen Wörtern: "[...] le fond est partout le même, et la culture produit des fruits divers." (Cassirer, 2007, S. 229).

Aber wenn dies so ist, dann entsteht die Frage, wie sie Cassirer stellt, nach dem Sinn, sogar überhaupt nach der Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie.

Verschwundet nicht der Schein der Veränderung, der Entwicklung, sobald man hinter die glitzernde Oberfläche der Erscheinungen zurückgeht und sich den eigentlichen Prinzipien nähert [...] Kann der Philosoph sich noch an der bunten Mannigfaltigkeit des Geschehens ergötzen, wenn er ebendiese Mannigfaltigkeit als Illusion erkannt, wenn er eingesehen hat, daß sie nicht der Natur, sondern lediglich der Gewohnheit entstammt? (Cassirer, 2007, S. 229).

Außerdem kann man von einer Veränderung oder, mehr noch, von einer Verbesserung der Menschen sprechen, wenn diese Natur im Laufe der Geschichte immer dieselbe ist. Wie Cassirer zeigt, gibt Voltaire uns keine direkte Antwort auf diese Frage. Eine stillschweigende Lösung dafür findet man in seinem *Essai sur les mœurs*, wo Voltaire, wie Montesquieu zuvor, auf die Methode der Naturwissenschaften zurückgreift,

⁹⁴- In der Tat ist eines der wichtigsten Manifeste des achtzehnten Jahrhunderts, Condorcets berühmtes "*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*" (1794), wo die Notion des Fortschritts vielleicht die systematischste Entwicklung und Darstellung hat, in verschiedenem Sinne eine Fortsetzung und, mehr noch, eine Vervollkommnung von Voltaires Ideen.

um sich dem Problem der Geschichte in einer säkularisierenden Weise anzunähern. Der Historiker muss darauf verzichten, die tiefen und letzten Gründe des Seins⁹⁵ zu finden und stattdessen die empirischen (immanenten) Ursachen der Phänomene herausziehen. Noch einmal wird es hier wichtig, die Notion des *Gesetzes*, welche uns ein Kriterium anbieten würde, um das Konstante vom Zufälligen zu unterscheiden. Aber sie scheint bei Voltaire eine andere Bedeutung zu haben als bei Montesquieu, da Ersterer damit nicht politische Struktur, sondern die *Psychologie einer Kultur* meint.⁹⁶

Aber wie funktioniert dieses Argument Voltaires eigentlich? Wie begründet er die Möglichkeit des Fortschritts, wenn er behauptet, dass die menschliche Natur überall dieselbe ist? Cassirer erklärt es so. Laut Voltaire hat der Mensch eine Natur, die nicht überschritten werden kann. Obwohl der Mensch sie vom Beginn der Zeit hat, ist diese nicht ein "gegebenes Wesen", das keine Veränderung im Laufe der Geschichte erfahren kann. Für Voltaire muss die menschliche Natur "sich erst allmählich herausarbeiten und sich kontinuierlich gegen Hemmungen und Widerstände durchsetzen" (ebd.). Einfacher gesagt: die Natur ist nicht eine unwandelbare Substanz, sondern eher eine Form von *Potentialität*. Was bedeutet, dass sie man entwickeln kann. Die Vernunft, da sie zu dieser Natur gehört, und insofern eine fundamentale Kraft des Geistes uns seit dem Anfang gegeben wurde, ist deshalb universal und überall dieselbe, aber sie versteckt sich hinter der Gewohnheit und Vorurteilen.⁹⁷

In diesem Punkt ist es wichtig hervorzuheben, dass für Voltaire der moralische Fortschritt nicht auf einem Fortschritt der Vernunft begründet ist. Anders gesagt: Voltaire zufolge gibt es tatsächlich keinen Fortschritt der Vernunft als Fakultät des Geistes noch der Menschheit als solcher. Der Fortschritt bezieht sich "nur auf ihr Nach-außen-Treten, auf ihre empirisch-objektive Sichtbarkeit. Aber ebendieses Sichtbarwerden und dieses Sich-selbst-durchsichtig-Werden der Vernunft ist der eigentliche Grundsinn des geschichtlichen Prozesses." (Cassirer, 2007, S. 231). Auf diese Weise ist Voltaire in der Lage, eine Richtung der Geschichte anzubieten, ohne die Idee Gottes in Anspruch zu

⁹⁵.- Hier richtet sich Voltaire gegen den *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet.

⁹⁶.- Wie Cassirer schreibt: "Die psychologische Analyse bestimmt zuletzt auch den eigentlichen Sinn des Fortschrittsgedankens. Sie begründet und rechtfertigt ihn; aber sie weist zugleich eine Grenze und hält seine Anwendung in diesen Grenzen fest." (Cassirer, 2007, S. 230).

⁹⁷.- In diesem Rahmen [zeigt] "die Geschichte [schreibt Cassirer], wie sie [die Vernunft] allmählich dieser Widerstände Herr wird; wie sie das wird, was sie ihrer Natur nach ist." (ebd.).

nehmen. Das Ziel der Geschichte ist diese Manifestierung der Vernunft. Seine Teleologie hat in diesem Sinn einen immanenten Ursprung: die angeborene Fakultät der Vernunft.⁹⁸

Natürlich ist in der praktischen (d. h. moralischen, politischen und juridischen) Dimension die Idee des Fortschrittes eng mit der Idee der *Menschenrechte* verbunden. Vernunft, Freiheit und Menschenrechte sind Synonym in Voltaires Gedanken, wie bei anderen Philosophen.⁹⁹ Es ist in Condorcets *Esquisse*, wo diese Verbindung zwischen Vernunft, Fortschritt und Menschenrechten am deutlichsten sichtbar ist und welche er die *chaîne indissoluble* nennt, aber es war zweifellos Voltaire, der eine erste Vorstellung davon gegeben hat.

Cassirer erkennt die Fehler und Beschränkungen Voltaires in der Durchsetzung seines Werkes an. Mit seinem Glauben an die Superiorität seiner eigenen Epoche über das Altertum und das Mittelalter, so sichtbar in *Le Siècle de Louis XIV* (1751), "verfällt [Voltaire] in ebenjene naive Teleologie, die er, als reiner Theoretiker, so energisch ablehnt und so wirksam bekämpft." (Cassirer, 2007, S. 232). Allerdings schreibt Cassirer diese Fehler nicht der Methode und dem System zu, die Voltaire vorschlägt, sondern seinem Temperament, besonders seinem Enthusiasmus und Optimismus, die auf den Fortschritten seiner eigenen Zeit geboren sind. "Der Vernunftstolz [sagt Cassirer] des Philosophen fällt dem Historiker ins Wort" (ebd.). Aber damit hat Voltaire gleichzeitig eine entscheidende Wendung in der Analyse der Geschichte eingeführt, anerkennt Cassirer: "er hat die Geschichte von dem Ballast der bloßen antiquarischen Gelehrsamkeit befreit und aus der Form der bloßen Chronik erlöst." (Cassirer, 2007, S. 232). Außerdem benutze Voltaire die Geschichte nicht als Ende, sondern als Mittel, ein Mittel um die *Vernunft* aufzuwecken und zu erziehen und auf dieser Weise die Geschichte in die richtige Richtung zu schieben. Man könnte sagen, dass die Geschichte für Voltaire, wie für andere aufgeklärte Philosophen jener Epoche, ein Werkzeug der Aufklärung ist, um den Menschen aufzuklären.

⁹⁸.- Das metaphysische Problem der Entstehung der Vernunft, seine intime Natur und Außengrenzen kann gemäß Voltaire niemals *historisch* erklärt werden, da die Vernunft etwas Überzeitliches; Notwendiges und Ewiges ist. In diesem Kontext, und wie Cassirer beschreibt, gilt für Voltaire: "Nur dies kann die Geschichte zeigen, wie dies Ewige sich nichtsdestoweniger zeitlich manifestiert – wie es in den Zeitstrom eingeht und in ihm seine Grund- und Urgestalt allmählich immer reiner und vollkommener offenbart." (ebd.).

⁹⁹.- Diese Idee vertieft Cassirer in dem nächsten Kapitel *Recht, Staat und Gesellschaft* des Buches und in seinem *Die Idee der republikanischen Verfassung* (1929). Wie Cassirer darlegt: "So hat die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts den Gedanken der unveräußerlichen Rechte keineswegs entdeckt; aber sie erst ist es, die diesen Gedanken zu einem wahrhaften sittlichen Evangelium gemacht, die ihn leidenschaftlich ergriffen und enthusiastisch verkündet hat" (Cassirer, 2007, S. 262).

■ Abschließende Überlegungen

5.1 Cassirers Aufklärung: ein „Abbruch“ in der Kontinuität

Wie Robert B. Pippin in seinem *Modernity as a Philosophical Problem* (1991) darlegt, wurde die moderne Kultur historisch auf verschiedene Weise konzeptualisiert. Ganz allgemein gesprochen und um einige Beispiele zu geben: als ein Moment von radikalem Abbruch in der Geschichte des westlichen Gedankengutes, als eine bloße Säkularisierung von christlichen Konzepten des Mittelalters (Carl Schmitt, Carl Becker, Karl Löwith, usw.), als eine sich vollständig neu und selbst gründende Philosophie oder ganz im Gegenteil als ein fundamentloses Denken, welches unausweichlicherweise im Nihilismus endet. In seinem klassischen Werk *La Crise de la conscience européenne* (1935) und später in *La Pensée européenne au XVIIIème siècle* (1946) zweifelt Paul Hazard nicht daran, die Aufklärung als eine Epoche tiefer Ruptur zu betrachten. In seiner Vorrede zu *La Crise* schreibt er tatsächlich: "One day, the French people, almost to a man, were thinking like Bossuet. The day after, they were thinking like Voltaire. No ordinary swing of the pendulum, that. It was a revolution." (2013). Und noch einmal behauptet er in seinem *La Pensée européenne*: "The eighteenth century was not satisfied with a reform, what it aimed to overthrow was the cross, what it aimed to eliminate was the idea of a communication of God with the man, of revelation, what it wanted to destroy was the very religious conception of life." (Hazard, 1954, S. XVIII).

Heute wäre Jonathan Israel mit dieser Meinung völlig einverstanden, da auch er glaubt, dass die Aufklärung

[...] effectively demolished all legitimation of monarchy, aristocracy, woman's subordination to man, ecclesiastical authority, and slavery, replacing these with the principles of universality, equality and democracy. This implies the Enlightenment was of a different order of importance for understanding the rise of the modern world than the Reformation and Renaissance. (Israel: 2001, S. vi)

Im diametralen Gegensatz zu dieser Beschreibung steht die Position von Carl L. Becker, der in seinem *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (1932) die These vertritt, dass die Aufklärung trotz ihrer starken Anstrengungen, den Aberglauben zu überwinden, im Grunde nur eine Fortsetzung des alten christlichen Gedankens gewesen sei.¹⁰⁰ Karl Löwith würde einer solchen Vision zustimmen. In

¹⁰⁰.- Darüber schreibt Becker das Folgende: "We are accustomed to think of the eighteenth century as essentially modern in its temper. Certainly, the Philosophers themselves made a great point of having renounced the superstition and hocus-pocus of medieval Christian thought [...]. And yet the *Philosophers*

Weltgeschichte und Heilsgeschehen (1948) führt er an: "the modern idea of progress is a "secularization of the eschatological pattern of Christian progress" (Pippin, 1999, S. 26), und deshalb wäre die Behauptung falsch, welche die Modernität als eine höherwertige Epoche betrachtet, da sie in der Vernunft begründet ist. Allerdings argumentiert Löwith, dass das Fundament der Modernität eigentlich nicht in der Vernunft, sondern vielmehr in einer verschiedenartigen Art von Glauben und Tradition liegt.¹⁰¹

Wie wir im Laufe des Textes schon erwähnt haben, könnte man behaupten, Cassirers Auffassung teile mit denjenigen Hazards und Israels die Idee der Aufklärung als einer Revolution nicht nur in der philosophischen Gedankenart, sondern auch in der allgemeinen Kultur. Allerdings negiert Cassirer auch, dass diese Revolution nur das Resultat der Arbeit des achtzehnten Jahrhunderts gewesen sei: der Aufklärung war völlig bewusst, Cassirer zufolge, dass sie auch eine wiederherstellende Aufgabe vollzog und, dass sie eine enge Verbindung mit der intensiven Arbeit sowohl des siebzehnten Jahrhunderts (Bayle, Grotius, Descartes, Spinoza, Leibniz, usw.) als auch mit derjenigen der Antike aufrecht hielt.¹⁰²

Andererseits präsentiert Cassirer eine Aufklärung, deren wichtigste Sorge darin besteht, ein neues vernünftiges Fundament für alle theoretischen und praktischen Dimensionen des Menschen zu erbringen. In diesem Sinne war die Aufklärung für Cassirer eine tiefe „Revolution in der Denkart“. Allerdings wollte die Aufklärung nicht die alte Welt zerstören, um die Zivilisation dem Nihilismus zu überlassen, wie zahlreiche seiner Kritiker gemeint haben. Deshalb schließt, wie wir gesehen haben, der *Mainstream* der Aufklärung den radikalen Skeptizismus aus, wie es später systematischer mit der kantischen Philosophie geschieht. Während des siebzehnten Jahrhunderts wurde der alte metaphysische Glauben erhalten, demzufolge Gott oder das höchste Wesen noch einen

were nearer the Middle Ages [...] than they quite realized [...] They denounced Christian philosophy, but rather too much, after the manner of those who are but half emancipated from the "superstitions" they scorn. [...] They ridiculed the idea that the universe had been created in six days, but still believed it to be a beautifully articulated machine designed by the Supreme Being according to a rational plan as an abiding place for mankind [...] They renounced the authority of church and Bible, but exhibited a naive faith in the authority of nature and reason. [...] They denied that miracles ever happened, but believed in the perfectibility of the human race." (Becker, 1969, S. 30-31)

¹⁰¹.- Dieselbe Hypothese wurde von dem amerikanischen Soziologen Robert Nisbet in seinem *History of the Idea of Progress* (1980) weiterentwickelt.

¹⁰².- Am Anfang des sechsten Kapitels beschreibt Cassirer tatsächlich diese doppelte Tendenz der Aufklärung ganz deutlich: "[Die Philosophie der Aufklärung] kämpft auf allen Gebieten gegen die Macht des bloßen Herkommens; gegen Tradition und Autorität. [...] Die Philosophie der Aufklärung fasst demgemäß ihre Aufgabe nicht als einen Akt der Vernichtung, sondern als einen Akt der Wiederherstellung. Sie will auch in ihren kühnsten Revolutionen nichts anderes als eine Restitution sein; ein "restitutio in integrum", durch die die Vernunft und die Menschheit in ihre alten Rechte wiedereingesetzt werden sollen." (Cassirer, 2007, S. 245).

besonderen Stellenrang besaß, da nur durch ihn überhaupt Erkenntnis möglich war; das achtzehnte Jahrhundert hat diese Form von Transzendenz abgelehnt, aber es suchte gleichzeitig ein neues Fundament innerhalb der Vernunft anzubieten, und um zu diesem Ziel zu gelangen, erforscht die Aufklärung in einem ersten Schritt die reine Immanenz der Erfahrung. Dieses Streben, so sagt uns Cassirer, kann nur verwirklicht werden, wenn man die Vernunft als eine *autonome* Kraft anerkennt. So wurde der *esprit de système* zum *esprit systématique*, welcher die neue aufgeklärte Wissenschaft charakterisiert, eine Wendung, wo man den philosophischen Bruch des achtzehnten Jahrhunderts mit dem siebzehnten deutlich sehen kann.

Cassirer zufolge führte die Aufklärung zur Entdeckung der Individualität und der subjektiven Freiheit und zugleich bot sie die Möglichkeit vom kantischen *sapere aude!*, nämlich, die rationale Selbstregierung, mit welcher der Weg zur "Emanzipation" genommen würde und auch zur kritischen Betrachtung des sozialen und politischen Universums. Dieser Prozess, eine immanente Basis rational zu rechtfertigen, ist laut Cassirers Beschreibung nicht deterministisch, wie der Positivismus und andere Philosophien der Epoche voraussetzten. Er ist vielmehr eine Suche, welche Cassirer zufolge dem achtzehnten Jahrhundert seine innere Einheit gibt und welche mehr noch und paradoxerweise verschiedene Wege einschlägt. Allerdings bedeutet das nicht, dass diese Suche arbiträr sei. Gemäß Cassirer, der in diesem Sinne noch ein Hegelianer bleibt, zeigt sie eine *dialektische Form*. Dies muss unter der Philosophie der symbolischen Formen verstanden werden. Was Cassirer wirklich in der Entstehung und Ausbreitung der aufgeklärten Kultur sieht, ist nichts Geringeres als ein anthropologischer Moment von vitaler Bedeutung: nämlich der dialektische Kampf zwischen dem Mythos und dem Logos, welcher Cassirer zufolge die anthropologische Entwicklung des Menschen charakterisiert.¹⁰³

Aber jenseits der Dialektik zwischen Mythos und Logos gab es auch eine innere Dialektik. Wie er in *PA* zeigt, wurde jeder Fortschritt in Richtung der Immanenz von einer Reihe neuer Probleme gefolgt, deren Lösung in einem Spiel von Affirmation und Negation zu finden sei. Tatsächlich war es zuerst Leibniz mit seiner Monadologie und

¹⁰³.- Wie Tobias Bevc (2005) erklärt: „Der Prozeß der Kulturgeneese ist ein Prozeß der Dialektik von Mythos und Vernunft. Cassirer verfolgt diesen Prozeß von der antiken griechischen Philosophie bis in seine Gegenwart und stellt dabei fest, daß dieser Prozeß bis Anfang des neunzehnten Jahrhunderts ein linearer Prozeß der Verdrängung des Mythos durch die Vernunft war.“ (Cassirer, 2005, 14). Wenn dieser Prozess von Selbstbefreiung scheitert und das Mythos die Kontrolle wieder übernimmt, dann die Barbare wird wieder möglich. Solche ist die These von Cassirer in *The Myth of the State* (1946), welche während des zweiten Weltkrieg geschrieben wurde.

später Kant mit seinem transzendentalen Idealismus, welche laut Cassirer die einzigen philosophischen Strömungen einführten, die eine Versöhnung und sogar eine Überwindung der verschiedenen und oft widersprüchlichen Tendenzen innerhalb der Aufklärung anbieten könnten. Mit dem Idealismus Kants wurde die Autonomie der Vernunft - welche Cassirer zufolge den Kern selbst des Projektes der Aufklärung darstellte - nicht nur völlig geschützt, sondern auch stark gefestigt. Einerseits drohte der moderne Skeptizismus (Hume) sowohl die theoretische als auch die praktische Legitimität der Vernunft in der Begründung der Institutionen der Gesellschaft zu untergraben, und somit führte dieser philosophische Standpunkt die ganze Zivilisation zum Nihilismus. Andererseits lehnte der Materialismus (Helvétius, d'Holbach, La Mettrie, usw.) mit seiner Betonung auf der Notwendigkeit von allem Existierenden jede Möglichkeit der Freiheit ab, und so erscheint der Mensch nicht als ein autonomer (d.h. moralischer) Agens, sondern als eine „unlebendige Maschine“. Kants transzendentaler Idealismus erlaubte es, gemäß Cassirer, den nihilistischen Skeptizismus und den materialistischen Determinismus zu überwinden, indem er, der sich hier stark von Rousseau inspirieren ließ, die menschliche Vernunft in zwei selbstbegründete Sphären trennt, welche von ganz verschiedenen Gesetzen regiert werden. Natürlich könnte man bezweifeln, ob die kantische Lösung eine echte Lösung war. In der Tat gehen manche Autoren in diese Richtung, nämlich dahin, die Insuffizienz der modernen Kultur zu rechtfertigen. Sicher ist jedoch, dass Cassirer die kantische Lösung als ein festes Fundament der modernen Kultur betrachtet.

Wie wir schon erwähnt haben, entwickelt Cassirer, obwohl nicht ausdrücklich, seine Geschichte der Aufklärung in einer Linie mit seiner Philosophie der symbolischen Formen. Gegen die traditionelle christliche Theologie, welche die Vernunft als eine Sklavin des Glaubens betrachtete, bekräftigt die Philosophie der Aufklärung die Dignität der Vernunft, und damit beginnt eine generelle Revolution der breiteren Kultur. Mit der newtonschen Methode konsolidiert sich definitiv die Autonomie der Vernunft im Rahmen der Physik, aber ihr "libido sciendi" erlaubte der Aufklärung, sich nicht nur mit diesem großen aber partiellen Triumph zu begnügen. Sie strebte an, diese Methode in allen Gedankenebenen, in jeder symbolischen Form auszubreiten, da sie glaubte, dass die Autonomie ein abstraktes und uniformes Prinzip der Kultur sei. Hierin liegt laut Cassirer genau die Aufgabe der Philosophie: die Vernunft als neue Richterin über die Kultur einzusetzen, um so eine neue Weltanschauung zu erzeugen.

In diesem Sinne bedeutete die Epoche der Aufklärung nicht nur eine Revolution in der Sphäre der Erkenntnis, sondern auch und vor allem eine anthropologische Revolution, welche den Menschen in allen Bereichen zum Bewusstsein geführt hat, ein freier Agens zu sein, und ihn als ein selbstbestimmtes Wesen anerkannt hat, indem sie ihn von theologischen Gedanken befreite. Solch eine Perspektive ist in der Tat eine der erwähnenswertesten Besonderheiten von Cassirers Verständnis der Aufklärung gegenüber anderen zeitgenössischen und sogar aktuellen Auffassungen der Epoche.

5.2 Cassirers Aufklärung und die zeitgenössische Literatur

Die Konzeption von Cassirer, dass die Aufklärung, trotz ihrer offensichtlichen Unterschiede und sogar Widersprüche, eine relativ harmonische Bewegung war, welche das newtonsche Paradigma als Basis ihres philosophischen Gedankens teilte und welche an die Möglichkeit glaubte, nicht nur die "echten" Gesetze der Natur durch die Vernunft zu entdecken, sondern sie sogar anzuwenden, um eine bessere zivile Gesellschaft und Regierung aufzubauen, wurde tatsächlich ein "Paradigma" unter den Spezialisten (Historikern, Philosophen, Soziologen, etc.) dieser Epoche.

Ab 1970 stellt man eine zunehmende Tendenz in der akademischen Welt fest, die Aufklärung in einer eher kritischen Weise zu betrachten. Zur Zeit argumentieren einige Philosophen, dass die Aufklärung statt ein Ursprung von Freiheit vielmehr Ursprung von verschiedenen Formen des Autoritarismus und Totalitarismus geworden ist. Als Konsequenz davon ist behauptet worden, dass sich das sogenannte "aufgeklärte Projekt" in einer tiefen "Krise" befindet. Aber die Situation sieht nicht so aus. Obwohl manche Autoren vom "Ende" der Aufklärung¹⁰⁴ sprechen, unter anderem aufgrund des ständigen Anstiegs von rechtsextremen Parteien, religiösem Fundamentalismus und der weltweit sich verschärfenden wirtschaftlichen Ungleichheit, ist es gleichzeitig wahr, dass man, was die Forschung betrifft, ganz passend von einer *Rückkehr der Aufklärung* sprechen könnte.¹⁰⁵ Dieses sogenannte "Aufklärungs-Revival" hat erstens zum großen Teil mit

¹⁰⁴.- Zum Beispiel veröffentlichte Adrian Daub nach der Wahl von Donald Trump in den USA im Online Magazine der "Zeit" einen Artikel mit dem Titel "Das Ende der Aufklärung" (2016). Erreichbar hier: goo.gl/IZ4vJU. Eileen H. Botting legt im Artikel *The End of Enlightenment?* (2006) in *The American Behavioral Scientist* die verschiedenen zeitgenössischen Diskussionen über die Aufklärung dar und fasst gut das gegen-aufklärerische Gefühl zusammen. In der gleichen Richtung zeigt Dennis C. Rasmussen im Text *Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project*, wie in der zeitgenössischen politischen Philosophie eine starke Tendenz herrscht, die Aufklärung als etwas "Böses" zu betrachten. Der Text ist zugänglich hier: goo.gl/YChSWB.

¹⁰⁵.- Ein Text mit einer guten Darstellung, worin dieses "Revival" besteht, ist *The Return of the Enlightenment* (2010) von Karen O'Brien, veröffentlicht in Oxford University Press. Online abrufbar unter (05-07-2017): <http://www.jstor.org/stable/23308076>.

dem natürlichen Fortschritt der Forschung zu tun, welche in den letzten Jahren neue Texte und Ressourcen gefunden hat, und zweitens, vielleicht noch wichtiger, mit der Reaktion auf die postmoderne Kritik an der Moderne im Allgemeinen und an der Aufklärung im Besonderen, eine Kritik, welche grob gesagt seit den achtziger Jahren immer stärker geworden ist. Um dieses postmoderne Bild zu bekämpfen, haben zahllose Autoren verschiedener Disziplinen das achtzehnte Jahrhundert wieder gründlich erkundet und dadurch neue - und zuvor verborgene - Aspekte der Aufklärung ans Licht gebracht.

Vor allem hat uns die Wiederentdeckung der Aufklärung in der akademischen Literatur die enorme Komplexität dieser Bewegung gezeigt und zugleich, dass viele Vorurteile und Verallgemeinerungen gegenüber dieser Epoche nicht zutreffend waren. In einem Wort: unser Bild der Aufklärung hat sich radikal verändert.¹⁰⁶ Auf diese Weise wurden die "klassischen Werke" über die Aufklärung überprüft. Auch wenn er von den Spezialisten noch als einer des wichtigsten Historiker und Philosophen der Aufklärung anerkannt ist, wurde Cassirers Ansicht bezüglich des achtzehnten Jahrhunderts vor kurzem sehr stark kritisiert. Wie Fania Oz-Salzberger in seinem Artikel *Cassirer's Enlightenment and Its Recent Critics* im Buch *The Symbolic Construction of Reality* (2008) sagt: "recent scholars have acknowledged his intellectual rigor and pioneering accomplishment, but many of them have sought to present his history of the Enlightenment as outdated or worse" (Oz-Salzberger, 2008, S. 164-165). Zum Beispiel sagte Roy Porter¹⁰⁷ in Bezug hierauf über Cassirers Werke, dass "[Cassirer was able to] blithely disembodied ideas and assess them out of their wider context. Living people are reduced to doctrines on the printed page." (Jeffrey Barash, 2008, S. 166). Ihrerseits schreibt Margaret Jacob, Autorin des anerkannten Buches *Radical Enlightenment* (1981) und *Living the Enlightenment* (1991):

"[Cassirer] was a true believer in the metaphysical reality of concepts, such as reason." Und fügt hinzu: "The map he gave us is still useful [...] but it floats above the terrain, pinpointing only the tallest buildings, all the texts of the major philosophers, ignoring the many architects, master builders, and artisans who helped to create them as texts and then in the new social enclaves gave them various and distinctive meanings. (Ebd).

¹⁰⁶.- Obwohl es unmöglich ist, alle Autoren und Werke erschöpfend zu erwähnen, könnte man sagen, dass im allgemeinen Robert Darts *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle* (1991), Jonathan Israels *Radical Enlightenment* (2001), Darrin McMahons *Enemies of the Enlightenment* (2002), Dan Eldesteins *The Enlightenment: A Genealogy* (2010), Zeev Sternhell *Les Anti-Lumières* (2010), Steffen Martus *Aufklärung Das Deutsche 18. Jahrhundert* (2015) und Vincenzo Ferrones *The Enlightenment: the History of an Idea* (2015), um nur einige zu nennen, diejenigen sind, welche eine wirkliche internationale "Revolution" in den Studien der Aufklärung der letzten Jahre geführt haben.

¹⁰⁷.- Porter ist u.a. der Autor des Textes *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, veröffentlicht im Jahr 2000.

Im gleichen Sinne behauptet Vincenzo Ferrone in seinem *The Enlightenment* (2015) kategorisch :

Cassirer's theses were widely accepted in the past and continue to exercise a significant influence on international Enlightenment scholarship. However, this is due to a disconcerting and persistent misunderstanding that accompanied the success of those theses from the very beginning. Cassirer's dense study is as admired on the level of its civic engagement as its research is considered dubious and, nowadays, obsolete. (Ferrone: 2015, S. 57).

In seinem Artikel *Ernst Cassirer's Enlightenment* (2012) ist Robert Wokler noch pessimistischer bezüglich des Einflusses von Cassirers Werken. Obwohl er anerkennt, "the work is elegant, light-hearted and urbane, [...]", wendet er ein: "I believe that its influence upon interpretations of the Enlightenment has been sinister" (Wokler, 2012, S. 233). Laut dem Autor ist der Grund dafür zusammenfassend der folgende: mit seiner zu naiven und zu optimistischen Auffassung der Aufklärung habe Cassirer nicht nur die liberale (von Jacob Talmon, Isaiah Berlin, usw.) sondern - und vor allem - die verheerende postmoderne Kritik (insbesondere diejenige von Adorno und Horkheimer, Lyotard, Foucault, Baumann, etc.) an der Modernität untermauert, welche die Aufklärung mit den Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts verband. In einem Satz und wie Oz-Salzberger behauptet: "it was Cassirer's overemphasis on the Enlightenment as "a value-system rooted in rationality" that prompted the scathing critique launched against his turn of thought –against the very essence of "his" Enlightenment- by his compatriots and contemporaries Max Horkheimer, Theodor Adorno, and Walter Benjamin." (2008, S. 167).

Ein weiterer Punkt von Cassirers Perspektive der Aufklärung, welcher auch energisch kritisiert wurde, bezieht sich auf Cassirers theoretische "Unterlassung" von allen konkreten sozialen und kulturellen Dimensionen der Aufklärung. In *PA* existiert zum Beispiel die Welt der *Salons* nicht. Zudem spielen die gesetzlichen und politischen Reformen, die aufgeklärten Monarchen, die technologischen Inventionen, usw. keine Rolle in Cassirers Auffassung der Aufklärung. Sogar die zahlreichen wirtschaftlichen Reformen haben keinen Raum in Cassirers Bild des achtzehnten Jahrhunderts. Was das politische Geschehen der Epoche betrifft, erkennt Cassirer die Verbindung zwischen den amerikanischen und französischen Revolutionen und der Aufklärung an, aber er vertieft diesen Zusammenhang überhaupt nicht. Schlimmer noch, es erscheinen nicht einmal die

lateinamerikanischen Revolutionen, die sich auch von der Aufklärung hatten inspirieren lassen.¹⁰⁸

Diese Ansicht Cassirers befindet sich natürlich im starken Kontrast mit der zeitgenössischen Literatur, welche eine starke Tendenz hat, die sozialen, politischen, kulturellen und sogar geographischen¹⁰⁹ Aspekte der Aufklärung zu betonen. Dies ist tatsächlich der Weg, den die neueste Literatur über diese Epoche genommen hat.¹¹⁰

Aber es wäre problematisch, diese Kritik hinsichtlich des Mangels an sozialer Perspektive in Cassirers Auffassung der Aufklärung zu leicht zu nehmen. Obwohl es wahr ist, dass diese praktische und konkrete Dimension der Aufklärung in PA nicht präsent ist, sollte man dieses Buch eigentlich auf der Basis des Ziels beurteilen, welches sich der Autor selbst vorgenommen hat. Wie er in der Vorrede des Textes ausdrücklich sagt, zielt er nicht darauf ab, eine soziale Geschichte der Aufklärung zu schreiben, sondern eine philosophische Geschichte, nämlich eine *abstrakte* Interpretation dieser Zeit. Die Frage, welche Cassirer in PA zu beantworten suchte, war, was die Aufklärung philosophisch betrachtet ist, worauf er antwortet: die Aufklärung ist die Epoche, welche die Autonomie der Vernunft entdeckt hat und welche diese auf alle Sphären der menschlichen Kultur ausbereitet hat. Es wäre schwer sich vorzustellen, wie man zu einer solchen Schlussfolgerung kommen könnte, indem man die soziale Geschichte studiert. So scheint es, dass Cassirer und die sozialen und kulturellen Forscher der Aufklärung sich eigentlich zwei verschiedene Arten von Fragen gestellt haben. - 1) Was ist oder war philosophisch betrachtet die Aufklärung? und 2) Wie hat sich, was wir Aufklärung genannt haben, historisch entwickelt?-, deren Antworten in der Tat nicht notwendigerweise inkompatibel sein müssen.

¹⁰⁸.- Fania Oz-Salzberger (2008) hat die „Sünde“ Casirers erschöpfend aufgezählt: “He did not look into the salons. He ignored the debating societies and reading circles. Consequently, he disregarded almost completely the numerous uncelebrated participants in the Enlightenment, its second violins, its chorus line. He ignored all the women. There is no Elizabeth Carter, no Julie de l’Espinasse, no Henriette Herz. [...] had he faced the republic in earnest, he might have come across Mary Wollstonecraft and Olympe de Gouges. [...] Cassirer not distinguish between national enlightenments with their specific characters [...] He passed in silence over enlightened rulers, ministers, and reformers and paid no attention to the practical innovations inspired by the Enlightenment ideas [...]. Today [...] we tend to see the Enlightenment as a social, intertextual, discursive, and oral phenomena, involving many issues of gender and oral phenomenon, involving many issues of gender and invoking sentiment as well as reason. It is in matters of overall tonus, then, that Cassirer’s Enlightenment “feels“ wrong today.“ (S. 166)

¹⁰⁹.- Zum Beispiel Charles W. J. Withers’ *Placing the Enlightenment. Thinking Geographically about the Age of Reason* (2007) von The University of Chicago Press.

¹¹⁰.- Mit Büchern wie *The Republic of Letters: a Cultural History of the French Enlightenment* (1994) von Dena Goodman, *The Enlightenment* (1995) von Dorinda Outram, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (2001) von James Van Horn Melton, *French Salons* (2004) von Steven D. Kale, *Enlightened Reform in Southern Europe and Its Atlantic Colonies* (2016) von Gabriel Paquette, usw. unter vielen anderen.

Im Lichte der neueren Literatur über die Aufklärung könnte man jedoch einige (philosophische und geschichtliche) Betrachtungen anstellen vor allem hinsichtlich bestimmter Aspekte von Cassirers Auffassung der Aufklärung, die problematisch sein könnten, wie es denn auch manche zeitgenössischen Autoren gezeigt haben.

5.3 Beschränkungen eines klassischen Werkes

Wie wir schon gesehen haben, gibt Cassirer der newtonschen Methode eine entscheidende Bedeutung in den Ursprüngen und der Entwicklung der Aufklärungsphilosophie. Die Idee, dass die aufgeklärten Philosophen, die newtonsche Methode und so die Autonomie der Vernunft zur Grundlage ihres Denkens nahmen, ist einer von Cassirers Hauptthesen in *PA*. Aber diese Beziehung zwischen der Aufklärung und der newtonschen Revolution scheint tatsächlich nicht so linear zu sein, sondern wesentlich komplizierter als Cassirer sie in *PA* präsentiert. Solche ist die Schlussfolgerung, welche ein großer Teil von zeitgenössischen Autoren verteidigt. Vincenzo Ferrone (2015) fasst diese Wende in dem Paradigma gut zusammen:

Today we no longer share Ernst Cassirer's reductionist views on the identification of Enlightenment philosophy with the "paradigm of Newtonian physics" that formed the basis of Kantian rationalism. Historical research on the European fortune of Newton's mechanistic universe has demonstrated the importance of social, political, and religious factors in helping that paradigm become established, and have highlighted the existence of other, quite different images of science. The study of the historical phenomenon of the scientific revolution in the West and its development over the course of the centuries has unveiled both points of contact with, and significant points of divergence from the development and objectives of the Enlightenment movement. (S. 76)

Seinerseits widmet sich J. B Shanks ausführlich diesem Thema in seinem *The Newton Wars and the Beginning of the French Enlightenment* (2008). In diesem Text stellt Shank die traditionellen Erklärungen bezüglich Newtons Vaterschaft der Modernität infrage, indem er die verschiedenen Auffassungen und wechselhaften Haltungen hinsichtlich Newtons Entdeckungen während der französischen Aufklärung zeigt. In den ersten Kapiteln des Buches argumentiert Shank, dass bis Ende des siebzehnten Jahrhunderts Newtons *Principia* (1687) mit gewisser Vorsicht aufgenommen wurde. Die *academiciens* suchten in dieser ersten Etappe die newtonsche Beschreibung der Welt mit der kartesischen Philosophie, welche sehr stark war, zu versöhnen. Shank beweist, dass obwohl Newtons *Principia* fast sofort in Frankreich gelesen und verstanden wurde, und obwohl die mechanischen Befunde gelobt wurden, seine Physik eher als problematisch betrachtet wurde.

Erst 1730 wurde sie von den wichtigsten Personen der *Académie des sciences* (Maupertius zum Beispiel) akzeptiert und erst dann, als der sogenannte "Newtonianismus" eine philosophische und auch politische und soziale Kraft, insbesondere nach Voltaires Veröffentlichung des berühmten Textes *Lettres philosophiques* (1734), geworden war. Gleichfalls wurde der Newtonianismus erst 1740 in den französischen Universitäten unterrichtet. Da, wie Dan Edelstein in seinem Buch *The Enlightenment: A Genealogy* (2010) darstellt, zu diesem Punkt schon in den französischen (und weiteren) intellektuellen Kreisen eine kohärente "Theorie" darüber konsolidiert wurde, was die Aufklärung ist, klingt es weniger überzeugend zu behaupten - wie Cassirer es tatsächlich tut -, dass der Newtonianismus der einzige oder wichtigste erkenntnistheoretische Ursprung der europäischen Aufklärung gewesen sei, oder dass das "Programm" der Aufklärung, die theoretische und praktische Welt zu rationalisieren, eng oder ausschließlich mit Newtons Beschreibung des Universums verbunden war (Edelstein, 2010, S. 9). Mehr noch, waren in der Tat einige Philosophen, welche Cassirer als echte "Newtonener" präsentiert, zum Beispiel Montesquieu, nicht so tief von Newton beeinflusst, wie es bis dahin gedacht wurde.

Außerdem waren die philosophischen Auffassungen über Newton nicht immer einmütig. Es gab Theologen und Philosophen, die sein Werk als eine Verteidigung von einem pantheistischen Materialismus ansahen und deshalb als eine Gefahr für die positive Religion, während es andere gab, die das Werk als eine gute Hilfe für die Offenbarung gegen "höhere Böse", nämlich den Spinozismus und den Leibnizianismus, betrachteten. Deswegen nennt Shank sein Buch *the Newton Wars*: die verschiedenen und manchmal widersprüchlichen Interpretationen¹¹¹ von Newtons Werk verursachten einen echten Krieg zwischen Philosophen, Theologen, usw., die sich die Bedeutung dieses Werkes zugunsten ihrer eigenen philosophischen Strömung aneignen wollten.

Im Kontrast zu Cassirers Bild, laut welchem die Aufklärung aus der erkenntnistheoretischen Wende, welche Newtons *Principia* ermöglichte, geboren ist, argumentiert Dan Edelstein, dass man vielmehr den berühmten *Querelle des Anciens et des Modernes* 1687 in der *Académie française* als den größten Moment betrachten

¹¹¹.- Zum Beispiel "Der calvinistische Rationalismus erlaubte es ihnen, in zwei Welten zu leben, zu glauben und zugleich wissenschaftlichen Fragen nachzugehen, und auf diese Weise die Spannung der Krise auszuhalten, ohne dabei in intellektuellen Wahnsinn zu verfallen, also in Atheismus oder Enthusiasmus. Dieser Zweig des Protestantismus geht historisch auf Calvin zurück, und in seinem Kern lag ein extremer Monotheismus mit einem Gott, für den das newtonsche Gravitationsgesetz nichts anderes darstellt als den Einfluss des göttlichen Willens auf die Welt." (Israel J; Muslow M, 2014, S.33)

könnte, in welchem sich die geistige "Krise" in der europäischen Gedankengeschichte am besten manifestierte und mit welchem die Aufklärung ein philosophisches Selbstbewusstsein hinsichtlich ihrer sozialen und politischen Aufgabe gewonnen hat. In der Tat weist Edelstein darauf hin, dass *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719) des Abbé Dubos den Anfang vom *esprit philosophique* "vor sechzig Jahren" lokalisierte, ergo, in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts¹¹² (was tatsächlich Cassirers These bezüglich der Kontinuität zwischen den beiden Jahrhunderten bestätigt). In seinem Buch *The Enlightenment: A Genealogy* kondensiert Edelstein, der tief von Foucaults „Archäologie“ beeinflusst wurde, seine These auf die folgende Weise:

The Quarrel, in other words, was not an intellectual crisis that ushered in "modernity." It may even be considered as more of an epiphenomenon, a symptom of greater underlying shifts in Western European attitudes toward religion and political authority. The Quarrel, simply put, was not to any degree the *cause* of the Enlightenment [...] it was the catalyst that precipitated the Enlightenment narrative. By obliging its participants to consider how the present compared with the distant past, the Quarrel provided both an opportunity for self-reflection (hence making it a "second-order observation") and a conceptual framework (Ancient versus Modern) around which to structure their comparisons. These conditions, in turn, enabled writers such as Dubos to offer new accounts of recent intellectual history in which the defining traits of the Enlightenment could emerge. (Edelstein, 2010, S. 45)

Daneben haben andere zeitgenössische Autoren die These vertreten, dass es keine epistemologische Wende gewesen sei, sondern eher die konkrete politische Situation einer Krise, durch die das westliche Europa während der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts hindurchgegangen war, welche die Aufklärung ermöglichte. Solche ist die Position Margaret Jacobs, die gegen die idealistische Auffassung von Paul Hazard behauptet:

Die Ursprünge der *crise* in den politischen Erfahrungen der Englischen Revolution und der europaweiten Furcht vor dem Absolutismus zu verankern und somit die Bedeutung von Politik und Ideologie ins Zentrum zu rücken, bedeutet eine erhebliche Abweichung von Hazards Sichtweise. Seine Methode, die tief im Idealismus und in der Ideengeschichte verwurzelt ist, hat historischen Wandel ganz wesentlich an mentalen Prozessen festgemacht; denn diese, wie er es ausdrückt, "*commandent la vie*" und haben Vorrang vor den "*forces matérielles*". Viele Historiker akzeptieren heutzutage eine solchermaßen strikte Aufspaltung des menschlichen Handelns nicht mehr; denn das Gedächtnis des *vie matérielle* ist durch Sprache aus der

¹¹².- Edelstein verteidigt „[...] that the key French contribution to the genealogy of the Enlightenment was not epistemological but rather narratological: it simply happened that it was in France that the ramifications of the Scientific Revolution were interpreted as having introduced a philosophical age, defined by a particular *esprit*, and as having a particular impact on society. Given that this interpretation was unrelated to any epistemological change, we ought to stop searching for some intellectual revolution that made, in Paul Hazard's unfortunately catchy image, the French go to sleep one night thinking like Bossuet and wake up the next day thinking like Voltaire." (2010, S.28). Derselbe Einwand könnte gegen Cassirer benutzt werden.

Vergangenheit überliefert, und Sprache vermittelt auch zwischen der materiellen und der Welt der Ideen. Die Ursprünge ebenso wie die Überwindung der *crise* entwickelten sich aus einer Auflehnung gegen die Macht der Könige und Kirchen, der Gerichtshöfe und ihrer Bürokratie, aus einer früheren politischen Krise, die sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts vollzog und in Form von Revolutionen und Rebellionen im gesamten europäischen Staatensystem sichtbar wurde. (Israel J; Muslow M, 2014, S. 23-24)

Es ist nicht notwendig darauf hinzuweisen, dass diese Kritik an Hazards Methode völlig gültig für diejenige Cassirers ist, da und wie wir gesehen haben, seine Interpretation der Aufklärung auch idealistisch ist, indem er sie als den Höhepunkt einer Entwicklung des Geistes betrachtet und sich nur auf die Beschreibung der "dialektischen Bewegung" konzentriert, welche ihm zufolge das aufgeklärte Denken charakterisieren würde. Sein ganzes Porträt der Aufklärung setzt die Entwicklung des Gedankens als ein ausreichendes und selbsterklärendes Fundament voraus.

Somit scheinen in der Tat die Ursprünge und die philosophische Aufgabe der Aufklärung diverser und komplizierter zu sein, als Cassirer in seinem Text vorschlägt. Aber jenseits dieser Diskussion bezüglich dessen, wo die "echten" Anfänge der Aufklärung liegen, kann man einen weiteren kritisierbaren Punkt in Cassirers Auffassung des achtzehnten Jahrhunderts überprüfen: nämlich die Idee, dass die Aufklärung eine *relativ harmonische* Einheit konstituierte.

Dies war ein Aspekt von Cassirers Interpretation der Aufklärung, der schon in seiner eigenen Zeit kritisiert wurde.¹¹³ Obwohl Isaiah Berlin¹¹⁴ das Buch Cassirers als "lucid, civilized and agreeable" charakterisiert, warnte er gleichzeitig, dass:

[...] anyone desiring to learn about the sharp conflicts and crises of which the age was full - the mysticism and fanaticism underneath the surface, the subversive forces, rational, skeptical, romantic-religious [...] must turn elsewhere. For Professor Cassirer the history of human thought, at any rate

¹¹³.- Jedoch gibt es noch Autoren, welche die Idee von *einer einzigen* Aufklärung verteidigen. Solcher ist der Fall von John Robertson und seinem *The Case for the Enlightenment* (2005), wo er die Aufklärung in Schottland und Neapel vergleicht, um zu zeigen, wie die Diskurse, die Probleme aber auch die verwendeten Werkzeuge und Lösungen für diese in der Tat fast die gleichen waren. Ein weiteres Beispiel ist Alex Schulman *The Secular Contract* (2011), wo er schreibt: "[...] my framework owes as much to that of older Enlightenment scholars like Ernst Cassirer and Gay as it does to those who made their names contravening them. No intellectual movement that contains both Montesquieu and Diderot, both Hume and Gibbon, can be reduced to any single set of premises [...]. But I think the development of the web of interlocking positions I call the secular contract is, from the perspective of political theory at least, as good as any." (S. 9)

¹¹⁴.- Berlin wiederholt in verschiedenen Sinnen Meinecke's vorherige Rezension von Cassirer's *PA*. Wie Massimo Ferrari in Cassirer, Kant et l'*Aufklärung* (2012) schreibt: „Faisant en 1934 la recension du livre de Cassirer sur la Philosophie der Aufklärung paru deux ans auparavant, Friedrich Meinecke émettait quelques réserves de fond, mais jugeait cependant que l'oeuvre était tout simplement d'une « excellente » valeur. Selon Meinecke, le cadre qui émergeait du texte de Cassirer était trop lisse et trop harmonieux, dépourvu des conflits qui s'étaient posés aux origines de la culture des Lumières, et des courants irrationalistes souterrains [...] Meinecke concluait alors: « L'image du courant que constituent les Lumières perd ainsi à la fois en force dramatique et en tension problématique.» (S. 16)

since the Renaissance, is almost cloudlessly happy; Voltaire and Rousseau, Lessing and Maupertuis, d'Alembert and Montesquieu, even Hume, but above all, Kant, appear as a band of happy fellow workers, some 'deeper' than others, but with few really profound differences of principle, still less conflicts." (Berlin, 1953, S. 619)

Im Kontrast zu der im Laufe des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts sehr stark vertretenen Vision, welche die Aufklärung als eine einzige kohärente Bewegung ansah, hat sich in den letzten Jahren die Forschung auf die zahlreichen philosophischen Unterschiede innerhalb der Bewegung konzentriert. Während Cassirer ein harmonisches Bild der Aufklärung präsentiert, in dem er anerkennt, dass es verschiedene Strömungen gibt, aber gleichzeitig daran festhält, dass sie zu demselben Prozess gehörten, ist ein großer Teil der zeitgenössischen Literatur in die Richtung gegangen, die Existenz von zumindest zwei Arten von Aufklärung zu behaupten, welche im Gegensatz zu Cassirers Auffassung unversöhnliche Unterschiede untereinander enthielten. Diese sind eine "moderate" und eine "radikale" Aufklärung.

Obwohl Jonathan Israel derjenige war, der mit seinem enzyklopädischen Werk, insbesondere mit dem Text *Radical Enlightenment* (2001), diese Unterscheidung in den letzten Jahren popularisiert hat, wurde das Konzept von *Radikalaufklärung* tatsächlich schon von Margaret Jacob in *The Radical Enlightenment* (1981)¹¹⁵ geprägt und tief ausgearbeitet. Aber nicht nur Jacob und Israel haben die Kategorie der Radikalaufklärung erforscht. Indem Jacobs These in den letzten Jahren von Autoren unterschiedlicher Provenienz systematisch weiterentwickelt wurde, hat sich diese Notion, so könnte man behaupten, in beträchtlichem Maße zu einem Konzept konsolidiert, welches sicherlich von nun an unser Verständnis der Aufklärung kontextualisieren wird.¹¹⁶ Allerdings und wie Israel anerkennt, ist es auch ein Konzept, an welchem noch gearbeitet wird.

Aber in diesem Kontext stellt sich die Frage, was genau die "Radikalaufklärung" ist und worin die Besonderheit und der Beitrag dieses Konzeptes zu unserem Bild der Aufklärung und insbesondere bezüglich Cassirers Auffassung der Epoche liegt? Im Kontrast zu Roy Porters "Pluralität" von nationalen Aufklärungen glaubt Israel, dass der

¹¹⁵.- Jacob hat vor kurzem einen Artikel veröffentlicht, wo sie die Kategorie von radikaler Aufklärung weiter ausarbeitet. Der Titel des Textes ist *The Radical Enlightenment and Freemasonry: Where We Are Now* (2013). Online abrufbar unter (04-06-2017): <http://www.philosophica.ugent.be/fulltexts/88-2.pdf>

¹¹⁶.- Beispiele dieser zunehmenden Benutzung von der Kategorie "Radikalaufklärung" in der akademischen Literatur sind Abraham P. Sochers *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon. Judaism, Heresy, and Philosophy* (2006), Nick Nesbitts *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment* (2008), Martin Muslow et al *Between Philology and Radical Enlightenment. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)* (2011) und Steffen Ducheyne et al *Reassessing the Radical Enlightenment* (2017).

Hauptunterschied innerhalb der Aufklärung nicht in den nationalen Kontexten zu finden sei, sondern im Inhalt selbst des Programms, das die (zwei) verschiedenen Aufklärungen verteidigten. Die metaphysische Dichotomie, welche die zwei Aufklärungen trennte, war laut Israel eine unlösbare Dualität ("irresolvable duality"). Die Radikalaufklärung, behauptet Israel, teilte mit der moderaten Aufklärung die Verehrung der Vernunft sowie der gesellschaftlichen, religiösen und persönlichen Freiheit, jedoch in sehr viel energischerem Maße. Wie er schreibt:

Die Radikalaufklärung unterscheidet sich hinsichtlich zahlreicher, grundlegender praktischer Ziele von der moderaten Aufklärung: Sollen alle Menschen "aufgeklärt" werden oder nur einige wenige? Wie viel religiöse Toleranz ist erwünscht? Wie viel persönliche und sexuelle Freiheit, wie viel Pressefreiheit? Ist Zensur in irgendeiner Form notwendig? Was ist besser: Monarchie oder Republik, Oligarchie oder Demokratie? Ist eine institutionalisierte Aristokratie wünschenswert oder nicht? Mit welcher Rechtfertigung können Kolonialreiche oder die Sklaverei aufrechterhalten werden? [...] Sollten Mädchen die gleiche Erziehung erhalten wie Jungen? (Israel et al., 2014, S. 7-8)

Historisch und philosophisch betrachtet, definiert Israel die Radikalaufklärung als eine internationale Bewegung von Denkern, Schriftstellern, Reformern, welche im späten siebzehnten Jahrhundert aufkam und sich im ganzen achtzehnten Jahrhundert fortsetzte. Israel argumentiert, dass diese Aufklärung grundsätzlich aus Spinozas ontologischem Monismus geboren sei, welcher eine starke materialistische Vision der Wirklichkeit trägt, im Gegensatz zu der moderaten Aufklärung von Locke, welcher einen dualistischen Substantialismus vertritt. Die metaphysischen und epistemologischen Unterschiede dieser zwei Aufklärungen repräsentierten nicht nur ein theoretisches Problem, erklärt uns Israel, sondern sie implizierten viele und tiefe praktische (politische, soziale, moralische usw.) Konsequenzen.

Israel zufolge erlaubte der lockeanische Dualismus eine relative Versöhnung zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Tradition und Modernität, usw., welche zu einer Forderung nach allmählichem Reformismus führte. Außerdem rechtfertigte diese moderate Philosophie von Newton, Voltaire, Montesquieu, Hume, Turgot, usw. die materiellen Unterschiede zwischen den Menschen, welche ihnen zufolge Gott selbst etabliert hätte, und demzufolge war sie kein direkter Feind der Aristokratie oder der Monarchie. Für die Radikalen, wie Toland, Collins, Paine, Diderot, Condorcet, La Mettrie, d'Holbach, usw. jedoch, welche an das Prinzip glaubten, dass die Bewegung inhärent zur Materie ist und somit, dass die Natur ein ganz selbstgenügsames Sein sei (darin besteht genau das *Gott sive Natur* von Spinoza),

hatte Gott keine prästabilisierte und deshalb feste Ordnung in der Welt eingeführt, was in der Tat bedeutet, dass die politischen Unterschiede zwischen den Menschen eher künstlich waren und folglich, dass sie in die Richtung von mehr Gleichheit modifiziert oder vielmehr verbessert werden könnten. Für Israel:

The great limitation of the Moderate Enlightenment was that it was not open to its theorists (assuming that temperamentally they had so wished) to repudiate the existing hierarchical structure of society, or portray society as it had evolved as inherently defective, oppressive, and systematically unjust, and hence wrongly organized for the purpose of advancing human happiness.” (Israel, 2010, S. 14).

In der Verbesserung der menschlichen Gesellschaft durch die Verwendung der Vernunft besteht der sogenannte "Fortschritt" für die Radikalaufklärung. Während die moderate Aufklärung einen konservativen Charakter aufweist, welcher eine vielmehr begrenzte politische Reform predigte, die sich von der *konstitutionellen Monarchie* (nach dem Modell Englands) inspirieren ließ, suchte die Radikalaufklärung des *Ancien Régimes* von Grund auf neu zu denken und zielte darauf ab, die Gesellschaft auf die säkularen Werte von Toleranz zu basieren, mit breiter persönlicher und religiöser Freiheit und Demokratie, mit einer starken Betonung auf Republikanismus. Israel betont, dass die Radikalaufklärung nicht nur von der Gegen-Aufklärung bekämpft wurde, sondern auch von der moderaten Aufklärung, wie es zum Beispiel deutlich im Fall Voltaires war, welcher zum Ende seines Lebens ein gewalttätiger Feind des Materialismus und Radikalismus wurde. Obwohl es die *moderate Aufklärung* war, welche in der Tat die Hauptströmung der Aufklärung bildete, war laut Israel die Radikalaufklärung der echte "Ursprung" der demokratischen, säkularsten und egalitärsten Werte des Abendlandes.

Ganz allgemein gesprochen beklagt Israel, dass sich ein großer Teil der bisherigen Studien über die Aufklärung nur auf die moderate Aufklärung konzentriert haben. Mehr noch, argumentiert er, dass diese Vorrangstellung der moderaten Aufklärung diese Epoche sehr suszeptibel für die Kritik ihrer zeitgenössischen Feinde gemacht hat, vor allem aus den postmodernen Kreisen.¹¹⁷ Obwohl Israel sich in seinen Texten auf das Werk Cassirers niemals direkt bezieht, scheint Cassirers Auffassung der Aufklärung eine Interpretation zu sein, welche Israel kritisieren würde, da sie in vielen Bereichen nur eine

¹¹⁷.- Aber er erwidert: Where that critique [the postmodern one] completely breaks down is in Postmodernism's evident failure to evaluate the Enlightenment intellectual arena fully or correctly. Indeed, the still widely-held view that the thinkers of the Enlightenment represent familiar, well-tilled ground is today rapidly giving away to the realization that actually our knowledge of the Enlightenment of ideas remains remarkably patchy and incomplete. (Israel, 2006, S. 526)

Darstellung der moderaten Aufklärung ist. Wie wir schon gesehen haben, und obwohl er sich in seinem Studium mit weniger bekannten Denkern (wie Toland, Collins, Condorcet, Bayle, usw.) beschäftigt, konzentrierte sich Cassirer allgemein gesprochen auf die „kanonischen“ aufgeklärten Philosophen (wie Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Hume, usw.), die Israel als Moderate charakterisiert. Darüber hinaus präsentiert Cassirer den Materialismus nur als eine marginale Strömung innerhalb der Aufklärung¹¹⁸, welcher bei Israel und anderen zeitgenössischen Autoren eine zentrale Rolle in den Ursprüngen der modernen Welt gespielt hatte.

Sogar wenn man Israels Trennung zwischen Radikalaufklärung und moderater Aufklärung oder sein allgemeines Bild des achtzehnten Jahrhunderts nicht akzeptieren will, wie es tatsächlich manche Autoren tun¹¹⁹, ist es hier wichtig, darauf hinzuweisen, dass Israels Perspektive gewissermaßen zu einer fehlenden Dimension in Cassirers Auffassung der Aufklärung führt: nämlich die *Dimension der Gleichheit*. Cassirer fokussiert alle seine Aufmerksamkeit auf die aufgeklärte Entdeckung der "Autonomie" der Vernunft und der moralischen und politischen Freiheit des Menschen, welche diese Autonomie implizierte. Mit seiner ganz originellen phänomenologischen Methode, gelingt es Cassirer vielleicht wie keinem anderen Autor seiner Zeit, die Entwicklung dieser Konzepte zu beschreiben. Noch wichtiger: er verleiht der Aufklärung ihre eigene "Dignität", im Kontrast zu Visionen der Epoche, welche sie nur in Beziehung zu den Auswüchsen von Positivismus, Marxismus und Stalinismus betrachteten und verurteilten (Falls Carl Becker, Isaiah Berlin, Jacob Talmon, usw.). Allerdings vergisst Cassirer die Entwicklung der Idee der *Gleichheit* zu erforschen und ihr zu folgen, welche zentral für das Verständnis unserer zeitgenössischen Demokratie ist.

Vielleicht gibt es eine andere "Dialektik" der Aufklärung, welche noch zu entdecken ist und welche wir heutzutage suchen, um eine Art von Selbstentdeckung und Selbstkritik zu verwirklichen und mehr noch, um ein Mittel gegen die Schlechtigkeiten

¹¹⁸.- Dies wurde schon von Peter Gay in seiner Vorrede zu *Rousseau-Kant-Goethe* im Jahre 1963 kritisiert: „As a Neo-Kantian, Cassirer was apt to see the Enlightenment in rather too orderly a fashion. He found the materialist strand, best exemplified by Holbach and his circle, a minor and unrepresentative mood, rather than a vigorous school in the Enlightenment. And he saw the thought of the eighteenth century leading gradually but definitely toward Kant, who became not only the greatest but also the most typical of the philosophes.“ (S. XII)

¹¹⁹.- Die Kritiker von Jonathan Israels Auffassung der Aufklärung sind zahlreich. Um nur einige zu nennen, Lynn Lunts Artikel *Was Louis XVI Overthrown by Ideas?* (2014) im Online Magazine *The New Republic* - Online abrufbar unter (07-08-2017): <https://goo.gl/vjB7v3>- kritisiert Israels Betonung der Rolle der Ideen in der Entwicklung der Geschichte und Dijn de Annellen *The Politics of Enlightenment: from Peter Gay to Jonathan Israel* (2012) lehnt die Idee ab, der zufolge die Aufklärung der echte Ursprung von den demokratischen Werten des Westens sei.

(die zunehmende Ungleichheit, die Rückkehr des religiösen Fundamentalismus und politischen Autoritarismus, usw.) unserer eigenen Epoche zu finden.

Auf diese Weise wäre es völlig angebracht, Cassirers Worte in seiner Vorrede zu *PA* nicht nur zu erinnern, sondern sie sich vielmehr anzueignen: "Mehr als jemals zuvor scheint es mir wieder an der Zeit zu sein, daß unsere Gegenwart eine solche Selbstkritik an sich vollzieht, daß sie sich wieder den hellen und klaren Spiegel vorhält, den die Aufklärungsepoche geschaffen hat" (Cassirer, 2007, S. XIV). In diesem Sinne scheint die wichtigste Lektion von *PA* völlig in Kraft zu sein.

■ Literaturverzeichnis

- ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. 1998. *Dialéctica de la Ilustración*. Ed. Trotta. Madrid.
- ASCHHEIM, E. Steven. 2001. *Hannah Arendt in Jerusalem*. Ed. University of California Press. London.
- BACIU, Cladiu. s/d. *The Meaning of Political Myth in Ernst Cassirer*. Institute of Philosophy and Psychology. Online abrufbar unter: goo.gl/HnNSK1.
- BANKOWSKI, Zenon. 2005. *Epistemology and Ontology*. Franz Steiner Verlag. Stuttgart.
- BAVAJ, Riccardo, STEBER, Martina. 2015. *Germany and the West. The History of a Modern Concept*. Berghahn Verlag. New York. Oxford.
- BERLIN, Isaiah. Review: *The Philosophy of the Enlightenment by Ernst Cassirer*. The English Historical Review. Vol. 68, No. 269 (Oct., 1953), S. 617-619. Oxford University Press. Online abrufbar unter: <http://www.jstor.org/stable/556771>.
- BOTTING, Eileen H. 2006. *The End of Enlightenment?* SAGE Publications, Inc. Volume: 382. University of Notre Dame, USA.
- CASSIRER, Ernst. 1931. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Im: Kant-Studien, 36.
- CASSIRER, Ernst. 1946. *The Myth of the State*. Ed. Yale University Press. New Haven.
- CASSIRER, Ernst. 2001. *Mito y lenguaje*. Ed. Galatea-Nueva Visión. Argentina.
- CASSIRER, Ernst. 2008. *Filosofía de la Ilustración*. Ed. F.C.E. México.
- CASSIRER, Ernst. 2007. *Die Philosophie der Aufklärung*. Mit einer Einleitung von Gerald Hartung. Felix Meiner Verlag. Hamburg.
- CHARLES, Frankel. *The Philosophy of the Enlightenment Ernst Cassirer*. Boston, Beacon Press (1951) The Philosophical Review Vol. 61, No. 4 (Oct., 1952), S. 590-593. Online abrufbar unter: <http://www.jstor.org/stable/2182529>.
- COSKUN, Deniz. *Cassirer in Davos. An Intermezzo on Magic Mountain (1929)*. Im: Law and Critique (2006) 17: 1–26. Springer 200.
- DECLÈVE, Henri. *Heidegger et Cassirer interprètes de Kant*. Im: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 67, N°96, 1969. S. 517-545. Online abrufbar unter: goo.gl/kh2CYw.

- DUCHEYNE, Steffen (Hg). 2007. *Reassessing the Radical Enlightenment*. Routledge. London und New York.
- EDELSTEIN, D. 2010. *The Enlightenment. A Genealogy*. United States of America: The University of Chicago Press.
- FRIEDMAN, Michael. 2000. *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*. United States of America.
- GAY, P. 1966. *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*. United States of America: Norton.
- GAY, P. 1969. *The Enlightenment: The Science of Freedom*. New York / London: Norton.
- GORDON, E. Peter. 2010. *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. England: Harvard University Press.
- HABERMAS, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Ed. Suhrkamp Verlag. Germany.
- HABERMAS, Jürgen; LEVIN, Thomas. *The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment*. New German Critique. No. 26, Critical Theory and Modernity (Spring - Summer, 1982), S. 13-30. Online abrufbar unter: <https://www.jstor.org/stable/488023>.
- HOHENDAHL, Peter U. *Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas' Critique of the Frankfurt School*. 2001. Online abrufbar unter: www.jstor.org/stable/488198.
- ISRAEL, J. 2001. *Radical Enlightenment*. New York: Oxford University Press.
- ISRAEL, J. 2006. *Enlightenment Contested*. New York: Oxford University Press.
- ISRAEL, J. 2006. *Enlightenment! Which Enlightenment?* History of Ideas, S. 523-545.
- ISRAEL, J. 2006. *Enlightenment! Which Enlightenment?* Journal of the History of Ideas, S. 523-545.
- ISRAEL, J. 2010. *A Revolution of the Mind*. United States: Ed. Princeton.
- ISRAEL, J. 2011. *Democratic Enlightenment*. United States of America: Oxford University Press.
- ISRAEL, J. 2014. *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*. United States of America: Princeton.

- KROIS, John Michael. *Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger*. Im: *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 16, No. 3 (1983), S. 147-159. Online abrufbar unter: <https://www.jstor.org/stable/40237363>.
- L.BECKER, C. 1969. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. United States of America: Yale University Press.
- LEINKAUF, Thomas (Hg). 2003. *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes-und Kulturgeschichte*. Felix Meiner Verlag. Hamburg.
- LIPTON, David 1978. *Ernst Cassirer: The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*. Univ of Toronto Press. Canada.
- MASSINO, Ferrari. 2012. *Cassirer, Kant et l'Aufklärung*. Im: *Revue Germanique Internationale*. Online abrufbar unter: <https://rgi.revues.org/1314>.
- MCMAHON, D. M. 2001. *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. New York: Oxford University Press.
- MELTON, J. V. 2001. *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- MELZAR, A. M. 2006. *The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity*. *The American Political Science Review*, S. 344-360. Online abrufbar unter: <https://www.jstor.org/stable/2082889>
- MEYER, Thomas. 2013. *Ernst Cassirer's Writings*. University of Pennsylvania Press. Online abrufbar unter: <http://www.jstor.org/stable/43290153>.
- NORTON, R. E. 2007. *The Myth of the Counter-Enlightenment*. *Journal of the History of Ideas*, S. 635-658. Online abrufbar unter: <https://muse.jhu.edu/article/223131>.
- ONFRAY, M. 2010. *Los ultras de las Luces*. Barcelona: Anagrama.
- OUTRAM, D. 2005. *The Enlightenment*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- PAUL, J.-M. 1995. *Des lumières contrastées: Cassirer, Horkheimer et Adorno*. *Revue Germanique Internationale*, S. 83-101. Online abrufbar unter: <http://rgi.revues.org/486>
- PAVESICH; Vida. 2008. *Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer*. Im: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. 3. S. 421-48. Online abrufbar unter: <https://goo.gl/FNi3aQ>.
- PIPPIN, B. Robert. *Modernity as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*. (1999). Backwell Publishers. United States.

- PORTER, R. 2001. *The Enlightenment*. Malasya: Palgrave.
- RASMUSSEN, D. C. 2007. *Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project*. s/d. Online abrufbar unter: <https://goo.gl/AFLpKt>.
- RENZ, Ursula. *From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer's Concept of Myth*. 14 Juli 2009. Springer Science, Business Media B.V. Online abrufbar unter: <https://goo.gl/Xgwb9F>.
- ROBERTSON, J. 2005. *The Case for the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- s/d. *Myth in Dialectic of Enlightenment. Introduction: why Myth, why Dialectic of Enlightenment?*. Online abrufbar unter: <https://goo.gl/M7xN8D>
- SCHMIDT, J.. *Inventing a Counter-Enlightenment: Liberalism, Nihilism and Totalitarianism*. Recuperado el 25 von August 2014. Online abrufbar unter: <goo.gl/X50G9S>.
- SCHULMAN, A. 2001. *The Secular Contract. The Politics of Enlightenment*. United States of America: Continuum.
- SÉBASTIEN, Charles, P. J. 2013. *Skepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*. Springer.
- SHANK, J. B. 2008. *The Newton War and the Beginning of the Newtonian Wars*. Chicago: University of Chicago Press.
- STURMANN, Siep. *Pathways to the Enlightenment: From Paul Hazard to Jonathan Israel*. History Workshop Journal. No. 54 (Autumn, 2002), S. 227-235. Online abrufbar unter: <https://www.jstor.org/stable/4289810>.
- TODOROV, T. 2006. *In Defence of the Enlightenment*. France: Éditions Robert Laffont.
- VIANU, Stefan. 2003. « *La dialectique des Lumières selon Ernst Cassirer* », in *Arches*, Tome 5, Cluj-Bucarest. Online abrufbar unter: <https://goo.gl/Si6AmT>.
- WESTRA, Adam. *L'être humain comme l'«animal symbolique» chez Ernst Cassirer*. s/d. Online abrufbar unter: <goo.gl/fNkdfY>.
- WOKLER, Robert, GARSTEN, Bryan. 2012. *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*. Princeton University Press. United States.
- WOLIN, Richard. *The Frankfurt School Revisited*. Ed. Routledge. New York. 2006.

- WOLIN, Richard. *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism*. Ed. Routledge. New York. 2004.

„Ich versichere hiermit, dass die Masterarbeit mit dem Titel „Das Konzept der „Autonomie der Vernunft“ in Philosophie der Aufklärung von Ernst Cassirer“ von mir selbst und ohne jede unerlaubte Hilfe angefertigt wurde, dass sie noch an keiner anderen Hochschule zur Prüfung vorgelegen hat und dass sie weder ganz noch in Auszügen veröffentlicht worden ist. Die Stellen der Arbeit – einschließlich Tabellen, Karten, Abbildungen usw. –, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, habe ich in jedem einzelnen Fall kenntlich gemacht.“

Unterschrift

17 – 08 - 2017