

Kapitel 1

Drei Prämissen: die Technik – der Mythos – das *pharmakon*

Das folgende erste Kapitel dient als Einführung in die theoretischen Prämissen, die den gedanklichen Rahmen für die Hauptthese dieser Arbeit markieren: Es geht um die Definition der digitalen Welt als symbolische Form.

Es erscheint daher notwendig, von einigen Aspekten der Philosophie Ernst Cassirers, des Vaters des Begriffs der symbolischen Form, auszugehen, die jedoch mit Perspektiven verwoben werden, die in der Zeit nach seinem Schaffen entstanden sind und die man gemeinhin nicht mit Cassirers Denken verbindet. Diese Perspektiven betreffen den philosophischen Strang, den Timothy Clark unter dem Begriff der »originary Technicity«¹ zusammengefasst hat und dessen bedeutendster Vertreter sicherlich der französische Philosoph Bernard Stiegler ist.

Ausgangspunkt ist der Text »Form und Technik«, in dem Cassirer zum ersten Mal in seinem philosophischen Werk dem Thema der Technik, die er unzweifelhaft als symbolische Form definiert, Raum widmet. Diese Schrift, die nur einen möglichen Ausgangspunkt für eine cassirersche Technikphilosophie definiert, bleibt fast ein Unikat innerhalb der cassirerschen Philosophie, die sich in der Tat nicht ausführlich und weitergehend mit dem Problem der Technik auseinandersetzt. Indem »Form und Technik« in den breiteren Kontext der in den *Nachgelassenen Manuskripten und Texten* gesammelten Schriften und Notizen zur Einführung in eine Metaphysik des Symbolischen und der von Cassirer während seines Aufenthalts in den Vereinigten Staaten verfassten Texte eingefügt wird, ergibt sich eine interessante Konstellation im Denken Cassirers zwischen dem Begriff der Technik und dem des Mythos. Diese Konstellation öffnet die Philosophie Cassirers für neue Perspektiven, die die hier vertretenen Überlegungen zur digitalen Welt begleiten werden.

Insbesondere die Definition der Technik als symbolische Form samt der Beschreibung ihrer grundlegenden Funktion der Produktion und Konstitution des Menschlichen; die allgegenwärtige Möglichkeit der Schaffung von Allianzen zwischen verschiedenen symbolischen Formen; und die besondere Natur der symbolischen Dimension, die die Gesamtheit der menschlichen Erfahrung umfasst, stellen die drei grundlegenden Prämissen dieser Arbeit dar.

1 Vgl. Federica Frabetti, »Rethinking the Digital Humanities in the Context of Originary Technicity«, *Culture Machine* (2011/12).

Mit der ersten diesen Prämissen, der Definition der Technik als symbolische Form, werde ich beginnen.

1.1 Das Werkzeug als Urphänomen und die Technik als ontologische Kraft

Cassirer hat in seinem Hauptwerk *Die Philosophie der symbolischen Formen* das Phänomen der Technik nicht thematisiert. Auch innerhalb seiner späteren systematischen Veröffentlichung, *Essay on Man*, wird die Technik nicht als eigene symbolische Form beschrieben. Cassirer widmet dem Thema der Technik jedoch den Text »Form und Technik«, in dem er eine luzide und originelle Perspektive auf das schon zu seinen Lebzeiten hochaktuelle Problem der Technik einnimmt. Das Werk erschien 1930 in Berlin in dem Sammelband *Kunst und Technik*, herausgegeben vom Musiker und Musikpädagogen Leo Kestenbergs. Wie Kestenberg im Vorwort des Buches schreibt, wurde die Technik in den 1920er Jahren als »Motor dieser Epoche«² verstanden und ihre zentrale Rolle in der modernen Zeit machte eine Auseinandersetzung mit ihr unvermeidbar. Der Versuch, dieses Phänomen tiefer und klarer zu verstehen, ist ohne Frage in seiner Dringlichkeit von Cassirer und seinen Zeitgenossen wahrgenommen worden. Damals blickte man mit Begeisterung, aber auch Sorge auf die rasche Mechanisierung der Arbeits- und Sozialprozesse, die einen neuen beschleunigten Rhythmus des Lebens mit sich brachte. Die Aufregung ebenso wie die Furcht über die technologischen Veränderungen und Fortschritte zeigten sich auch in der Spaltung des intellektuellen Diskurses, der – damals wie heute – in der Gefahr stand, zwischen Vergöttlichung und Verteufelung der Technik eingeklemmt zu bleiben. Cassirers Erörterung über die Technik setzt an mit dem Bewusstsein, dass – trotz des verbreiteten Interesses – eine philosophische Analyse des Phänomens der Technik noch nicht vorgenommen worden war. Und in der Tat schien das abstrakte Denken noch nicht in der Lage zu sein, sich mit dem Kern der technischen Welt auseinanderzusetzen³. Der Technik und dem Werkzeug werde, so Cassirer, im System der Philosophie weiter »ein eigentümlicher peripherer Charakter«⁴ zugewiesen, solange die aristotelische Trennung zwischen *epistēmē* und *tekhnē*, Wissen und Wirken als theoretischer Rahmen für das Verständnis der technischen Welt bestehen bleibe.⁵ Diese eine Unterordnung des

2 Leo Kestenbergs, *Kunst und Technik*, Berlin: Wegweiser Verlag 1930.

3 Vgl. Ernst Cassirer, »Form und Technik«, in: ders. *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, Hamburg: Meiner 2009, S. 125.

4 Ebd.

5 Bernard Stiegler stellt in seinem Buch *La technique et le temps. La faute d'Épiméthée* (1994) klar, dass sich die Trennung zwischen *epistēmē* und

Wirkens unter das Wissen implizierende Trennung macht die Technik nur unter den Parametern »Zweck und Mittel« verständlich und lässt die Frage nach dem Wesen der Technik unbeantwortet.⁶ Um die Technik als wirkliches philosophisches Problem zu behandeln, so Cassirer, muss man nach »den Bedingungen der Möglichkeit des technischen Wirkens und der technischen Gestaltung fragen«.⁷ Diese kantische Frage nach dem *quid iuris* der Technik entspricht also der Frage nach ihrem Geltungsgrund und ihrer inneren Funktionalität und Besonderheit. Es reicht nicht aus, die Technik neben andere kulturelle Formationen zu stellen, denn die Beziehung zwischen den verschiedenen symbolischen Formen ist niemals friedlich, sie sind keine statischen Formen, sondern es handelt sich um dynamische und plurale Beziehungen⁸. Das Auftreten eines neuen Elements innerhalb des kulturellen Systems ist keine bloße Vergrößerung des Raums des Geistes, sondern beinhaltet eine »qualitative Umbildung«⁹ und »verändert die Art des Sehens selbst«¹⁰. Die Technik ist daher auch eine Art der Formgebung und Gestaltung der menschlichen Realität, d.h., sie ist ohne Zweifel auch eine symbolische Form. Es geht dann darum, nicht die Produkte der Technik als solche zu analysieren, sondern vielmehr die Form dieser Produktion zu begreifen: Es ist die transzendente Bewegung von der *forma formata* zur *forma formans*, die nicht die Frage nach dem Seinsbegriff, sondern nach dem Formbegriff in den Mittelpunkt des philosophischen Diskurses Cassirers stellt¹¹. Die genetische Perspektive des Philosophen schaut auf die innere Gesetzlichkeit und Funktion jeder symbolischen Form, nur so kann die Energie und die Dynamik der menschlichen Kultur in ihrer Komplexität und Pluralität erfasst werden. Die Technik ist also eine

tekhne aus einem spezifischen politischen Kontext ergibt, nämlich dem Streit zwischen Philosophen und Sophisten, in dem Letztere von Ersteren beschuldigt werden, den *Logos* zu instrumentalisieren. Der Konflikt zwischen dem philosophischen *epistēmē* und dem sophistischen *tekhne* bestimmt den theoretischen (und vorurteilsbehafteten) Rahmen, in dem die Frage der Technik in der Geschichte der westlichen Philosophie behandelt wird. So ist es nicht verwunderlich, dass sowohl Cassirer als auch Stiegler die Technik als einen verdrängten Gegenstand des philosophischen Denkens betrachten. In Stieglers Worten: »Schon bei ihrem Ursprung und bis heute hat die Philosophie die Technik als Gegenstand des Denkens *verdrängt*. Die Technik ist das *Ungedachte*«. Bernard Stiegler, *Technik und Zeit* (I). *Der Fehler von Epimetheus*, Zürich-Berlin: Diaphanes 2009, S. 7.

6 Cassirer, »Form und Technik«, S. 126.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Cassirer, »Form und Technik«, S. 126.

10 Ebd.

11 Vgl. Cassirer, »Form und Technik«, S. 126 f.

autonome »Grundrichtung des Erzeugens«¹² und ihre Affinität zu den anderen symbolischen Formen, wie der Sprache, dem Mythos und dem wissenschaftlichen Denken ist rein formal (niemals substantiell) und somit auf deren Kreativität und symbolische Funktion zurückzuführen.

In »Form und Technik« fügt Cassirer die Technik jedoch nicht nur in das System der Philosophie der symbolischen Formen ein, sondern bietet auch eine Interpretation des technischen Phänomens, die der Technik eine Urfunktion für die menschliche Kreativität zuweist. Gerade die technische Tätigkeit zusammen mit der Sprache stellen die unverzichtbaren Formen des Menschlichen dar, denn erst *durch* und *in* der technischen und sprachlichen Vermittlung entsteht der Kulturraum bzw. seine eigentümliche Umwelt. Diese zwei Formen der Vermittlung bilden die Realität nicht nach, sondern sind Mittel, um diese zu erfassen.¹³ Cassirers These ist also, dass der *Logos* nicht nur einen theoretischen, sondern auch einen instrumentellen Wert hat:

Alle geistige Bewältigung der Wirklichkeit ist an diesen doppelten Akt des Fassens gebunden: an das Begreifen der Wirklichkeit im sprachlich-theoretischen Denken und an ihr Erfassen durch das Medium des Wirkens; an die gedankliche wie an die technische Formgebung.¹⁴

Es ist nämlich diese Fähigkeit der Formgebung, die den Menschen vom nicht-menschlichen Tier unterscheidet: der Doppelbewegung vom Greifen zum Begreifen liegt immer eine symbolische Haltung zugrunde. Die technische Aktivität hat eine symbolische Funktion bzw. die symbolische Funktion der technischen Aktivität ist, was die menschliche Nutzung des Werkzeugs zu einer technischen Geste macht, die nicht nur individuell, sondern auch und vor allem sozial und gesellschaftlich geprägt ist. Jean Lassègue schreibt in *Technical Activity as a Symbolic Form* »a tool is not a technology«¹⁵ – denn die technologische Aktivität erfordert den Zugang zur symbolischen Ebene der Bildung und der kollektiven Organisation des Wissens um die Schaffung und Nutzung einer bestimmten Technologie. Die Technik als symbolische Form zu begreifen, bedeutet also, das technische Handeln als eine dem Menschen eigene symbolische Tätigkeit zu begreifen; zu Ende gedacht, bedeutet das auch, dass die Technik nicht als eine einheitliche und homogene Form der Menschheit bestehen kann, sondern dass jede Kultur ihre eigene technologische Form entwickelt. Was als universell gilt, ist die technische Urfunktion:

12 Cassirer, »Form und Technik«, S. 132.

13 Cassirer, »Form und Technik«, S. 133–134.

14 Cassirer, »Form und Technik«, S. 134.

15 Jean Lassègue, »Technical Activity as a Symbolic Form: Comparing Money and Language«, in: Aud Sissel Hoel/Ingvild Folkvord (Hg.), *Ernst Cassirer on Form and Technology. Contemporary Readings*, Hampshire: Palgrave Macmillan 2012, S. 151.

Externalisierung menschlicher Fähigkeiten in äußeren Werken und Internalisierung äußerer Prothesen.¹⁶ Diese Funktion konkretisiert sich aber immer in historisch wie kulturell situierten Formen und es ist ein (westlicher) philosophischer *Bias*, zu denken, dass es nur eine Auffassung der Technik (und technologischen Praxis) gibt.¹⁷ Die Situietheit von Techniken bedeutet dann, das soziale und kulturelle Umfeld zu berücksichtigen, in dem sich Techniken und Technologien entwickeln, statt *die* (westliche) Idee von Technik zu hypostasieren.¹⁸ Die symbolische Funktion der Technik verweist vielmehr auf die kreative und gestaltende Kraft des technischen Handelns auf den Menschen, also auf seine anthropogonische Kraft. Wie Cassirer hervorhebt, ist die Technik nicht auf ihren instrumentellen Gebrauch reduzierbar, da sie immer eine Reflexion und eine neue Produktion des Bewusstseins des Menschlichen selbst mit sich bringt.¹⁹ Das technische Objekt, das Werkzeug, hat seine ursprüngliche Funktion weniger darin, dass der Mensch durch es einen neuen Teil der Natur seinem Willen unterwirft,²⁰ sondern vor allem in dem »Gewinn

16 Vgl. Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnic*, Falmouth: Urbanomic 2016, S. 8. und André Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech*, Cambridge-London: MIT Press 1993.

17 Vgl. Hui, *The Question Concerning Technology in China*, S. 4. In dem oben erwähnten Buch hat der Philosoph Hui das Konzept der *Kosmotechnik* vorgeschlagen, um die vielfältigen Ursprünge und Auffassungen von Technik zu berücksichtigen. Ihm zufolge drückt die *Kosmotechnik* die Vereinigung von kosmischer Ordnung und moralischer Ordnung durch technische Aktivitäten aus (Hui, S. 19–20). Unterschiedliche Kosmologien entsprechen also unterschiedlichen Techniken, die immer die dynamische Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt zum Ausdruck bringen (Hui, S. 18). Es ist sicherlich interessant, Cassirer und Hui an diesem Punkt in Dialog zu bringen. Cassirers philosophischer Rahmen ermöglicht ein nicht-monolithisches Verständnis des Problems der Technik (und des Digitalen), das in bemerkenswerter Weise mit dem Denken zeitgenössischer Philosophen der Technik wie Bernard Stiegler und Yuk Hui selbst übereinstimmt.

18 Der Begriff Technik wird als Oberbegriff verwendet, der sowohl die Definition von Technik als *tekhne* als auch von Technologie als überindividueller Prozess umfasst. Der Begriff Technik bezieht sich im Allgemeinen auf jede Praxis der Herstellung und Verwendung von Werkzeugen.

19 Vgl. Cassirer, »Form und Technik«, S. 151 f.

20 Cassirer lehnt die traditionellen Trennung zwischen Kultur und Natur ab, in die das technische Instrument als Scheitelpunkt eingefügt wird und so die Grenze zwischen beiden klar markiert, sondern schlägt – in einer für seinen philosophischen Stil typischen Bewegung – eine polare Konzeption des Verhältnisses zwischen Kultur und Natur vor. Im Gegensatz zur Idee von der technischen Herrschaft des Menschen über die Natur, die der Kultur im Wesentlichen fremd und entgegengesetzt bleibt, sieht Cassirer das Verhältnis von Technik-Natur-Kultur als eine anthropogonische Trias, in der jeder

der Form«, ²¹ den das technische Handeln mit sich bringt. Die technische Vermittlung distanziert uns von einer direkten und unmittelbaren Interaktion mit der Wirklichkeit, bringt aber gleichzeitig immer auch eine neue Sicht auf sie mit sich und ermöglicht einen neuen Aspekt der Wirklichkeit: Ein neuer Weltaspekt wird durch diese Vermittlung erschaffen. ²²

Es ist der transzendente Ansatz, der Cassirers philosophisches System plastisch macht und vor allem in die Lage versetzt, die Differenz zu denken und einzubeziehen. Wie Aud Sissel Hoel in *Technics of Thinking* schreibt: »the main lesson to be drawn from Cassirer's essay on technology is that *genuine relations are differential*, which is to say that they are mediated by ›foreign‹ material and historically constituted forms«. ²³

Auf diese Weise kann Cassirer das technische Objekt in die Philosophie der symbolischen Formen einordnen, ohne seine Fremdheit zu tilgen oder seine Differenz zu exorzieren. Dabei tritt er in einen kritischen Dialog ²⁴ mit der Lebensphilosophie und zwei ihrer wichtigsten Vertreter,

Faktor in Wechselbeziehung steht. Die Symbolischen Formen, als Vermittlungen, heben den Menschen aus seiner Physiologie heraus und transportieren ihn gleichzeitig in seine eigentümliche *Umwelt*, die biologisch und kulturell zugleich ist. Außerhalb davon findet man nicht das verlorene Paradis einer vor-sozialen oder vor-kulturellen menschlichen Natürlichkeit, sondern einen stummen und beengten Raum, der vor allem *nicht* menschlich ist. Für Cassirer ist die Kultur die *organische Umwelt* des Menschlichen und nicht der Bruch des Menschen mit der Natur. Vgl. dazu: Aud Sissel Hoel/Iris van der Tuin, »The Ontological Force of Technicity: Reading Cassirer and Simondon Diffractively«, *Philosophy & Technology* (2013/26), S. 188 und Dennis M. Weiss, »Failures of Convergence«, in: Aud Sissel Hoel/Iris van der Tuin (Hg.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, S. 243.

21 Cassirer, »Form und Technik«, S. 135.

22 Vgl. Cassirer, »Form und Technik«, S. 135 f.

23 Aud Sissel Hoel, »Technics of Thinking«, in: Aud Sissel Hoel/Iris van der Tuin (Hg.), *Ernst Cassirer on Form and Technology*, S. 67.

24 Nach Cassirers ursprünglichen Redaktionsplan hätte der dritte Band der *Philosophie der symbolischen Formen* mit einer kritischen Auseinandersetzung zwischen seiner eigenen philosophischen Vision und der zeitgenössischen Philosophie, insbesondere der Lebensphilosophie von Simmel, Kleges und Heidegger, enden sollen, eine Auseinandersetzung, die anhand des »heiß« Themas des Gegensatzes zwischen Geist und Leben hätte entwickelt werden sollen. Obwohl der kritische Essay bereits fertiggestellt war, wurde er nicht in das Werk aufgenommen, sondern 1930 in Teilen und erst nach dem Tod des Philosophen vollständig veröffentlicht. Vgl. dazu: Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, S. xi; Ders., »›Geist‹ und ›Leben‹ in der Philosophie der Gegenwart«, *Die Neue Rundschau* XLI, Berlin: S. Fischer 1930, S. 244–264; Ders., *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (I). *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Hamburg: Meiner 1995.

Ludwig Klages und Georg Simmel. In Klages' Verurteilung der Technik²⁵ wie in Simmels Pessimismus über das tragische Schicksal der Kultur²⁶ erblickt Cassirer die Unzufriedenheit eines Zeitalters mit dem modernen Dasein und mit einer kulturellen Welt, die von objektiven Formen des Wissens sowie der Technik beherrscht wird und in der sich das Subjekt entfremdet und entmachtet fühlt. In der Lebensphilosophie von Klages und Simmel nimmt diese Kulturkritik die Form eines realen Konflikts zwischen Geist und Leben, zwischen den kulturellen Formen und dem Leben in seinem pulsierenden Dasein an. Die moderne Technik scheint diesen Konflikt zu radikalisisieren, indem sie sich als weitere Vermittlungsinstanz zwischen den Menschen und die Unmittelbarkeit des Lebens schiebt, den Lebensrhythmus unterbricht und das Subjekt von sich selbst und seinen Gefühlen entfremdet.²⁷ In der Zurückweisung dieses Vorwurfs gegen die Technik und den Kulturpessimismus der Lebensphilosophie wird Cassirers Position zum Problem der Technik umrissen, eine Position, die über den Text von 1930 hinaus zu Cassirers Projekt einer Metaphysik der symbolischen Formen führt. Bereits in »Form und Technik« argumentiert Cassirer, dass gerade die Verkeilung des technischen Objekts zwischen dem Subjekt und der Außenwelt den notwendigen Abstand für die Entstehung des objektiven Denkens und des Selbstbewusstseins schafft, aber erst dank unveröffentlichter Schriften und Notizen aus Cassirers Nachlass²⁸ kann diese These auf ihre originellsten und radikalsten Schlussfolgerungen hin zugespitzt werden.

Der philosophische Knoten, mit dem Cassirer zu kämpfen hat, betrifft die Dynamik zwischen der Unmittelbarkeit des Lebens und der Vermittlung kultureller Formen, innerhalb derer der Mensch nicht anders kann, als sich zu repräsentieren und zu objektivieren. Die entscheidenden Fragen sind also gerade, ob diese Unmittelbarkeit überhaupt möglich ist und ob die symbolische Vermittlung nichts anderes ist als die ständige Entfremdung des Ichs von sich selbst. Diese Fragen sind mit einer weiteren grundlegenden Polarität verbunden, nämlich dem Problem der ursprünglichen Einheit des Geistes (und damit der Funktion) und zugleich der Pluralität der symbolischen Formen, die Cassirer ebenfalls als ursprünglich

25 In »Form und Technik« bezieht Cassirer sich auf zwei Arbeiten von Klages: Ludwig Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, München 1922 und Ders., *Mensch und Erde. Fünf Abhandlungen*, München 1920.

26 Georg Simmel, »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: ders., *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Leipzig: Kröner Verlag 1919, S. 223–253. (In »Form und Technik«: G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Potsdam 1923, S. 236–267).

27 Vgl. Cassirer, »Form und Technik«, S. 148 f.

28 Es wird auf den schon oben erwähnten Text verwiesen: Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (I). *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*.

voraussetzt.²⁹ Diese unausweichlichen Fragen führen Cassirer dazu, sich selbst auf der primitiven Ebene der Wirklichkeit zu befragen und die Philosophie der symbolischen Formen in einen metaphysischen Rahmen zu stellen, den der Philosoph selbst als »symbolischen Idealismus« bezeichnet.³⁰ Diese philosophische Haltung bedeutet, dass man ontologisch keinen Nullpunkt der Wirklichkeit postulieren kann, der unabhängig und genetisch ursprünglich ist in Bezug auf die Darstellung, die die symbolische Aktivität von ebendieser Wirklichkeit macht. Eine Ontologie eines absoluten Seins ist nicht möglich, weil es kein originäres Sein gibt, sondern nur eine originäre Einheit geistiger Energie, d.h. eine funktionelle Einheit. Im Cassirers Worten:

Ein »Sein« irgendwelcher Art giebt es daher immer nur kraft einer best[immten] Energie[,] < die »Natur« z.B. nur kraft der künstlerischen, der religiösen, der wissenschaftlichen Energie> u.ohne den Bezug auf sie wird der Begriff eines solchen »Seins« für uns vollständig leer!³¹

Das heißt, wenn man von den Formen, in denen die Welt dem Menschen erscheint, abstrahiert, wird sie sich nicht in »Fleisch und Blut« zeigen, sondern einfach verschwinden. Wie Hoel und van der Tuin hervorheben, zeigen diese metaphysischen Prämissen, dass für Cassirer die symbolische Aktivität in den eigentümlichen Vermittlungen, durch die sie

29 »Vor dem philosophischen Blick, der die Welt als absolute Einheit erfassen will, soll zuletzt, wie alle Mannigfaltigkeit überhaupt, so insbesondere die Mannigfaltigkeit der Symbole zergehen: Die letzte Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Seins an sich selbst, soll sichtbar werden«. (Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, S.1).

30 In Konvolut 107 – unter dem Titel *Symbolbegriff: Metaphysik des Symbolischen* in dem oben zitierten Band veröffentlicht – sind Notizen gesammelt, die Cassirer zwischen 1921 und 1927, also zeitgleich mit der Abfassung der *Philosophie der symbolischen Formen*, geschrieben hat und die von dem Interesse des Philosophen zeugen, sowohl das Verhältnis zwischen Metaphysik und symbolischer Form zu definieren als auch zu bestimmen, in welche Art von Metaphysik die Ergebnisse der Philosophie der symbolischen Formen legitimerweise einzuordnen sind. Er definiert seine Position als einen »symbolischen Idealismus«, der sowohl von der Metaphysik des dogmatischen Realismus als auch von der positivistischen Metaphysik gleich weit entfernt ist, die beide – obwohl gegensätzlich – in der Annahme zusammen treffen, dass das geistige Leben und seine Funktionen Repräsentationen eines unabhängig von ihnen gegebenen Realen sind. Genau diese Annahme wird vom symbolischen Idealismus Cassirers zurückgewiesen, der kategorisch die Idee ablehnt, dass ein Reales als fremd und außerhalb seiner Repräsentationen postuliert werden kann, weil es nur in ihnen seine Existenz annimmt. (Vgl. dazu: Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 261 f.)

31 Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 262.

dekliniert wird, immer eine ontologische Kraft beinhaltet.³² Der ontologische Wendepunkt, der Cassirers dynamischer und plastischer Philosophie zugrunde liegt, ist:

»subjektiv, statt objektiv«. Was zu fordern ist, ist nicht die Einheit ›des‹ Dinges, des absolut[en] Gegenstandes – sondern Einheit des Geistes [,] der geistigen Energie als solcher in aller Verschiedenheit der »symbolischen Formen«.³³

Die Objektivität und die Legitimität, die die symbolischen Formen der menschlichen Realität verleihen, liegen nicht in deren Anpassung an eine gegebene äußere Realität, an ein absolutes Reales, sondern in ihnen selbst, in ihren verschiedenen Gesetzen und Bezugssystemen, innerhalb derer die Objekte nicht nur Legitimität erlangen, sondern für den Menschen *werden*, d.h., sie *werden* Objekte *für* den Menschen. Einer Ontologie des Seins setzt Cassirer eine ontologische Pluralität entgegen, d.h. eine Pluralität von Objektivierungsformen der Wirklichkeit: Es gibt nicht eine Welt, sondern so viele Welten wie die Visionen, derer der Geist fähig ist. Die Differenzierung ist die Wurzel des ursprünglichen Phänomens des Lebens:

Wir gehen hier eben nicht von der Urtatsache des sog[ennanten] »Seins«, sondern von der des »Lebens« aus – dieser Tatsache aber ist das Auseinandergehen in eine Mannigfalt[igkeit] verschiedener Richtungen durchaus wesentlich – u. das gerade ist das Urphänomen des Lebens selbst, daß es sich in dieser Divergenz in seiner tiefen unerschütterlichen Einheit behauptet.³⁴

Im Mittelpunkt steht das Urphänomen³⁵ der kontinuierlichen Entfaltung des Lebens in mehrere Richtungen. Das Urphänomen ist also das, was niemals direkt erklärt werden kann, sondern nur durch die Formen, in denen es sich entfaltet; es ist das, was nur »im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen«³⁶ verstanden werden kann. Dieses Urphänomen ist keine Monade (ein einzigartiges und eindeutiges Phänomen), sondern wiederum differenziert und polar. In der Schrift *Über Basisphänomene* von 1940 gibt Cassirer seinen Überlegungen zum Urphänomen eine genauere Richtung. Ausgehend von Goethes

32 Vgl. dazu: Hoel/van der Tuin, »The Ontological Force of Technicity: Reading Cassirer and Simondon Diffractively«.

33 Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 262.

34 Ebd.

35 Den Begriff des Urphänomens und seine theoretische Komplexität leitet Cassirer von Goethe ab und ist sicherlich dessen Morphologie geschuldet.

36 Christian Möckel, »Cassirer ›Basisphänomene‹ – eine Synthese von Goethes ›Urphänomen‹ und Carnaps ›Basis‹ der Konstitutionssysteme?«, in: *The Original Phenomena*, Cassirer Studies III-2010, Napoli: Bibliopolis 2010, S. 69.

Maximen 391, 392, 393 – gesammelt in *Maximen und Reflexionen* – gelangt Cassirer zur Definition der drei Basisphänomene³⁷ des Ich, Du und Es. Das *Ich-Phänomen*³⁸ ist das Phänomen des Lebens selbst, es ist kein Wesen, sondern ein kontinuierlicher Fluss und ist daher nicht auf einen bestimmten Moment beschränkt, sondern umfasst die Gesamtheit.³⁹

Das Phänomen des Du ist das *Wirkensphänomen*.⁴⁰ Es macht die Abstraktion des Phänomens des Ichs als Monade deutlich, da das *Ich-Phänomen* immer von der Erfahrung des Handelns und Wirkens begleitet wird. Diese ursprüngliche Erfahrung stellt ein weiteres grundlegendes Moment für die Konstitution der Wirklichkeit dar, denn mit dem Bewusstsein des Wirkens erleben wir etwas, das sich unserem Handeln widersetzt. Und so kommen wir zum Bewusstsein des *Gegenstandes*, als das, was vor uns ist und uns gegenübersteht. Aber dieser Gegenstand ist noch nicht das »Es«, verstanden als eigenständiges Werk, sondern hat die Eigenschaft, uns als *Du* gegenüberzutreten, als etwas – noch nicht

- 37 Die Entwicklung des Begriffs *Basisphänomen*, der Goethes *Urphänomen* ersetzt, wird von Cassirer nicht begründet oder erklärt, aber einige Autoren haben die Hypothese aufgestellt, dass sie aus Cassirers Interesse an und Begegnung mit der Position des logischen Positivismus des Wiener Kreises und insbesondere mit einem seiner führenden Philosophen, Rudolf Carnap, resultiert. Carnap entwickelte den Begriff der »Basis« in *Der logische Aufbau der Welt*, einem Werk, in dem der Philosoph versuchte, ein Konstitutionssystem wissenschaftlich-empirischer Begriffe zu konstruieren, die sich auf eine Basis beziehen lassen müssen, die eine letzte Beziehung für sie darstellt. (Vgl. dazu: Möckel, »Cassirer ›Basisphänomene‹ – eine Synthese von Goethes ›Urphänomen‹ und Carnaps ›Basis‹ der Konstitutionssysteme?«, S. 82–86 und Ernst Cassirer, *La metafisica delle forme simboliche*, hg. von Giulio Raio, Milano: Sansoni 2003, S. XXXVII–XXXVIII).
- 38 Maxime 391: »Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist das Leben, die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt; der Trieb, das Leben zu hegen und zu pflegen, ist einem jeden unverwundlich eingeboren, die Eigentümlichkeit desselben jedoch bleibt uns und andern ein Geheimnis.« (Johann W. Goethe, *Werke* (XII). *Schriften zur Kunst und Literatur*, München: Hamburger Ausgabe 1998, S. 396).
- 39 Vgl. Ernst Cassirer, »Über Basisphänomene«, in: ders., *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 133–134.
- 40 Maxime 392: »Die zweite Gunst der von oben wirkende Wesen ist das Erlebte, das Gewährwerden, das Eingreifen der lebendig-beweglichen Monas in die Umgebungen der Außenwelt, wodurch sie sich erst selbst als innerlich Grenzenloses, als äußerlich Begrenztes gewahr wird. Über dieses Erlebte können wir, obgleich Anlage, Aufmerksamkeit und Glück dazu gehört, in uns selbst klar werden; andern bleibt aber auch dies immer ein Geheimnis.« (Goethe, *Werke* (XII), S. 396–397).

Wesenhaftes – mit eigenem Willen, das mit uns um einen gemeinsamen Handlungsraum ringt.⁴¹

Mit der Sphäre des Werkes tritt ein neues Bewusstsein der Außenwelt vor uns, das ist das dritte Basisphänomen, das Phänomen des Es oder *Werk-Phänomen*⁴². Mit ihm erreichen wir eine Form der Objektivität, die dem Moment des Wirkens fremd ist, das Werk steht in der Tat als eigenständiges und festes Objekt vor uns. Im Werk findet das Wirken, das sich in ihm kristallisiert, sein eigenes Ende – und sein eigenes Ziel. Mit dem Werk findet eine Distanzierung vom Ich statt als einem grundlegenden Moment für das Bewusstsein der Welt, denn jenes nimmt eine neue Position in Bezug auf den Gegenstand des Phänomens des Du ein. Das Bewusstsein des Werkes ist der erste Schritt zur Entstehung des Bewusstseins der Dinge, denn es beansprucht Autonomie vom Ich und vom Wirken. Es handelt sich also um eine Form der Entfremdung vom Ich, die aber nicht negativ verstanden werden kann, weil nur in einer solchen Entfremdung eine neue Stellung des Menschen zur Welt möglich wird und »uns erst zu dem eigentlichen Wirklichkeitsbewusstsein hinführt«.⁴³ Die »Sphäre des Werkes« eröffnet die »Sphäre der Dinge« – oder vielmehr des Bewusstseins der Dinge: Es ist das Werk, das die Vermittlung zur Sphäre der Objektivität leistet. Die »Dinge« finden sich also ursprünglich nicht als uns völlig fremde Existenzen, sondern im *Medium* des Werkes, das sie in erster Linie zu *Werkzeugen* macht:⁴⁴

Die Sachspahre ist vielmehr die Spahre der »Sachlichkeit«[;] es ist der »Geist« der Sachlichkeit, der uns mit ihr zugänglich wird – und mit ihr der letzte »Vorstoß« in die Wirklichkeit – Das »Fenster«, das zur Wirklichkeit führt [,] ist erst jetzt ganz geöffnet – der »Blick« für die Wirklichkeit, für die Objektivität ist uns geöffnet, indem wir sie im Werk und in der objektiv-darstellenden Sprache vor uns ausbreiten [...]⁴⁵

Deutlich wird in dieser Notiz die Kontinuität zu »Form und Technik«, wo Cassirer bereits die sehr enge Verbindung zwischen der Sprache und der Technik beschreibt: »Sprache u. Werkzeug [entwickeln sich, Anm. d.

41 Vgl. Cassirer, »Über Basisphänomene«, S. 134–135.

42 Maxime 393: »Als Drittes entwickelt sich nun dasjenige, was wir als Handlung und Tat, als Wort und Schrift gegen die Außenwelt richten; dieses gehört derselben mehr an als uns selbst, so wie sie sich darüber auch eher verständigen kann, als wir es selbst vermögen; jedoch fühlt sie, daß sie, um recht klar darüber zu werden, auch von unserm Erlebten soviel als möglich zu erfahren habe. Weshalb man auch auf Jugendanfänge, Stufen der Bildung, Lebens Einzelheiten, Anekdoten und dergleichen höchst begierig ist.« (Goethe, *Werke* (XII), S. 397).

43 Cassirer, »Über Basisphänomene«, S. 136.

44 Vgl. ebd.

45 Cassirer, »Über Basisphänomene«, S. 137.

Verf.] aus einer Grundhaltung des Menschen«⁴⁶, nämlich dem Bedürfnis, einen *terminus medius* zwischen sich und die Welt zu setzen – eine symbolische Vermittlung, die ihre spiegelbildliche Urform im Wort und im Werkzeug findet. Das Phänomen des Es erfasst genau die Distanz zwischen Subjekt und Welt, die nur entstehen kann, wenn der dritte und vermittelnde Begriff des Werks dazwischengeschaltet wird: Erst durch diese Vermittlung rückt die Außenwelt vom Subjekt ab, das nun – mit unterschiedlichen Freiheitsgraden – in ihr und an ihr handeln, aber auch über sich selbst und die Welt nachdenken kann.⁴⁷ Technik und Sprache sind in der Tat zwei Momente desselben *Werk-Phänomens*, beide notwendig für den Prozess der Hominisierung, der für Cassirer nichts anderes bedeutet als die Entstehung der symbolischen Funktion in diesen beiden ursprünglichen Vermittlungen. So verstanden, sind Sprache und Technik die doppelte Verzweigung der einzigen Wurzel des Werk-Phänomens und haben in diesem Sinne einen logischen Vorrang vor anderen symbolischen Formen, sie sind symbolische Urformen.

Dies wird durch die Klärung der »Position« deutlich, die für Cassirer die Basisphänomene im System der Philosophie der symbolischen Formen einnehmen. Nicht das logisch bewusste Subjekt deduziert die Wirklichkeit, sondern es sind die Basisphänomene, die der Deduktion der Wirklichkeit zugrunde liegen: »Sie sind ›vor‹ allem Denken und Schliessen [,] liegen diesem selbst zu Grunde – vielmehr sind [es] sie selbst, die Wirklichkeit zuerst ›aufschliessen‹ – d. h. offenbaren, manifest-machen«.⁴⁸ Die Basisphänomene sind also nicht Entitäten, die vermittelt werden können, sondern die eigentlichen *Vermittlungsmodi*:

Bildlich gesprochen: sie sind nicht etwas an sich Vorhandenes, was irgendwie durch die Fenster unseres Bewusstseins (sei es durch die Fenster unserer »Sinnesorgane«, sei es durch andere »geistige«, spirituelle »Medien« gesehen wird) zu uns hereinkommt – sondern sie sind selbst die Fenster der Wirk[ichkeits] - Erk[kenntnis] - das [,] wodurch wir uns der Wirk[ichkeit] aufschließen [,]⁴⁹

46 Ebd.

47 »Alles denken ist seiner reinen logischen Form nach mittelbar [...]. Das Werkzeug erfüllt die gleiche Funktion, die sich hier in der Sphäre des Logischen darstellt, in der gegenständlichen Sphäre: Es ist gleichsam der in gegenständlicher Anschauung, nicht im bloßen Denken erfaßte ›terminus medius‹. Es stellt sich zwischen den ersten Ansatz des Willens und das Ziel – und es gestattet in dieser Zwischenstellung erst, beide voneinander zu sondern und in die gehörige Distanz zu setzen« (Cassirer, »Form und Technik«, S. 142–143).

48 Cassirer, »Über Basisphänomene« S. 132.

49 Ebd.

Die Basisphänomene sind als die wahren Bedingungen der Möglichkeit der symbolischen Formen zu interpretieren, nur dank dieser drei Phänomene öffnen sich das Auge und damit die möglichen Brechungsformen seines Blicks auf die Wirklichkeit: »Die eigentliche Realität ist für uns das Subjekt, das aller dieser ›Ansichten‹ fähig ist«,⁵⁰ und das Subjekt, das die Wirklichkeit durch Visionen darstellt, ist niemals ein Subjekt, das als cartesianisches *Cogito* verstanden wird, es ist niemals nur das ursprüngliche Phänomen des Ichs, sondern vielmehr die *dreidimensionale Struktur* von Ich, Du und Es, eines transzendentalen und idealen Subjekts.

In dem Text von 1940 wird vielleicht mehr als anderswo die plastische und pluralistische Kraft der Philosophie der symbolischen Formen erfasst. Ihr liegt nämlich ein dynamisches Kräftefeld zugrunde, in das die Differenz als notwendige Funktion des Systems eingefügt ist und in dem die Differenzierung – oder Brechung – der geistigen Energie in verschiedene Formen des Verständnisses und der Konstitution der Wirklichkeit ebenso ursprünglich ist wie deren funktionale Einheit. Die Technik spielt in diesem System eine wichtige Rolle, für Cassirer ist sie mit dem Menschen ko-emergent und in gewissem Sinne ist die symbolische Vermittlung untrennbar mit der technischen Vermittlung verbunden. Wie die Sprache durchdringt sie die gesamte Sphäre des Menschen, und so ist es nicht verwunderlich, dass die symbolische Form der Technik seit der Neuzeit an Intensität gewonnen hat, und genau diese Heftigkeit oder gar Aggressivität gilt es weiter zu untersuchen.

1.2 Mythos – Technik – Wissenschaft: Linearität oder Schwingung

Nachdem die ursprüngliche Funktion definiert wurde, die Cassirer der Sprache und der Technik zuweist (identifiziert als symbolische Urformen), wird es notwendig, einen Konflikt zu analysieren, der im gesamten System der Philosophie der symbolischen Formen latent vorhanden ist und der auch das Problem der Technik betrifft. Zwei widersprüchliche Seelen koexistieren in Cassirers Werk: auf der einen Seite das transzendente Denken, dynamisiert und historisiert, das die Methode für die gesamte Philosophie Cassirers bestimmt und die Dynamik und den Pluralismus des Systems garantiert; und auf der anderen Seite die ständige Tendenz des Philosophen, in eine teleologische Interpretation der Philosophie der symbolischen Formen zu verfallen, wonach sich das Schicksal der menschlichen Kultur von den primitivsten Formen, wie der des Mythos, zu höher fortgeschrittenen Formen entwickelt und sich – in einem

50 Ernst Cassirer, »Symbolische Formen. Zu Band IV«, in: ders., *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S.230.

fast eschatologischen Sinne – in der symbolischen Form des logisch-wissenschaftlichen Denkens erfüllt.⁵¹ Zu finden ist dieser Widerspruch auch in »Form und Technik«, nämlich dort, wo Cassirer Interpretationen der Technik sowohl als ursprüngliche Vermittlungsform als auch als das, was dem Menschen die Überwindung seines primitiven magisch-mythischen Zustands ermöglicht, vereint: »Das Werkzeug erst und sein regelmäßiger Gebrauch durchbricht prinzipiell die Schranke dieser Vorstellungsart. In ihm kündigt sich die Götterdämmerung der magisch-mythischen Welt an.«⁵² Gerade dank der symbolischen Form der Technik löst sich der Mensch aus dem »rätselhaften Zwielficht«,⁵³ aus der »Dämmerung des magisch-mythischen Weltbildes«⁵⁴ und geht durch den Fortschritt der technischen Tätigkeit vom *Homo divinus* zum *Homo faber*, von einer mythischen Subjektivität zu einer objektivierten Subjektivität über.⁵⁵ Die mythische Darstellung der Welt bringt eine eigentümliche magische Identifizierung zwischen dem Ich und der Welt mit sich: Das Subjekt ist nicht mit einer Welt konfrontiert, die als äußerlich und ihm fremd wahrgenommen und verstanden wird, sondern im mythischen Verständnis ist das Subjekt in ein dichtes symbolisches Netz eingebettet, in dem der Mensch nur einen Knotenpunkt darstellt, der mit anderen Knotenpunkten verbunden ist. Es gibt keine Distanz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Subjekt und Welt, und deshalb bewegt sich der Mensch in der mythischen Welt nur durch kodifizierte und magische Formeln, die dazu dienen, sich eine Realität anzueignen und zu kontrollieren, die als absolut lebendig und mit dem Menschen zusammenwirkend wahrgenommen wird.⁵⁶ Was im mythischen Stadium des Bewusstseins noch fehlt, ist die Fähigkeit, die Welt in die Ferne zu holen und ihr damit als Subjekt zu begegnen:

51 Ein aufmerksamer Leser und Kritiker Cassirers war Hans Blumenberg, der sich ebenfalls für das Studium des Mythos interessierte und der sich intensiv mit dem zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* mit dem Titel *Das mythische Denken* auseinandersetzte. Blumenberg weist darauf hin, dass Cassirer selbst, obwohl er die funktionalistische Wende gegen jede substantialistische Interpretation des Mythos vorschlug, seiner anti-essentialistischen Position nicht treu geblieben ist, sodass seine Analyse der symbolischen Form des Mythos allzu oft in eine historisierende Perspektive abgeleitet, in der der Mythos als ein auf den Verlauf der logisch-wissenschaftlichen Rationalität gerichtetes Moment interpretiert wird. Der Mythos wird nur als *terminus ad quem* und nicht als *terminus ad quo* verstanden. (Vgl. dazu: Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 186).

52 Cassirer, »Form und Technik«, S. 144.

53 Cassirer, »Form und Technik«, S. 136.

54 Ebd.

55 Vgl. Cassirer, »Form und Technik«, S. 136 f.

56 Vgl. Cassirer, »Form und Technik«, S. 140 f.

Denn jede solche Auseinandersetzung [von Ich und Welt, Anmerkung d. Verf.] fordert nicht nur Nähe, sondern Entfernung; nicht nur Bemächtigung, sondern auch Verzicht, nicht nur die Kraft des Erfassens, sondern auch die Kraft zur Distanzierung.

Ebendieser Doppelprozeß ist es, der sich im technischen Verhalten offenbart und der es vom magischen Verhalten spezifisch unterscheidet. An Stelle der Macht des bloßen Wunsches ist hier die Macht des Willens getreten.⁵⁷

Die Fähigkeit, eine Distanz zu setzen und das Objekt der Begierde nicht sofort (und auf magische Weise) zu ergreifen, ist der Grundstein, der dem Menschen neue Möglichkeiten eröffnet: »Dieses Stehenlassen des Zieles ist es erst, was eine ›objektive‹ Anschauung, eine Anschauung der Welt als einer Welt von ›Gegenständen‹ ermöglicht.«⁵⁸ Aus dem metamorphischen Fluidum der mythischen Welt entsteht eine stabile und determinierte Welt, die Welt des logisch-wissenschaftlichen Denkens, die aus Objekten besteht, die als fremd und unabhängig vom menschlichen Willen wahrgenommen werden: Es entsteht ein *Kosmos*, das heißt eine geordnete und objektive Wirklichkeit⁵⁹. Denn gerade wenn die Natur und die Objekte ihre Unabhängigkeit vom menschlichen Willen erhalten, ist ein theoretisches Bewusstsein in der Welt am Werk; die »Allmacht des Wunsches« und der »affektiven Phantasie« stößt an die Grenze des *Möglichen im Sinn des Objektiven*.⁶⁰ Der kritische Punkt dieser Analyse liegt aber genau in ihrer offensichtlichen Teleologie: »Der gesamte Entwicklungsgang der Menschheit stellt sich alsdann als ein in zahllosen Zwischenformen sich vollziehender Verlauf dar, kraft dessen der Mensch von der Anfangsstufe des *Homo divinans* in die des *Homo faber* übergeht«.⁶¹

Hier wird die menschliche Geschichte als lineare Entwicklung vom primitiven Stadium des *Homo magus* bis zum höchsten Stadium des *Homo faber* interpretiert, der nichts anderes darstellt als das eurozentrische und normative Ideal des Menschen, welches sich von der Renaissance bis zur Moderne entwickelt hat. Diese Position, die nach der Foucault'schen und posthumanen Kritik am »Menschen« nicht mehr vertretbar ist, steht jedoch auch in offenem Widerspruch zum System der Philosophie der symbolischen Formen selbst sowie zu der – hier vertretenen – These, dass Cassirer die Technik als Urform betrachtet. Wenn die technische Tätigkeit eine anthropogonische Kraft ist, die nicht vom Menschlichen zu trennen ist, insofern dieses mit und in dieser Tätigkeit entsteht, dann kann das technische Denken und Handeln nicht das

57 Ebd.

58 Cassirer, »Form und Technik«, S. 141.

59 Vgl. Cassirer, »Form und Technik«, S. 140 f.

60 Vgl. Cassirer, »Form und Technik«, S. 142.

61 Cassirer, »Form und Technik«, S. 136.

mythische Denken ablösen und dessen Überwindung verursachen, denn die mythische Welt ist ohnehin schon eine technische Welt. Darüber hinaus kann die transzendente und funktionalistische Perspektive der Philosophie der symbolischen Formen nicht durch eine historisierende und teleologische Sichtweise assimiliert und – in gewissem Sinne – ausgetrieben werden. Die Stärke und Relevanz von Cassirers Kulturphilosophie liegt gerade darin, dass sie verstanden hat, dass die Pluralität der symbolischen Formen ursprünglich und nicht historisch ist, auch wenn diese in ihrer Konkretisierung immer situierte Formen annehmen. In diesem Sinne sind alle symbolischen Formen gleich weit vom Menschen entfernt, sie folgen einander nicht linear von Stufe zu Stufe, sondern koexistieren miteinander, konfligieren miteinander, tauchen in verschiedenen Kulturen auf oder gehen dort unter. Das Bild des unidirektionalen Pfeils sollte durch das des Seismographen ersetzt werden, dessen niemals statisch Linie die oberflächlichen und tiefgreifenden Bewegungen einer bestimmten Kultur aufzeichnet.⁶² Mehr noch stellen die symbolischen Formen des Mythos und des logisch-wissenschaftlichen Denkens unterschiedliche *Modi* der niemals statischen und endgültigen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Subjekt und Welt dar. Technik und Sprache – als Urformen – sind also eher ein roter Faden, der sich durch die menschliche Gestaltungstätigkeit zieht und sich mit den Mächten des Geistes verbündet, die in einer Kultur dominieren. Dass diese Allianzen, die im Text von 1930 unmöglich, weil widersprüchlich erscheinen, für Cassirer möglich und hochaktuell sind, zeigt sich in seinen Schriften ab den 1940er Jahren, als ihn historische und persönliche Ereignisse

- 62 Das Bild des Seismographen ist dem sprachlichen Horizont von Cassirer nicht fremd. Dieses Bild wird häufig von dem Kulturwissenschaftler Aby Warburg verwendet, dem Gründer der Kultur Bibliothek Warburg. Cassirer kam 1920 in Kontakt mit der Bibliothek (und erst später mit Warburg selbst), die eine grundlegende Rolle bei der Hinwendung zu einer Philosophie der Kultur spielte, die eben mit Cassirers Aufenthalt in Hamburg begann. Zwischen den Büchern der Bibliothek Warburgs stellte Cassirer im Vortrag »Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaft« 1921 erstmals den Begriff der symbolischen Form vor. Der ständige intellektuelle Austausch zwischen Cassirer und Warburg war für den Philosophen von grundlegender Bedeutung bei der Definition einer Kulturdynamik, die durch das *Nachleben* und die *Wiedergeburt* von uralten und im Menschen selbst verwurzelten Themen gekennzeichnet ist. Cassirers zutiefst humanistische Überzeugung, dass die Aufgabe jeder kulturellen Formation (und der Individuen, die in ihr und mit ihr arbeiten) in der kontinuierlichen Befreiung des Bewusstseins besteht, ist eng mit Warburgs Vision einer Kultur verbunden, die sich in ständiger Oszillation zwischen den psychischen Polen *Phobos* und *Sophrosyne*, zwischen phobischem Pathos und Besonnenheit befindet.

zwingen, den teleologischen Optimismus von »Form und Technik« zu überdenken und zu überwinden.

In diesem Kontext sind insbesondere zwei Werke Cassirers zu analysieren, die beide 1945 in den Vereinigten Staaten entstanden sind: *The Technique of Our Modern Political Myth* and *The Myth of the State*.⁶³ Im Mittelpunkt der darin angestellten Überlegungen steht die Wiederentstehung des mythischen Denkens in Europa im politischen und sozialen Denken und Handeln seit den 1920er Jahren. Diese Wiedergeburt, oder das Wiederauftauchen, der mythischen Kraft fegt alle Spuren des Teleologismus aus der cassirerschen Philosophie, und die Analyse des Philosophen wird in einem Punkt glasklar: Der Mythos ist keine primitive und endgültig überholte Form des Denkens, sondern eine unverzichtbare und radikale Form des menschlichen Wesens selbst. Ihre effektive Unterdrückung würde eine Verarmung des menschlichen Verständnisses bedeuten, und ihre kosmogonische und darstellerische Kraft entfaltet sich als latente oder wirkende Kraft in einer Kultur.⁶⁴ Diese Perspektive ist wesentlich für das Verständnis eines heute wieder sehr aktuellen und brennenden Themas für das philosophische und politische Denken, das sich mit dem Aufkommen der politischen Mythen des Faschismus und des Nationalsozialismus in Europa auseinandersetzt. Nämlich:

If myth is a typical outcome of the primitive, that is to say the prelogical and mystical mind, how can we account for its sudden reappearance under the conditions of our own highly sophisticated culture? The men who became the authors of our modern political myths, who created and propagated them, were by no means »primitive«. They were quite the contrary. They were very good and cool calculators. They knew their ends and their means. Nor were the people for whom these myths were

- 63 Ernst Cassirer, »The Technique of Our Modern Political Myth«, in: Donald Phillip Verene (Hg.), *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, New Haven: Yale University Press 1979, S. 242–267 und Ders., *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press 1979. *The Technique of Our Modern Political Myth* wurde von Cassirer für eine Vorlesung geschrieben, die er am 18. Januar 1945 an der Princeton University hielt und die dazu dienen sollte, das letzte große Werk des Philosophen, *The Myth of the State*, das 1946 postum veröffentlicht werden sollte, vorzustellen und zusammenzufassen. Die Vorlesung trägt fast den identischen Titel wie das Abschlusskapitel »The Technique of the Modern Political Myths« von *The Myth of the State*. Eine originale Analyse dieser Texte von Cassirer wurde von Chiara Bottici in folgendem Text durchgeführt: Chiara Bottici, »Who is Afraid of the Myth of the State? Remarks on Cassirer's Forgotten Manuscript«, *Social Imaginaries*, 2017:3/2, S. 213–227.
- 64 Cassirer, »The Technique of Our Modern Political Myth«, S. 244 f. »Myth is, in fact, not only a transient but a permanent element in human culture. Man is not exclusive a rational animal, he is and remains a mythical animal« (S.246).

destined primitive. They were highly educated. [...] Many as described myth as a sort of atavism. But this too does not answer our question. An atavism is an exception, it is not the rule. An atavism of whole nations would be a very paradoxical and almost inexplicable thing. Myth is indeed a sort of remnant – a ghost that returned from another world. [...] All this would been impossible to understand if myth were nothing but a mere relic – the remains of a dead past. It is however much more. It is not an outgrowth of primitive mentality; it still has its place in the most advanced stages of human culture. To banish myth, to eradicate it root and branch, would mean an impoverishment.⁶⁵

Die Frage, die es zu beantworten gilt, ist, warum die Form des Mythos nicht nur wieder aufgetaucht ist, sondern es auch geschafft hat, sich schnell in einen hochentwickelten sozialen und kulturellen Kontext zu integrieren, der der magisch-mythischen Dimension scheinbar entgegengesetzt ist. Die Antwort liegt genau in diesem scheinbaren Widerspruch, hinter dem sich einmal mehr eine vereinfachende Vorstellung von der Entwicklung der Kultur verbirgt. Der Konflikt zwischen *Logos* und *Mythos*, zwischen logisch-wissenschaftlicher Rationalität und mythischer Rationalität, ist ein endloser Konflikt, der sich durch die gesamte Geschichte der politischen Philosophie zieht:

From the first beginnings of a political philosophy, from the times of Plato and Aristotle, we find a continuous struggle between logos and mythos; between a rational and a mythical conception of the state. But finally the end seems to be attained. The rational character of politics seems to be firmly established. But this victory remains always doubtful and precarious. In politics we are never living on a firm and stable ground. In quiet and peaceful times, in periods of relative stability and security, it is easy to maintain a rational order of things. But we are always standing on a volcanic soil and must be prepared for sudden convulsions and eruptions. In the critical moments of man's political and social life myth regains its old strength.⁶⁶

Eine Gesellschaft wird in eine mythische Atmosphäre versetzt, wenn sie mit einer absoluten Realität konfrontiert wird, die sich der Möglichkeit ihrer Beherrschung und ihres Verständnisses zu entziehen scheint; wenn ein Problem zu komplex wirkt, um auf normalem Wege gelöst zu werden, wendet sich der Mensch einer magischen Lösung und einem mythischen Verständnis zu.⁶⁷ Diese Perspektive ist auch gegenwärtig interessant, da

65 Cassirer, »The Technique of Our Modern Political Myth«, S. 244. Die Zitate aus den beiden Texten werden in der Sprache belassen, in der sie ursprünglich von Cassirer verfasst wurden.

66 Cassirer, »The Technique of Our Modern Political Myth«, S. 246.

67 »In all those tasks that need no particular and exceptional efforts, no special courage or endurance, we find no magic and no mythology. But a highly

sie einen Rahmen bietet, um über die Krise des Menschlichen im digitalen Zeitalter nachzudenken (Kap. 4, Kap. 5 und Kap. 6), vor allem aber, um das neue Bündnis zwischen technokratischen und spät-faschistischen politischen Mythen⁶⁸ und den Projekten des Silicon Valley sowie der digitalen Oligarchie besser zu verstehen.

Wenn man die digitale Frage sich präsent hält, hat die von Cassirer analysierte Allianz zwischen mythischen und technischen Formen in den modernen westlichen Gesellschaften einen sehr aktuellen und düsteren Nachklang.

Diese Analyse impliziert ein völliges Umdenken in Bezug auf das Verständnis des in »Form und Technik« dargestellten mythisch-technischen Verhältnisses:

The historians of civilization have told us that mankind in its history had to pass through two different stages. Man began as *homo magus* or *homo divinus*, he tried to enforce his will on nature by the use of magic formulas. But these hopes were constantly disappointed and frustrated. He had to break through the magic circle in which he had enclosed himself, and had to force his way out. The *homo magus* became a *homo faber*. The technical age followed and superseded the magic age. If we admit this distinction the modern political myths become a very strange and paradoxical thing. For what we find here is the blending together and even the complete fusion of two contradictory and incompatible elements: of the elements of magical and technical thought.⁶⁹

Die eigentümliche Allianz von mythischem und technischem Denken hat eine Form des *rationalisierten Mythos* hervorgebracht, die Cassirer als eine regelrechte Technik des mythischen Denkens definiert: Mythen werden mit demselben technischen Geschick erfunden und hergestellt, mit dem Waffen konstruiert werden, und sie werden zu denselben Zwecken der Kriegsführung eingesetzt: Die militärische Aufrüstung wurde durch die Aufrüstung des Denkens in Form von politischen Mythen vorweggenommen.⁷⁰ Was Cassirer mit dem Ausdruck *rationalisierter Mythos*

developed magic and connected with it a mythology always occurs if a pursuit is dangerous and its issues uncertain. This description of the role of magic and mythology in primitive society applies equally to highly advanced stages of man's political life. In desperate situations man will always have recourse to desperate means – and our present-day political myths have been such desperate means. If reason has failed us, there remains always the *ultima ratio*, the power of the miraculous and mysterious« (Cassirer, *The Myth of the State*, S. 279).

68 Vgl. Alberto Toscano, *Late Fascism: Race, Capitalism and the Politics of Crisis*, London: Verso 2023.

69 Cassirer, »The Technique of Our Modern Political Myth«, S. 253.

70 Vgl. Cassirer, »The Technique of Our Modern Political Myth«, S. 253 und Ders., *The Myth of the State*, S. 282.

meint, ist gerade die eigentümliche Allianz zwischen mythischem Denken und technisch-wissenschaftlichem Denken und dessen Innovationen. Die Originalität des modernen politischen Mythos liegt gerade in der akribischen und durchdachten Methodik, mit der er alle rationalen und (pseudo-)wissenschaftlichen Mittel einsetzt, um seine Ziele zu erreichen. Man denke etwas an de Gobineaus Rassentheorie oder Spenglers fatalistische und prophetische Philosophie. Gerade in Spenglers Aufforderung an die neuen Generationen, sich der Technik und nicht der Lyrik zu widmen, verschafft sich für Cassirer die neue Weltanschauung dieser historischen Periode Ausdruck, in der die Technik als einzig wahre Repräsentation des Zeitgeistes dieser »großen technischen Epoche« gilt.⁷¹

Was an dieser Stelle für die Zwecke der vorliegenden Studie von besonderem Interesse ist, ist der implizite Subtext von Cassirers Überlegungen. Die symbolische Form der Technik, hier notwendigerweise nicht in ihrer ursprünglichen Funktion, sondern in ihrer historischen Deklination als moderne Technik verstanden, hat sich nicht nur als besonders aggressiv in ihrem Aufstieg und ihrer Durchsetzung zur dominanten symbolischen Form erwiesen, sondern auch als besonders geeignet, sich mit der Macht des Mythos sowohl zu messen als auch zu verbünden. Gerade diese Durchsetzung als alleinige und dominante Form stellt für Cassirer einen gewaltsamen Kurzschluss dar, der dazu führt, dass sich eine Gesellschaft und Kultur auf gefährliche Weise in Dogmen und technischen und politischen Mythen kristallisiert, eben weil der symbolischen Komplexität des Menschen eine künstliche Vereinfachung aufgezwungen wird.

Im sechsten Kapitel werde ich auf die Details dessen eingehen, was ich als eine neue Form der Allianz zwischen Mythos, Technik und der symbolischen Form der digitalen Welt betrachte. Zu dieser Allianz scheint ein aggressiver Vorstoß zu gehören, der die Komplexität der symbolischen Visionen durch die technologische Vermittlung auf die Bildschirmoberfläche und in eine digitale Atmosphäre zerrt. Offensichtlich ist ein kultureller Prozess der Neuverhandlung in Gestalt des Vordringens der symbolischen Form der digitalen Welt im Gange, in der die Beziehung zwischen Subjekt und Welt weit von der bislang hegemonialen modernen Anschauung abgerückt ist. Es ist gerade der technologische Fortschritt, der die Grenzen zwischen Subjekt, Objekt und Welt neu definiert und umgestaltet, und es ist die computationale Technologie, die den Abstand zwischen ihnen aufhebt und uns zwingt, das Menschliche neu zu positionieren. Versteht man diese neue Konstellation, wird es möglich, die Potenziale und Grenzen der digitalen Subjektivität und des digitalen Weltverständnisses zu analysieren, und zwar indem man sie mit einigen zentralen Merkmalen der Subjektivität und der mythischen Vision vergleicht. Bevor dieser Weg beschritten werden kann, muss jedoch

71 Vgl. Cassirer, *The Myth of the State*, S. 292.

eine weitere begriffliche Voraussetzung erfüllt sein. Vorab wurden zwei grundlegende Prämissen vorgestellt, die dank der Philosophie Cassirers identifiziert werden konnten: die ursprüngliche Dimension der Technik, die als ontologische Kraft und symbolische Urform interpretiert wird, und die Äquidistanz der verschiedenen symbolischen Formen in Bezug auf das Menschsein und damit die Möglichkeit einer Allianz zwischen ihnen. Die letzte Prämisse betrifft die pharmakologische Dimension der Technik und der symbolischen Vermittlung im Allgemeinen.

1.3 Die Pharmakologie des Symbolischen

Die abendländische Philosophie in ihrer dualistischen Metaphysik hat immer das zentrale Problem umkreist, dass der Mensch eine Vermittlungsinstanz benötigt, um die Wirklichkeit zu erfassen und zu organisieren. In dem dualen Paar von unmittelbar-mittelbar ist der Begriff der Vermittlung abgewertet worden, weil er als bloße Repräsentation oder Nachahmung angesehen, aber vor allem als eine angeborene Beschränkung der menschlichen Rationalität gegenüber der göttlichen Rationalität identifiziert wurde. In Anlehnung an Kants Definition hat der Mensch einen *intellectus ectypus*, d.h. einen bildbedürftigen Intellekt, und keinen *intellectus archetypus*, der dem Göttlichen eigen ist und die Welt unmittelbar zu erfassen vermag. Von Platons Metaphysik bis zur Lebensphilosophie von Simmel und Klages wurde die Medialität des Geistes abgewertet und als grundlegendes Hindernis für das Erfassen der Wahrheit und der Wirklichkeit »in Fleisch und Blut« betrachtet.

Cassirers Position zu dieser entscheidenden philosophischen Frage wurde bereits dargelegt: Er stellt seine Philosophie in den Rahmen eines symbolischen Idealismus, einer Metaphysik des Symbolischen, die die symbolische Vermittlung als ursprüngliche Funktion des Geistes postuliert. Für Cassirer ist die symbolische Vermittlung unumgänglich, denn erst durch die Anbringung des Symbols – einer *Synolo* aus Geistigem und Materiellem⁷² – an der Wirklichkeit wird diese für den Menschen

72 Cassirers Position zum Symbol ist sicherlich dem Denken von Friedrich Theodor Vischer und seinem Werk *Das Symbol* (1887) geschuldet, in dem Vischer die Definition des Symbols als *Sinn-Bild* vorschlägt, d.h. als Verbindung von konkretem Bild und geistigem Inhalt. Die berühmte cassirersche Dreiteilung der Funktionen (oder Momente) des Symbolischen geht ebenfalls auf Vischer zurück, der drei Möglichkeiten identifizierte, wie eine Bedeutung mit einem Bild verknüpft wird (*dunkel* und *unfrei*, *dunkelhell* und *unfrei-frei*, *frei* und *hell*). Cassirers Definition des Symbols ist jedoch noch allgemeiner und darin liegt seine Flexibilität: »Wir dagegen haben dem Symbolbegriff von Anfang an eine andere und weitere Bedeutung gegeben. Wir

verständlich und zugänglich. Obwohl die positive Notwendigkeit der symbolischen Vermittlung für Cassirer offensichtlich ist, behalten die symbolischen Formen einen zweideutigen Charakter. Der eigentümliche Zustand des Menschen ist, »daß der Mensch sich die Welt beseitigt, um die Welt an sich zu ziehen. Kraft ihrer [der symbolischen Formen, Anm. d. Verf.] wird ihm eine Nähe zur Welt und eine Ferne von ihr zu Teil, wie sie kein anderes Wesen besitzt.«⁷³ Der Mensch ist das formfähige Tier, das sich in einem physischen und zugleich symbolischen Universum bewegt.⁷⁴ Die cassirersche Anthropologie, die sich in der berühmten Definition des Menschen als *animal symbolicum* zusammenfassen lässt, sieht gerade in dieser Distanzierung von der Welt das wesentlichste Merkmal des Menschlichen.⁷⁵ Es ist die Distanz, die die symbolische Aktivität zur physischen Umwelt schafft, die den Menschen aus der Sphäre der sensiblen Impulsivität des Tierreichs herausnimmt, d.h. aus einer unmittelbaren Beziehung mit der Umwelt, die ihn umgibt.⁷⁶ Der Mensch kann nicht anders, als auf seine Umwelt, die dann zur Realität und zur Welt wird, Symbole zu setzen, gerade weil er ein symbolisches System zusammen mit einem rezeptiven und reaktiven System besitzt: der Mensch entfaltet sich im physischen Raum, der immer schon symbolisch ist.⁷⁷ Der Mensch ist mit der symbolischen Aktivität ko-emergent, er konstituiert sich im Gebrauch der ursprünglichen Symbole des Instruments und des Wortes: in und mit diesen Vermittlungen entsteht und entwickelt sich das Menschliche. Ist der menschliche Raum des Symbolischen erst einmal erschlossen, gibt es aus ihm keinen Ausweg mehr: Der Mensch schließt sich in ein immer dichteres und raffiniertes symbolisches Netz ein, sodass

versuchten mit ihm das Ganze jener Phänomene zu umfassen, in denen überhaupt eine wie immer geartete ›Sinnerfüllung‹ des Sinnlichen sich darstellt – in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und Soseins, sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt.« (Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, S. 105).

73 Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 36.

74 Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 44 f.

75 Vgl. Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven: Yale University Press 1962, S. 26.

76 »Auf solche Sicherheit und solchen Schutz verzichtet der Mensch, sobald er nicht nur in seiner Umwelt lebt, sondern sobald er daran geht, sich diese Umwelt zu erbauen; sobald er sie in geistiger Formung vor sich hin und aus sich heraus stellt. Aber indem er sich des Schutzes des rein-organischen Daseins begibt, hat er sich damit zugleich von dem Zwang dieses Daseins befreit.« (Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 44).

77 Es ist nicht möglich, hier auf die Phänomenologie Cassirers einzugehen, vgl. dazu das Kapitel V, *Symbolische Prägnanz* in der *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, S. 218–233.

das Bewusstsein in gewissem Sinne immer nur mit sich selbst im Dialog steht. Dies ist genau die Zweideutigkeit der symbolischen Vermittlung, die sich aus der mangelnden Selbstgenügsamkeit des Menschen ergibt, der ein Tier ist, das zwar zur Form fähig ist, aber nicht in unmittelbarer Beziehung zu seiner Umwelt leben kann und daher notwendigerweise Symbole schaffen und durch Instrumente handeln muss, äußere Werke, mit denen er verwächst und konkret wird. Ohne die Interaktion mit einem *terminus medium* zwischen sich selbst und der Wirklichkeit kann sich der Mensch nicht aktiv in der Welt orientieren.⁷⁸ Die Zweideutigkeit des Symbolischen liegt jedoch nicht allein darin: Dieses Bedürfnis, sich zu entfernen, um die Welt zu erhalten, ist nur dann ein Zeichen für einen Mangel, wenn es durch die Brille der westlichen Metaphysik betrachtet wird, die von einem fast manichäischen Dualismus geprägt ist. Die unüberwindbare Ambiguität des Symbolischen liegt im Symbol selbst, in seinem Kraftfeld, das durch eine plastische und dynamische Spannung zwischen gegensätzlichen Polen bestimmt ist. Jede symbolische Form kann in ihrer historischen Verwirklichung neue Welten und Visionen eröffnen oder in dogmatischen und gewaltsamen Visionen erstarren, und das Verhältnis zwischen symbolischen Formen in einer Kultur ist immer ein Kräftefeld, das sowohl positive und emanzipatorische als auch gewaltsame und erdrückende Ergebnisse zeitigen kann. Um diese Polarität des Symbolischen zu erklären, wird vorgeschlagen, der cassirserschen Theorie das Konzept des *pharmakon*, wie es von den Philosophen Jacques Derrida und Bernard Stiegler interpretiert wird, an die Seite zu stellen. Dabei wird die These vertreten, dass jede symbolische Vermittlung die irreduzible Mehrdeutigkeit des *pharmakon* impliziert.

In *Dissemination* schlägt Derrida eine Interpretation von »Platons Pharmakia« vor, die sich genau auf die semantische und thematische Komplexität des griechischen Wortes *pharmakon* innerhalb der platonischen Philosophie konzentriert. Im Mittelpunkt von Derridas Analyse steht der Dialog des *Phaedrus* und Platons berühmte »Verurteilung« der Schrift gegenüber dem gesprochenen Wort und die daraus resultierende Definition der Schrift als Technik und *pharmakon*. Derrida erfasst mit äußerster Feinfühligkeit die semantische Schichtung, die in dem Begriff *pharmakon* enthalten ist, dessen Bedeutung unmöglich zu übersetzen ist, ohne seine Komplexität zu verraten. Das *pharmakon* ist in der Tat die Medizin, das Heilmittel, aber auch das Gift, es ist die Droge, aber auch das Gegengift; der *pharmakeus* ist der Magier, der Heiler, aber auch der Vergifter (Giftmischer), der eine Gesellschaft aus einer Krise herausführt, und schließlich ist der *pharmakos* der Sündenbock, die soziale Medizin, der durch sein Opfer die Ordnung in einer Gemeinschaft wiederherstellt

78 Zu diesem Punkt vgl. dazu das Kapitel VI, »Zur Pathologie des Symbolbewußtseins«, in *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III.

und sie reinigt.⁷⁹ Es ist ein Begriff, dessen Ambiguität und polare Energie sich nicht austreiben lassen; das *pharmakon* übt seine Faszination gerade wegen seiner irreduziblen Ambivalenz und seiner skandalösen *coincidentia oppositorum* aus.⁸⁰

Im Mythos von Theuth über die Erfindung der Schrift, den Sokrates im gleichnamigen platonischen Dialog dem *Phaidros* erzählt, wird das geschriebene Wort – eben definiert als *pharmakon* – von Theuth dem ägyptischen König Thamos als Hilfsmittel zur Verbesserung des Gedächtnisses und der Weisheit der Ägypter vorgestellt.⁸¹ Wie Derrida hervorhebt, ist das *pharmakon* für Platon ein *ergon*, ein technisches Produkt außerhalb des natürlichen menschlichen Zustands, es gehört nicht zum *Bios*, eben weil es künstlich ist, es verspricht aber den *Bios* zu verbessern, zu heilen und zu erweitern.⁸² Mit dem *pharmakon* ist es also möglich, eine biologische Grenze zu überwinden, und zwar durch ein künstliches Mittel, das außerhalb der menschlichen Natur liegt. Das *pharmakon* ist also dem Menschen äußerlich und fremd, aber dennoch in der Lage, ihn in seinem Innersten zu verändern, und darin liegt seine intrusive und zweideutige Kraft: Für Platon bleibt das *pharmakon* im Wesentlichen gefährlich, gerade weil es künstlich ist.⁸³ Die Zweideutigkeit des *pharmakons* wird in der Schrift perfekt veranschaulicht: Es ist eine Technik zur Externalisierung des menschlichen Gedächtnisses in externen Objekten, die zu kognitiven Prothesen werden. Die Kapazität der mnestischen Speicherung steigt exponentiell an, sodass die Schrift von ihrem Erfinder Theuth als Heilmittel gegen die Grenzen des Gedächtnisses (*mnēmē*) dargestellt werden kann und zudem in der Lage ist, die Weisheit (*sophia*) zu steigern, weil sie das Wissen unabhängig von der Anwesenheit des Denkers, des Weisen und des Philosophen zugänglich macht. Hier wird das *pharmakon* (die Schrift) als *Heilmittel* präsentiert (und auch so übersetzt). Die negative Möglichkeit, die der Begriff enthält, bleibt im Hintergrund und eine latente Potenzialität: Von der Doppelnatur des *pharmakon* wird nur der positive und beruhigende Pol betont.⁸⁴ Aber gerade seine Zweideutigkeit macht das *pharmakon* instabil, seine Wirksamkeit kann sich umkehren und aus einem Heilmittel ein Gift werden, das die Krankheit oder den Mangel, den es heilen soll,

79 Vgl. Jacques Derrida, *Dissemination*, London: The Athlone Press 1981, S. 130–134.

80 Vgl. Derrida, *Dissemination*, S. 70–71; S. 134.

81 »[...] but when it came to writing, Theuth said, »This discipline (*to mathēma*), my King, will make the Egyptians wiser and will improve their memories (*sophōterous kai mnēmōnikōterous*): my invention is a recipe (*pharmakon*) for both memory and wisdom.« (Derrida, *Dissemination*, S. 75).

82 Vgl. Derrida, *Dissemination*, S. 76.

83 Derrida, *Dissemination*, S. 99.

84 Derrida, *Dissemination*, S. 97.

verschlimmert. Das *pharmakon* kann nie nur gutartig oder nur bösartig sein; es ist immer die dynamische und instabile Spannung zwischen diesen beiden Polen.⁸⁵ Die Schrift kann also ein Hilfsmittel gegen die Grenzen des menschlichen Gedächtnisses sein, aber gleichzeitig birgt sie das Risiko, den Menschen noch vergesslicher zu machen, gerade durch ihr Versprechen, das Gedächtnis zu erweitern und zu ergänzen. Die Schrift wirkt nämlich nicht auf das als *mnēmē* verstandene Gedächtnis ein, sondern ersetzt es durch eine *hypomnēsis*, ein trügerisches und künstliches Gedächtnis, das nach Platon, wie jede Kopie einer ursprünglichen Idee, nur eine weitere Vermittlung hinzufügt und den Menschen vom wahren Gedächtnis, also der *anamnēsis*, entfernt.⁸⁶ Die Ersetzung des Gedächtnisses durch ein mnestisches Instrument ist für Platon nichts anderes als die Ersetzung des Organs durch eine Prothese.⁸⁷ Von Platons Position leitet Derrida den Logozentrismus der abendländischen Metaphysik und die Unterwerfung der Schrift unter die mündliche Sprache ab und stellt als Gegenthese die Ursprünglichkeit der Schrift gegenüber der gesprochenen Sprache auf, wonach jede Form von Sprache bereits Schrift ist, nun verstanden in einem weiteren und komplexeren Sinne als lineare und alphabetische Schrift.

Ausgehend von Derridas Analyse des Begriffs des *pharmakon* kommt Bernard Stiegler zu der Definition des technischen Objekts als *pharmakon*, wonach jedem Werkzeug das Potenzial innewohnt, Heilmittel und/oder Gift zu sein. Stieglers Philosophie der Technik zeigt ihre Originalität und Kraft gerade in dem Verständnis der pharmakologischen Dimension der Technik: Die technische Tätigkeit – eine ursprüngliche und anthropogonische Kraft – ist für den Menschen unentbehrlich, denn er ist ein ontologisch mangelhaftes Tier, der »nackte Affe«, der ohne den Gebrauch von Werkzeugen und Hilfsmitteln in seiner Umwelt nicht überleben könnte. Der Fehler des Epimetheus wird von Prometheus wiedergutmacht, indem er dem Menschen die Gabe des technischen Wissens verleiht.⁸⁸ Die pharmakologische Dimension der Technik besteht also in

85 Derrida, *Dissemination*, S. 97–99.

86 Derrida, *Dissemination*, S. 107–110. »If writing, according to the king and under the sun, produces the opposite effect from what is expected, if the *pharmakon* is pernicious, it is because, like the one in the *Timaeus*, it doesn't come from around here. It comes from afar, it is external or alien: to the living, which is the right-here of the inside, to *logos* as the *zōon* it claims to assist or relieve.« (S. 104)

87 Derrida, *Dissemination*, S. 108.

88 Vgl. Stiegler, *Technik und Zeit*. Der Titel des Buches bezieht sich auf den Mythos von Prometheus, wie er von Platon im Dialog Protagoras erzählt wird. Dazu schreiben Christoph Jamme und Stefan Matuschek: »In Platons *Protagoras* (320c–322d) wird der Mythos so erzählt, dass er als eine Vorform der modernen anthropologischen Mängelwesen-Theorie erscheint:

der Notwendigkeit der menschlichen Natur, sich in Prothesen zu äußern, die sie modifizieren und immer wieder neu konstituieren, sobald neue Techniken auftauchen; die lebende und wechselseitige Beziehung zwischen Mensch und Technik kann also nicht auf eine instrumentelle Beziehung reduziert werden, da sie immer eingreifend und metamorphosierend ist. Diese Beziehung ist jedoch niemals friedlich, denn die Technik, obwohl sie notwendig ist, bewahrt in sich die Ambiguität und Instabilität des *pharmakon*. Die technischen Systeme – die im Netzwerk zwischen Mensch, Gesellschaft und Technologie entstehen – können neue Individuationsprozesse und damit neue produktive und positive Beziehungen hervorbringen oder entropisch werden und sich dem Menschen feindlich verschließen.⁸⁹ Wie zu zeigen sein wird, ist diese Perspektive Cassirer und seinem Technikverständnis nicht fremd, auch wenn die Metaphysiken von Cassirer und Stiegler weit auseinander liegen. Es wird jedoch davon ausgegangen, dass die Betrachtung der Philosophie der symbolischen Formen aus einer pharmakologischen Perspektive und die Einbeziehung Cassirers in den Kreis der Denker einer originären Technik eine produktive Übung darstellt. Diese Perspektiven, die historisch nach Cassirer selbst entstanden sind, öffnen seine Philosophie für neue und aktuellere Kontexte und ermöglichen es uns gleichzeitig, uns philosophisch gegenüber dem Phänomen des Digitalen zu positionieren, das als symbolische Form definiert und verstanden wird, und zwar inklusive der Dimensionen, die wir diesem dynamischen philosophischen Konzept hinzuzufügen versucht haben.

Es wurde also einerseits gezeigt, wie die Einbettung von »Form und Technik« in den größeren Zusammenhang des Projekts einer Metaphysik der symbolischen Formen es ermöglicht, mit Cassirers Philosophie die Technik als eine ur-symbolische Form zu interpretieren, in der die Externalisierung des Bewusstseins in äußeren Werken für den Menschen eine ursprüngliche und unverzichtbare Funktion darstellt.

Nachdem Epimetheus alle körperlichen Stärken an die Tiere vergeben hat, beschafft Prometheus den dabei leer ausgegangenen Menschen zusammen mit dem Feuer auch den technischen Verstand (er raubt ihn vom Schmiedegott Hephaistos und von Athene), damit sie ihre körperlichen Schwächen kompensieren können.« (Christoph Jamme/Stefan Matuschek (Hg.), *Handbuch der Mythologie*, Darmstadt: Phylipp von Zabern 2017, S. 132.)

- 89 Neben den Arbeiten von Derrida und Heidegger sieht Stiegler in Gilbert Simondons Philosophie der Technik einen weiteren Eckpfeiler seiner Theorie. Die Begriffe »technisches System« und »Individuation« beziehen sich auf Simondons Philosophie. Für einen interessanten Vergleich zwischen den Philosophien der Technik von Cassirer und Simondon: Hoel/van der Tuin, »The Ontological Force of Technicity: Reading Cassirer and Simondon Difractively«.

Anhand der Lektüre der US-amerikanischen Texte von Cassirer wurde dann gezeigt, wie eine nicht-teleologische Sichtweise der Philosophie der symbolischen Formen in der Lage ist, die Pluralität und Dynamik der Kultur und vor allem die Möglichkeit von Allianzen zwischen symbolischen Formen zu erklären, die die Atmosphäre bestimmen, in der eine Gesellschaft lebt und handelt. Schließlich wurde die Fruchtbarkeit der Betrachtung der cassirerschen Metaphysik in einem pharmakologischen Sinne aufgezeigt. Jedes Symbol, das der Mensch in seine eigene Umwelt stellt, ist in der Tat ein *pharmakon*. Die pharmakologische Dimension der symbolischen Vermittlung liegt dann in der ständigen Möglichkeit ihrer positiven und negativen Umkehrung, in der unaufhaltsamen dynamischen Spannung des Symbolischen und in dem Tatsache, dass jede symbolische Form und ihr Produkt zugleich das Ergebnis der menschlichen Grenze, keine unmittelbare Beziehung zur eigenen Umwelt haben zu können, und der ständigen Überwindung dieser Grenze sind.

Diese drei Prämissen definieren den Kontext, in dem sich die Analyse der digitalen Welt bewegen wird. Theoretischer Hintergrund der folgenden Ausführungen ist also die Philosophie der symbolischen Formen mit ihrem transzendentalen und pharmakologischen Impuls. Die Definition der digitalen Welt als symbolische Form wirft die Frage auf, ob es möglich ist, die Definition des Digitalen auch historisch zu erweitern: Es kann als das Auftauchen einer neuen symbolischen Form verstanden werden, die untrennbar mit der computationalen Technologie verbunden ist; bzw. als ein Phänomen, das mit dem Menschen koextensiv ist, d.h. eine Form des Denkens und der Organisation der Realität, die der digitalen technologischen Revolution vorausgeht und sich um eine spezifische ökonomische und technische Form herum herauskristallisiert hat, die daher eine besondere Allianz mit anderen symbolischen Formen eingegangen ist. Auf die Möglichkeit dieser Definition wird im nächsten Kapitel eingegangen.