

THEORETISCH-BEGRIFFLICHE ANSCHLUSSSTELLEN FÜR EIN VERSTÄNDNIS MENSCHLICHEN HANDELNS ALS IMPROVISATION

OLIVER KOZLAREK

In *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* heißt es: »To some extent every performance involves elements of improvisation, though its degree varies according to period and place; and to some extent every improvisation rests upon a series of conventions or implicit rules.« (Horsley et al. 1980: 32) Bleibt diese Aussage aber auf die performativen Künste – allen voran Musik, Tanz und Schauspiel – beschränkt, oder offenbart der Blick durch das begriffliche Prisma der »Improvisation« Erkenntnisse über den Charakter des menschlichen Handelns allgemein? Die folgenden Ausführungen wollen deutlich machen, dass Improvisation eine grundsätzliche Qualität des menschlichen Handelns darstellt.

Dazu muss nach theoretisch-begrifflichen Anschlussstellen gesucht werden. Diese lassen sich in der Handlungstheorie, die Hans Joas unter dem Stichwort der Kreativität artikuliert hat, finden. Ausgangspunkt ist bei Joas ein anthropologisches Verständnis »menschlichen Handelns«, das als universelle Grundlage für Sozialität schlechthin angenommen wird. Attraktiv ist Joas' Theorie des kreativen Handelns, weil sie den Begriff der Kreativität von subjektphilosophischen Voraussetzungen befreit und die Quelle der Kreativität nicht im autonom handelnden und schöpferischen Subjekt, sondern in intersubjektiven und konkreten Situationen des Handelns vermutet. Außerdem verbindet Joas den Begriff der Kreativität mit dem der Kontingenz¹ (vgl. Joas 2002). Genau diese Verbindung zwischen freier Kombinatorik und der Unmöglichkeit, die

1 Der Begriff der Kontingenz ist sehr eng mit Joas' Theorie verbunden. Er taucht aber vor allem im Zusammenhang mit makrosoziologischen Überlegungen auf.

jeweiligen Resultate genauestens *voraussehen* zu können, deckt sich mit der Bedeutung des Wortes Improvisation.

Joas stellt seinen Vorschlag für eine Theorie menschlichen Handelns aber unter den Begriff der Kreativität, dessen semantische Schwerkraft Missverständnisse vorprogrammiert. Ist Joas' Theorie nicht vielleicht doch noch viel tiefer in der Tradition der europäischen Subjektphilosophie, die er mit Hilfe des US-amerikanischen Pragmatismus zu überwinden trachtet, verankert?

Der Versuch, den Begriff der Improvisation im Sinne einer Alternative zu Joas' Begriff der Kreativität zu vermessen, offenbart auch eine inhaltliche Schwäche in seiner Theorie: Da der Begriff der Improvisation aus dem Bereich der Kultur stammt, stellt sich die Frage, ob und wie Joas die Beziehung zwischen menschlichem Handeln und Kultur thematisiert. Die kritische Rekonstruktion seiner Handlungstheorie soll zeigen, dass sein Begriffsapparat »Kultur« nur sehr indirekt ins Blickfeld bekommt. Die Kulturphilosophie Cassirers als Ergänzung zu Joas' Handlungstheorie gelesen – was sich schon deshalb anbietet, weil sie selbst auf handlungstheoretischen Prämissen aufbaut – offenbart nicht nur eine gewisse Kompatibilität, sondern verfestigt auch die Annahme, dass der Begriff der Improvisation die semantische Alternative darstellen könnte, nach der hier gefragt wird.

Kreativität des Handelns jenseits von Funktionalismus und Rationalismus

Die Theorie des kreativen Handelns von Hans Joas lässt sich als Versuch verstehen, die Kontingenz des menschlichen Handelns in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu stellen. Wichtige Referenzpunkte seines Denkens sind der US-amerikanische Pragmatismus im Allgemeinen und die Schriften von George Herbert Mead im Besonderen. In letzteren findet Joas drei dicht miteinander verwobene Themenbereiche, die auch seinem eigenen Werk die charakteristische Note verleihen: 1. das Problem des menschlichen Handelns, 2. die Frage nach der Normativität und 3. die Problematisierung der Funktion einer Wissenschaft sozialer Phänomene (vgl. Joas 1980). Ich möchte diese drei Themen etwas ausführlicher erörtern:

1. Meads Theorie ist nicht einfach als eine Theorie *des* Handelns zu verstehen. Handeln, und zwar soziales Handeln, wird darin vielmehr zum Schlüssel für das Verständnis des Menschen. Was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, ist zunächst die einzigartige Vielfalt von Handlungsmöglichkeiten, die bereits die unerschöpfliche Kreativität des menschlichen Handelns erahnen lässt. Joas offenbart sein Interesse für diese Thematik bereits in einem Buch, das er zusammen mit seinem Freund Axel Honneth, und schon damals deutlich beeinflusst durch die Lektüre von Mead, 1980 veröffentlichte. Dabei ging es beiden darum, eine nicht-essentialistische und anti-funktionalistische Anthropologie als Grundlage für die Sozialwissenschaften zu entwickeln. Doch auch damals wusste Joas schon, dass ein solches Vorhaben vor allem auf die nahezu unerschöpflichen Handlungsmöglichkeiten menschlichen Handelns eingehen müsse (vgl. Honneth/Joas 1980: 13).

2. Auch das Thema der Normativität erscheint durch das Prisma einer solchen Handlungstheorie in einem anderen Licht. Die Vorstellung, dass sich menschliches Handeln an einem externen Regelwerk von Werten und Normen orientiert, lässt sich danach nicht mehr halten. Meads Entscheidung, Handeln aus der Perspektive des Akteurs zu betrachten (vgl. Joas 1992: 281ff.), verpflichtet dazu, zu verstehen, wie Akteure auch moralische und ethische Probleme in konkreten Situationen des Handelns bewältigen. Der Perspektivenwechsel macht deutlich, dass es nicht darum gehen kann, die Identifikation von Werten und Normen vor das Verständnis des konkreten Handelns zu setzen. Vielmehr manifestiert die Akteurperspektive, dass Handeln auch, bzw. gerade, vor dem Hintergrund von Werten und Normen *kontingent* und *kreativ* sein kann. Wird Kreativität also als Grundlage des Verständnisses menschlichen Handelns angenommen, wird der Fokus einer Theorie der Normativität auf die »Konstruktion von moralischen Handlungsmöglichkeiten« eingestellt sein, nicht auf ihre »Anwendung« (vgl. Joas 1992: 300).

3. Schließlich lässt sich mit Mead die Frage nach der Funktion der Sozialwissenschaften vor dem Hintergrund der Zentrierung auf Kreativität beantworten. Gegen die bekannten Versuche, die Sozialwissenschaften an den theoretischen und methodologischen Imperativen der Naturwissenschaften auszurichten, trat schon Mead dafür ein, Wissenschaft allgemein als Dispositiv der Problembewältigung in bestimmten politischen und gesellschaftlichen Prozessen und Zusammenhängen zu verstehen:

»Indem der Pragmatismus die Wissenschaft als den Typus systematischer Lösung kognitiver Handlungsprobleme auffasst, macht er das praktische Fundament aller Wissenschaft deutlich. Weder ein spezifisches Aussagesystem noch eine eindeutig beschreibbare Methode, sondern nur das relativ erfolgreichste Verfahren zur Lösung von spezifischen Erkenntnisproblemen: das ist Wissenschaft. Wissenschaft und Ethik oder Politik sind nicht scharf voneinander zu trennen, sondern ebenso miteinander verschränkt wie es in der Handlungskonzeption der Pragmatisten die Suche nach angemessenen Mitteln und die Reflexion auf die Angebrachtheit der Zwecke in praktischen Situationen sind.« (Joas 1992: 304)

Deshalb sieht sich Mead nicht gezwungen, Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften als zwei völlig unterschiedliche »Kulturen« (C.P. Snow) zu begreifen. Vielmehr ergänzten sie sich in ihren Ansprüchen praktische Probleme zu lösen, wodurch sie beide zum Ausdruck einer »wissenschaftlich-technisch geprägten Zivilisation« würden (Joas 1992: 304).

Die Forschung über Mead hat den Weg für ein Buch geebnet, das 1992 veröffentlicht wurde, und in dem Joas der Aufgabe nachgeht, »den amerikanischen Pragmatismus einmal in Hinsicht auf die heutigen Folgerungen für Handlungs- und Gesellschaftstheorie zu artikulieren« (Joas 1996: 9). Konsequenterweise nimmt er in *Die Kreativität des Handelns* – so der Titel des Buches – die bereits genannten und bei Mead entdeckten Gedanken auf und baut um sie herum seine eigene Handlungstheorie.

Als Ausgangspunkt wählt er, sich von den konventionellen Handlungstheorien abzusetzen. Diese fasst er in zwei Gruppen zusammen. Die eine wird von Theorien des *rationalen* Handelns gebildet, während die zweite Gruppe sich aus Theorien des *normativ* orientierten Handelns zusammensetzt. In beiden Fällen wird der Blick auf das menschliche Handeln nur durch zwei Brillen, der des rational handelnden Subjektes oder der der vermeintlich vorgegebenen Werte und Normen, möglich.

Dabei werden drei Problemfelder sichtbar: 1. Handeln wird grundsätzlich als teleologisch verstanden. 2. Dichotomien wie Theorie–Praxis, Geist–Körper, Subjekt–Objekt, Individuum–Gesellschaft bringen ein dualistisches (»cartesisches«) Weltbild zum Ausdruck, in dem davon ausgegangen wird, dass dem konkreten Handeln immer eine Idee, ein Plan, eine Theorie oder eine Strategie *voraus* geht, und dass Handeln folglich einen Prozess darstellt, in

dem der Körper von den »geistigen« Kräften kontrolliert und bezwungen wurde. 3. Schließlich wird der Mensch als »Individuum« und »Subjekt« als ein grundsätzlich vorsoziales Wesen verstanden.

Alle drei Punkte machen deutlich, wie weitreichend die handlungstheoretischen Ambitionen Joas' gehen; sie wollen nicht nur eine neue Handlungstheorie neben bisherige Versuche stellen. Impliziert wird vielmehr eine Kritik des »westlichen« Denkens, die bis tief in die epistemologischen, ontologischen und die, für Joas besonders wichtigen, anthropologischen Fundamente hineinreicht.

In negativer Weise zeichnen sich an den herausgearbeiteten Problemen der konventionellen Handlungstheorien schon die Koordinaten für Joas' eigene Theorie ab. Diese wird entsprechend in drei Schritten entwickelt, in denen »*der intentionale Charakter menschlichen Handelns, die spezifische Körperlichkeit und die ursprüngliche Sozialität der menschlichen Handlungsfähigkeit* analysiert« werden sollen (Joas 196: 217).

1. Handeln als teleologisch zu verstehen bedeutet, davon auszugehen, dass es ein intendierter Ablauf ist, der auf bestimmte Ziele hin ausgerichtet ist. Dadurch wird Handeln selbst aber eigentlich als zweitrangig betrachtet, denn in ihm wird nur noch ein Prozess gesehen, der dazu dient, bestimmte *Zwecke* zu erreichen. Gegen eine solche Degradierung des Handelns protestiert Joas energisch. Er sieht die Aufgabe der Sozialtheorie darin, ihr Interesse kompromisslos und vorrangig auf das Handeln zu richten. John Dewey folgend unterscheidet er zwei analytisch trennbare Aspekte menschlichen Handelns: Zum einen die Orientierung an bestimmten Handlungszielen, zum anderen die Resultate. Dabei würde deutlich, dass Ziele nicht als *zukünftige Wirklichkeiten* verstanden werden dürften, die das Handeln nur zu konkretisieren hat. Für Dewey befinden sich auch die Ziele des Handelns im Hier und Jetzt der jeweiligen Handlungssituation. Noch als Voraussicht sind Handlungsziele ein Teil der aktuellen noch nicht vollendeten Handlungen selbst. Nach dieser Logik muss ebenfalls die Beziehung zwischen Mitteln und Zielen des Handelns überdacht werden. Sie lässt sich nun als reziprok verstehen. Ziele können auch als Resultate der zur Verfügung stehenden *Mittel* begriffen werden.

Beispielhaft für diese Art des Handelns ist das Spielen von Kindern. Mit diesem Verweis soll keineswegs auf eine koordinationslose Art des Handelns angespielt werden. Am Spielen von Kindern kann vielmehr jene Flexibilität im Umgang mit Handlungszielen

und Zwecken exemplifiziert werden, die Erwachsene eher verlernt zu haben scheinen. Kinder besitzen (noch) eine viel ausgeprägtere Gabe, bestimmte Ziele im Verlauf ihrer Handlungen aufzugeben und durch andere zu ersetzen, die den vorhandenen Mitteln eher entsprechen. »Das Spielen enthält, so Dewey, durchaus Zwecke im Sinne einer inneren Handlungsregulation; es besteht nicht in beliebigen Bewegungen [...]« (Joas 1996: 228).

Joas' an Mead und Dewey geschulte Handlungstheorie will also nicht einfach jede Reflexion über Handlungsziele eliminieren. Er möchte die Handlungstheorie aber an einer anderen Frage orientieren: Wie lassen sich die Prozesse, in denen Handlungsziele entstehen, besser erklären? Voraussetzung dafür ist eine deutliche Kritik an den »cartesischen« Dualismen, nach denen die *Intentionalität* des Handelns der Dimension des Geistes (*res cogitans*) zugeschrieben wird, während die Ausführung zum Gegenstand des Körpers (*res extensa*) werden soll. Die Alternative, die Joas anbietet, versucht diese strikte Trennung dadurch aufzuheben, dass sie den Handlungsbegriff weiter fasst. Auch die *kognitiven* Momente fallen damit in den Bereich des Handelns und werden nicht mehr als etwas verstanden, was dem Handeln vorausgeht. Das bedeutet einerseits, dass jede menschliche Handlung permanent mit dem kognitiven Apparat verbunden ist, dass sie nicht einmal kommandiert wird und dann blind abläuft, sondern dass sie permanente Steuerungs- und Gegensteuerungsmechanismen impliziert, die sich der Eingebundenheit in konkrete Situationen zu jedem Zeitpunkt vergewissern. Andererseits bedeutet es aber auch, dass Intentionalität nicht aus einer, von den jeweiligen Handlungskontexten und -situationen unabhängigen und übergeordneten, Schaltstelle abgefeuert wird, sondern dass sie vielmehr das Resultat der vielen, »vor-reflexiven Strebungen und Gerichtetheiten« (Joas 1996: 232) unseres Körpers ist.

»[Der] Ort [dieser Strebungen und Gerichtetheiten, d.V.] ist unser Körper: seine Fertigkeiten, Gewohnheiten und Weisen des Bezugs auf die Umwelt stellen den Hintergrund aller bewussten Zwecksetzung, unserer Intentionalität, dar. Die Intentionalität selbst besteht dann in einer selbstreflexiven Steuerung unseres laufenden Verhaltens.« (Joas 1996: 232)

Wir sind danach keine Subjekte, die von der objektiven Welt getrennt sind. Vielmehr befinden wir uns mit unseren Körpern immer

bereits in situ, sind immer schon Teil komplexer Situationen, ohne dass diese allerdings unser Tun absolut determinieren würden.

2. Im nächsten Schritt entwickelt Joas eine detaillierte Argumentation gegen das im modernen Denken weit verbreitete Vorurteil, dass Handeln eine Art Kontrolle des Körpers impliziere. Ziel auch dieses Teils der Argumentation ist es, die Handlungstheorie wieder für die leiblichen Bedingungen des Handelns zu sensibilisieren. Dies hält Joas deshalb für wichtig, weil sich nur so ihr Universalitätsanspruch fortschreiben ließe. Die Berücksichtigung der Leiblichkeit macht es möglich, weiterhin an das allen Menschen Gemeinsame zu glauben, ohne dafür einen extremen Formalismus in Kauf nehmen zu müssen.

Nun ließe sich zwar behaupten, dass das Thema der Körperlichkeit alles andere als neu ist. Joas weiß das. Er selbst nennt Elias und Foucault, in denen er Wegbereiter für die ›körperliche Wende‹ im soziologischen Denken sieht. Dennoch glaubt er, dass sich in Elias und Foucault letztendlich doch noch die Idee fortsetzen würde, dass die Geschichte der Zivilisation vor allem die Geschichte des rationalen Akteurs nacherzähle.

Die Herausforderung für eine tatsächlich alternative Handlungstheorie bestünde konsequenterweise darin, die Aufmerksamkeit nicht nur auf die rationale Kontrolle des Körpers zu legen, zumal diese doch eher einen Ausnahmefall darzustellen scheint. Hervorgehoben werden müssten vielmehr die Momente, in denen sich dem Handelnden die Körperkontrolle verneint. Joas lenkt sein Augenmerk auf vor-reflexives Handeln, dass sich zum Beispiel beim Lächeln, Weinen oder auch beim durch Scham ausgelösten Rotwerden Ausdruck verschafft. In all diesen Beispielen erfahre der Akteur so etwas wie einen ›sinnhaften Verlust der Intentionalität‹. Das bedeute keineswegs, dass Intentionalität definitiv suspendiert würde und dass an ihre Stelle externe Faktoren wie kulturelle, physiologische oder psychologische Bedingungen das Geschehen steuern und beherrschen würden. Im Gegenteil, auch vor-reflexives Handeln manifestiert nach wie vor eine gewisse Intentionalität auf Seiten des Akteurs. Nur hat diese ihren Sitz nicht in der Vernunft, sondern im Körper des Handelnden:

»Der *sinnhafte Verlust der Intentionalität* liegt nicht dort vor, wo körperliche Phänomene zum Indikator für uneingestandene Intentionen werden: wenn wir etwa vor Scham erröten. Unsere Fähigkeit zu intenti-

onalem Handeln ist dabei nicht prinzipiell in Frage gestellt; unser Körper verrät nur andere Intentionen als wir intentional gerne mitgeteilt hätten.« (Joas 1996: 249)

Mit den Begriffen des »Körperschemas« und des »Körperbildes«, die Joas von Paul Schilder, Maurice Merleau-Ponty und einmal mehr von George Herbert Mead übernimmt, schließt er seine Argumentation in diesem zweiten Schritt ab. Während nach dem cartesianischen Denken davon ausgegangen wird, dass sich der Mensch ein Bild von der Welt – ein »Weltbild« – macht, wobei die vorausgesetzte Trennung von Körper und Geist, Objekt und Subjekt usw. dafür verantwortlich gemacht wird, dass die »Welt« als etwas, vom Menschen Getrenntes in Erscheinung treten kann, glaubt Joas, dass die Erfahrung von Subjektivität auf das leibliche Eingebundensein in die natürliche und soziale Umwelt zurückgeht.

3. Schließlich, in einem dritten Schritt, argumentiert Joas gegen den cartesianischen Solipsismus. Selbst die Konstitution eines »Körperschemas« unterliegt noch der Tatsache, dass Menschen immer schon mit anderen Menschen, das heißt auch: mit anderen Körpern, interagieren. Joas geht davon aus, dass es immer schon so etwas wie eine »primäre Sozialität« gibt, das heißt: eine vor-reflexive Interaktion zwischen Körpern, die sich bis zur »präödiptalen Mutter-Kind-Interaktion« zurückverfolgen lässt (Joas 1996: 277).

Die Grenzen der Theorie kreativen Handelns und die Notwendigkeit einer Kulturtheorie

Joas' Theorie der Kreativität des menschlichen Handelns setzt sich nicht nur bewusst von funktionalistischen und rationalistischen Handlungstheorien ab, sondern geht auch zu *kulturalistischen* Reduktionen auf Distanz. Kultur als ultimative Handlungserklärung oder gar -Rechtfertigung einzusetzen, lehnt er kategorisch ab. Dies wird besonders im Rahmen seiner Wertediskussion (vgl. Joas 2002: 1997) deutlich. Gerade dort soll der Verdacht entkräftet werden, als verfolge er eine kulturrelativistische Absicht. Die im Zusammenhang moralphilosophischer und ethischer Debatten immer wieder thematisierte Alternative »Relativismus *versus* Universalismus« hält er für falsch:

»[I]n unseren Tagen halten die meisten diese zwei vermeintlich alternativen Positionen für attraktiv. Man findet (oder vielleicht sollte ich sagen ›wir finden‹), den Wertpluralismus attraktiv, weil wir uns von einem Ethos der Toleranz leiten lassen und weil wir eine Neigung haben, über unsere eigene Nation und unsere eigene Kultur zu urteilen. Das ist auch der Grund dafür, dass wir dem Universalismus gegenüber skeptisch eingestellt sind, der mit dem Anspruch kulturell unabhängig zu sein, auftritt. Selbst dann noch, wenn er sich im kontraktualistischen Gewand zeigt, erfahren wir eine Aversion gegenüber den reinen Partikularismen und sind uns der politischen Gefahr bewusst, die sie darstellen.«² (Joas 2002: 49)

Joas spielt in diesem Zitat auf jenen Diskussionszusammenhang an, der vor allem in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts unter den Stichwörtern Liberalismus und Kommunitarismus stand. Genau in diesen Zusammenhang fühlt er sich aber befugt, mit seiner eigenen Theorie eine Art »dritten Weg« einzuflechten. Danach liegt der normative Handlungsrahmen weder in universellen und formalen Prinzipien begründet, noch in kulturell vorgegebenen Vorstellungen, sondern aktualisiert sich – ebenfalls nach Gesichtspunkten der Kreativität – immer wieder in konkreten Handlungssituationen. Menschliches Handeln lässt sich so gesehen auch in normativer Hinsicht als Laboratorium des Experimentierens verstehen. So gibt es keine absolute Sicherheit, dass das zur Verfügung stehende normative Wissen vor Irrtümern bewahrt. Kein »kategorischer Imperativ« entlastet die Akteure, die in jeweils neuen Situationen immer wieder neue Entscheidungen treffen müssen. Vor allem gegen Talcott Parsons richtet sich Joas, wenn er behauptet, dass Handeln nicht nur eine Konkretisierung der Werte darstelle, die den Handelnden – schon eingelagert in ihren »Diskursen« – zur Verfügung stünden. Vielmehr befänden sich die Handelnden immer wieder erneut vor der Aufgabe, in konkreten Situationen ihr Handeln mit anderen auch in normativer Hinsicht zu koordinieren. Die jeweils verfügbaren »Diskurse« stehen für Joas damit auf einer untergeordneten Ebene:

»Selbstverständlich, sowohl ein Wert, als auch die Anwendung eines Wertes können sich an einen Rechtfertigungsdiskurs anschließen. Aber die pragmatistische Ethik stellt eine Distanz zwischen der Perspektive

2 Rückübersetzung aus dem Spanischen durch Oliver Kozlarek.

des Diskurses und der existentiellen Perspektive desjenigen, der handelt, her.« (Joas 2002: 58)

Entsprechend dieser bewusst antikulturalistischen Position muss Joas auch auf eine klare Unterscheidung zwischen sozialer und kultureller Integration bestehen. Er erinnert explizit an Talcott Parsons, für den diese beiden Dimensionen zu verschmelzen schienen. Zwar wird die kulturelle Verwurzelung der Werte und Normen nicht geleugnet,

»[a]ber das bedeutet nicht, dass [die normative Regulierung der sozialen Integration, d.V.] einfach aus [den kulturellen Werten, d.V.] hervorgingen, sondern, dass sie aus einem reflexiven Gleichgewicht zwischen dem Bewusstsein, das die Akteure von ihrer Kooperation haben, und den kulturellen Interpretationen hervorgehen.« (Joas 2002: 64)

Dass Joas nun in diesem Zusammenhang und trotz aller Kritik am Rationalismus den Begriff des »reflexiven Gleichgewichts« verwendet, mag auf den ersten Blick überraschen. Es könnte aber auch symptomatisch dafür sein, dass seine eigene Theorie kaum über begriffliche Werkzeuge verfügt, um sich mit dem Thema der Kultur gebührend auseinanderzusetzen. So wichtig seine Erinnerung an das leibliche Eingebundensein des Menschen in konkreten Situationen ist und so erhellend seine Gedanken an vor-reflexive Formen der Sozialität auch sein mögen, so sehr fehlt doch eine genauere Analyse der Beziehung zwischen dem menschlichen Handeln und der Kultur. Immer wieder entsteht bei der Lektüre von Joas Schriften der Eindruck, als stünde Kultur auf einer der »primären Sozialität« untergeordneten Ebene. Eindrucksvoll und überzeugend zugleich verweist er auf die Mutter-Kind-Beziehung, die seiner Ansicht nach eine prototypisch vorkulturelle Form sozialer Interaktion darstellt (vgl. Joas 1996: 277). Vor dem Hintergrund aktueller Debatten, in denen der kulturelle Einfluss bereits auf Ungeborene vermutet wird, lässt sich diese Argumentation aber genauso plausibel in Frage stellen.

Ein weiterer Grund für die Notwendigkeit der Thematisierung von Kultur lässt sich aus einer begrifflichen Überlegung ableiten, die Jürgen Straub in sehr überzeugender Weise angestellt hat: Kreativität könne, so Straub, eigentlich nur dann sinnfälliger werden, wenn man berücksichtige, wogegen sich dieser Begriff absetzt. Für Straub

ist dies ein immer schon vorausgesetzter Ordnungsbegriff. »Kreatives Handeln ist nicht ohne die Ordnung denkbar, die es verwirft [...]« (Straub 1999: 157). Dabei dürfe allerdings der Aspekt des Bruchs nicht radikalisiert werden, wie dies in der Vergangenheit vor allem im Zusammenhang mit der Vorstellung sozialen Wandels – zum Beispiel in den, auch von Joas kritisierten Revolutionstheorien – immer wieder geschehen ist.

»Es ist eine Binsenweisheit, daß die innovative Veränderung sozialer und psychischer Ordnungen ihre Zeit braucht. Damit ist nicht nur der rechte Zeitpunkt, der *Kairos* kreativen Handelns gemeint, sondern auch die Langwierigkeit der Transformation von Ordnungen. Bisweilen beginnt der Wandel eher beiläufig, mit einem ersten ›harmlosen‹ Vorstoß gegen eine eingeschliffene Regel hier, der Unachtsamkeit gegenüber einem bislang verbindlichen Ziel dort.« (Straub 1999: 155)

Wie das Zitat deutlich macht, ist die kreative Umgestaltung einer Gesellschaft also weder mit einer radikalen Negation jeder Ordnung zu verwechseln, noch als etwas grundsätzlich Unmögliches zu verstehen. Kreatives Handeln ist also auch nicht

»das ›ganz andere‹ der Ordnung. Vielmehr nutzt es die überschüssigen Möglichkeiten in einer Ordnung, es schließt an einen Riß, an einer Frage in einer Ordnung an und ›antwortet‹ auf diese, um schließlich über sie hinauszuführen. Eine *creatio ex nihilo* ist das kreative Handeln niemals.« (Straub 1999: 157)

Wenn also Kreativität immer schon Ordnung impliziert, wäre es eine »begrifflich-logische Unmöglichkeit« (Straub 1999: 158), die eine ohne die andere zu denken. Auch für Straub ist Kultur einer der ordnungsstiftenden »Bestimmungsgründe menschlichen Handelns« (Straub 1999: 163). Dabei darf die ordnungsstiftende Qualität der Kultur aber nicht so stark sein, dass sie die Kreativität des menschlichen Handelns neutralisieren würde. Wie muss Kultur aber beschaffen sein, wenn sie genauso ordnungsstiftend wie kreativitätsfördernd sein soll? Dies lässt sich von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* lernen, die ich im Folgenden kurz skizzieren möchte.

Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen

Schon in den ersten beiden Bänden seines *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906, 1907) sieht Cassirer den Ursprung der neuzeitlichen Wissenschaften in der Mathematik. Im zweiten Band gesteht er Leibniz den Verdienst zu, eine in diesem Zusammenhang ganz wesentliche Entdeckung gemacht zu haben: Die mathematischen Begriffe haben keine substantielle Bedeutung, sondern eine funktionale. Dieses Thema steht auch im Mittelpunkt eines 1910 veröffentlichten Buches mit dem Titel *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Cassirer 2000). Das Buch lässt sich als eine Darlegung Cassirers eigener Epistemologie verstehen (vgl. Paetzold 1995: 24). Begriffe sind hier keine Abstraktionen von etwas »substantiell« Gegebenen, sondern relativ autonome Konstruktionen. »Relativ autonom« ist der jeweilige Begriff deshalb, weil er in einer »funktionalen« Beziehung zu anderen Begriffen steht. Zusammen konstituieren bestimmte Begriffe »Felder der Phänomene«, deren »Logik« nicht nur von Korrespondenzen zu empirischen Grundlagen abhängt. Dies macht das Beispiel der negativen Zahlen deutlich: diese erschließen offensichtlich eine nicht-empirische Welt, indem sie einer relationalen oder »funktionalen« Logik der Begriffe folgend die Linien der positiven Zahlen verlängern. Die Voraussetzung dafür, negative Zahlen denken zu können, liegt nicht in der Existenz negativer Objekte, sondern in der Eigenlogik des begrifflichen Feldes der Mathematik.

Aber Cassirer glaubt auch, dass diese Logik in denjenigen Wissenschaften Anwendung findet, die sich mit Naturphänomenen beschäftigen, wie die zu seiner Zeit noch über allen anderen Naturwissenschaften thronende Physik. Ähnlich wie Charles S. Pierce oder Werner Heisenberg geht Cassirer davon aus, dass auch in den Naturwissenschaften die Theoriebildung und das heißt: die Errichtung bestimmter Begriffsordnungen, eine ganz zentrale Rolle spielt. Somit erklärt er *Kohärenz* und nicht *Korrespondenz* zum wichtigeren Kriterium. Frédéric Vandenberghe fasst dies wie folgt zusammen:

»By stressing the constructive and synthetic character of science, Cassirer develops a post-positive theory of knowledge that breaks with all correspondence theories of truth. Against the positivists and other naïve empiricists, he forcefully argues that the function of science does not

consist in proposing a copy or a reflection of sensible reality.« (Vandenbergh 2001: 483)

Obwohl das Buch *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* noch eindeutig als Ergebnis von Cassirers Forschung über das »Erkenntnisproblem« zu bewerten ist, bereitet es den Weg zu einer sehr originellen Form der Kulturphilosophie vor, die Cassirer später unter den Titel der *Philosophie der symbolischen Formen* stellen sollte.³

Sobald einmal grundsätzlich die Relativität wissenschaftlicher Inhalte angenommen wird, ist es nur konsequent auch andere *Formen* der Erkenntnis mit denen der modernen Wissenschaften zu vergleichen. Cassirer ist sich dessen bewusst und folgt in seinem Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-29) dieser Einsicht konsequent. Unter dem Begriff der »symbolischen Formen« werden nun Sprache, Mythos und Wissenschaft als Felder verstanden, die trotz aller Unterschiede doch auch ganz ähnlich »funktionieren«. Dabei geht es Cassirer aber nicht bloß um eine vergleichende Epistemologie wie Vandenbergh zu glauben scheint (vgl. Vandenbergh 2001: 484). Die Fragestellung ändert sich vielmehr in dramatischer Weise. So hat Hans Blumenberg hervorgehoben, dass die Leitfrage, an der sich Cassirers Forschung nun orientiert, nicht mehr die Frage »Was können wir wissen?«, sondern die Frage »Was wollen wir wissen?« (vgl. Blumenberg 1996: 164) ist. Schon dadurch, dass hierbei Wissen und Erkenntnis an Intentionalität rückgebunden werden, zeigt sich, dass epistemologische Fragen in den Bereich der praktischen Philosophie, ja der Sozialtheorie führen. Konkreter lassen sich drei Schnittstellen mit der praktischen Philosophie und der Sozialtheorie ausmachen: 1. handlungstheoretische, 2. zeitdiagnostische und 3. ethische. Ich werde mich im Folgenden vor allem auf die erste beschränken.⁴

Der Vergleich mit Joas drängt sich dort auf, wo Cassirers Überlegungen handlungstheoretische Ansprüche offenbaren. Es ist allerdings fraglich, ob die Art und Weise, in der Cassirer Handeln the-

3 Zwar ist erst in einem 1921 veröffentlichten Buch über Einsteins Relativitätstheorie von »symbolischen Formen« die Rede (vgl. Cassirer 2001a), doch die Weichen dafür legt Cassirer tatsächlich schon in seinen erkenntnistheoretischen Studien um.

4 Ausführlicher habe ich die anderen beiden Themen an anderer Stelle diskutiert (vgl. Kozlarek 2004).

matisiert, zu Joas Vorstellung auch wirklich kompatibel ist. Joas hat in seinem Buch von 1992 ja schon darauf bestanden, dass nicht jeder Versuch eine Handlungstheorie zu konstruieren, gleichwertig ist. Seiner Meinung nach stellt das Thema seit geraumer Zeit bereits eine Art Kulminationspunkt dar, auf den die meisten Überlegungen in den Sozialwissenschaften und der Philosophie hinauszulaufen scheinen. Genauso ließe sich zeigen, dass dem menschlichen Handeln dabei in sehr vielen Versuchen eine gewisse Kreativität unterstellt werde. Dies zeige sich deutlich an den von Joas so genannten »Metaphern der Kreativität« – Ausdruck, Produktion, Revolution, Leben, Intelligenz und Rekonstruktion (vgl. Joas 1996: 113ff.) –, nach denen sich verschiedene handlungstheoretische Richtungen kategorisieren lassen sollen. Vor allem die ersten drei Metaphern seien aber auch symptomatisch für das Problem, das Joas sich anschickt zu überwinden: sie erlaubten es nicht, Kreativität als grundsätzliche Qualität des menschlichen Handelns zu verstehen, sondern beschränkten sie auf bestimmte Bereiche: Die Rede vom »Ausdruck« verweise auf die Dimension des Subjektes und suggeriere, dass Kreativität eben auf diesen Bereich beschränkt bleibe. »Produktion« fokussiere hingegen den Umgang mit der objektiven Welt, und »Revolution« auf kreative Eingriffe in der sozialen Welt. Dagegen sucht Joas nach einer integrativen Theorie menschlichen Handelns im Zeichen der Kreativität.

Die zentrale Stellung des Symbolbegriffs in Cassirers Philosophie ließe vermuten, dass hier eher ein weiterer Versuch unternommen wurde, eine um den subjektiven »Ausdruck« zentrierte Theorie der Kreativität auf den Weg zu bringen. Diese Annahme ließe sich dadurch verhärten, dass Cassirer ja aus der Tradition des Neukantianismus kommt, und dass ihm Kants Subjektphilosophie besonders nah gestanden hat. So bliebe Cassirers Eigenleistung aber völlig missverstanden. Sie besteht darin, Kants Subjektphilosophie – seine »Kritik der reinen Vernunft« – in Kulturphilosophie – eine »Kritik der Kultur« (Cassirer 2001b: 9) – überführt zu haben; ein Schritt so weitreichend, dass er als eine neue »kopernikanische« Wende interpretiert werden könnte. »Kultur« wird von Cassirer nicht als das verstanden, was von Subjekten produziert wird, sondern es handelt sich um eine Art der »Zwischenwelt«, in dem sich die Dimensionen

Subjekt und Objekt überhaupt erst konstituieren und ausdifferenzieren.⁵

Ein weiterer Vorwurf, den Joas an Cassirers Philosophie richten könnte, ist der des »Konstruktivismus«. Vor kurzem schrieb er:

»Während der letzten zwanzig Jahre sind die Sozialwissenschaften teilweise durch einen interdisziplinären (oder nicht-disziplinären) Komplex mit dem Namen ›cultural studies‹ ersetzt worden. Außerdem wurden diese ›cultural studies‹ zur Domäne einer spezifischen intellektuellen Orientierung, nämlich eines radikalen und umfassenden ›Sozialkonstruktivismus‹. Ich glaube, daß es höchste Zeit für die Sozialwissenschaften ist, eine Gegenoffensive zu starten.« (Joas 2005: 91)

Gegen diese Vorwürfe wäre Cassirers Kulturphilosophie aber schon deshalb gefeit, weil sie, ebenso wie Joas', auf ein im emphatischen Sinne handlungstheoretisches Programm setzt:

»Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet vielmehr den Mittelpunkt, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt. Hier zuerst beginnen sich die Kreise des Objektiven und Subjektiven, beginnt sich die Welt des Ich von der der Dinge zu scheiden. Je weiter das Bewußtsein des Tuns fortschreitet, um so schärfer prägt sich diese Scheidung aus, um so klarer treten die Grenzen zwischen ›Ich‹ und ›Nicht-Ich‹ hervor.« (Cassirer 2002: 183)

Der an der Humboldt-Universität lehrende Philosoph Oswald Schwemmer schreibt:

»Unser gesamtes geistig-kulturelles ›Sein‹ – so kann man die These zusammenfassen – ist in unserem Handeln und Wirken, ist praktisch fundiert.« (Schwemmer 1997: 27)

Über die Qualität dieses »Tuns«, das in Cassirers Kulturphilosophie eine so zentrale Rolle spielt, lässt sich folgendes sagen: 1. Es ist kreativ und kontingent, denn obgleich es sich aus dem symbolischen Material nährt, das die Welt, in der der Mensch hineingeboren wird,

5 Cassirer macht diese Idee besonders in seiner Kritik an Georg Simmels Aufsatz »Der Begriff und Tragödie der Kultur« (1911/12) deutlich (vgl. Cassirer 1994).

immer schon bildet, wird es diese Welt nie einfach reproduzieren, sondern aus dem Vorhandenen nicht-determiniertes Neues schaffen. 2. Es verweist immer auch auf die leibliche Wirklichkeit des Menschen, worauf ich noch genauer eingehen werde. 3. Und schließlich ist es intersubjektiv. Das heißt, es lässt sich immer als Handeln *zwischen* Menschen verstehen. Und auch dieser Aspekt der Intersubjektivität verbindet sich mit der Idee der Leiblichkeit: Auch für Cassirer stellt Interaktion eine interkorporale Beziehung dar.

Wie sich gezeigt hat, spielt für Joas die Leiblichkeit des menschlichen Handelns eine besonders große Rolle. Für den Vergleich mit Cassirer ergibt sich daraus die Frage, wie dieser das Verhältnis zwischen Kultur und Leiblichkeit versteht. Klar ist, dass Cassirer kein Naturalist ist. Aber auch eine Reduktion zum Geistig-Ideellen findet sich in seinem Denken nicht. Stattdessen glaubt er, dass die jeweiligen Interaktionen zwischen Körpern sowie zwischen Körpern und Objekten immer schon durch Kultur, das heißt, durch symbolisch fixierte Bedeutungen, vermittelt werden. Dabei ist Kultur kein nur äußerlicher, die originäre Beziehung des Menschen zu seiner natürlichen und mitmenschlichen Umwelt entfremdender Faktor, sondern eine ganz wesentliche Eigenschaft des menschlichen Handelns.

»Indem die Aktion sich gleichsam aus der unmittelbaren Form des Wirkens zurückzieht, gewinnt sie damit für sich selbst einen neuen Spielraum und eine neue Freiheit; steht sie damit bereits an dem Übergang vom bloß ›Pragmatischen‹ zum ›Theoretischen‹, von dem physischen zum ideellen Tun.« (Cassirer 2001b: 125)

Jedes Beispiel menschlichen Handelns lässt sich gemäß dieser Betrachtung irgendwo auf dem Kontinuum zwischen dem rein Pragmatischen und dem rein Theoretischen verorten. Letztendlich lässt sich Kultur auch so verstehen, dass es die leiblichen Fähigkeiten des menschlichen Handelns erweitert. Erst durch Kultur konnte es zu jener einzigartigen Ausdehnung in Raum und Zeit kommen, für die menschliches Handeln steht. Kultur und Körperlichkeit sind ganz wesentlich miteinander verschränkt: daher ist Cassirers anthropologische Formel vom »animal symbolicum« (vgl. Cassirer 1970) keineswegs reduktionistisch. Sie bezieht sich nicht nur auf die geistig-theoretischen Fähigkeiten des Menschen, sondern sieht diese immer schon mit den körperlich-praktischen vereint.

Ist Cassirers Kulturphilosophie relativistisch? Wie Gerald Hartung kürzlich dargelegt hat, geht es in Cassirers Anthropologie nicht mehr nur um die Frage »Was ist der Mensch?«, sondern: »Gibt es eine Einheit der menschlichen Kultur?« (Hartung 2003: 344). Motiviert wurde diese Frage vermutlich durch die zeitgeschichtlichen Erfahrungen des radikalisierten Nationalismus, der sich auf kulturelle Unterschiede berief und für zwei Weltkriege verantwortlich war. Für Cassirer stand fest, dass es gelingen müsse, die Einheit des Menschen trotz der Vielfalt seiner kulturellen Möglichkeiten zu definieren. Da der Mensch sich aber gerade auch durch seine nahezu unerschöpfliche Vielfalt von Handlungsmöglichkeiten charakterisiert, ist eine inhaltliche Definition eine unabschließbare Aufgabe:

»Dementsprechend folgt die kulturphilosophische Bestimmung des Menschen auch einer bloß regulativen Idee, an der sich die Analyse der einzelnen symbolischen Formen orientieren muß, die sie allerdings weder als konstitutiv voraussetzen noch als faktisch erreichbar denken darf.« (Hartung 2003: 346)

Ist auf der Grundlage einer solchen radikal prozessualen Definition eine auch sozial oder politisch verlässliche Vorstellung von der Einheit des Menschen denkbar? Mit Schwemmer können wir resümieren:

»Damit entsteht eine ›Öffentlichkeit‹ des interindividuellen Handelns, mit der ein ›Gemeinschaftsgefühl‹ begründet und die Formen des Miteinanderumgehens und der gegenseitigen Verständigung gesichert werden. Im Tun als leibliches Handeln wird daher der Gebrauch unserer geistigen Unterscheidungen in einer gemeinschaftlichen Versicherung befestigt. Sprachliche – wie überhaupt symbolische – Bedeutung ist in den Unterschieden, die uns unser Handeln erschließt, verankert, und die sprachlichen Unterscheidungen – wie überhaupt die symbolischen Differenzierungen – sind durch ihre Einbettung in unser (Miteinander-) Handeln in ihrem gemeinschaftlichen Gebrauch gesichert.« (Schwemmer 1997: 28f.)

Der Horizont dieser anthropologisch-politischen Handlungstheorie ist kein geringerer als die Weltgemeinschaft des Menschen. Cassirer hat sich an einem weltoffenen und einschließenden Kosmopolitismus orientiert, in dem der Mensch in seiner Gesamtheit – unabhängig kultureller, nationaler oder gar ethnischer Unterschiede – im

Mittelpunkt steht. Vor diesem Hintergrund lässt sich folgender Satz aus Cassirers Anthropologie verstehen: »[...] we must affirm that humanity is not be explained by man, but man by humanity.« (Cassirer in Hartung 2003: 346) Es geht also nicht um den Begriff »Mensch«, sondern um all das, was der konkrete Mensch zu schaffen imstande ist.

Mit diesem Verweis auf das Politische geht erneut ein Verweis auf Ordnung einher. Aber durch das Filter der cassirerschen Kulturphilosophie erscheint auch die politische – ja kosmopolitische! – Ordnung ganz im Zeichen des kreativen und kulturvermittelten Handelns. Ordnung und Kreativität gehören auch hier unzertrennlich zusammen. Da sich die Kreativität durch die Ordnung hindurch realisiert und dabei immer wieder neue Ordnungen entstehen, lässt sich an einer emphatischen Vorstellung des Schöpferischen im Menschen auch ohne Subjektphilosophie und Theologie festhalten: »Die Mannigfaltigkeit des bloßen Wirkens wird jetzt zur Einheit des Schaffens, in der immer bestimmter die Einheit des schöpferischen Prinzips sichtbar wird.« (Cassirer 2002: 256)

Kreativität oder Improvisation?

Dennoch: Pierre Bourdieu hat darauf hingewiesen, dass im Wort »Kreativität« immer schon eine intentionalistische und damit eine auf subjektphilosophische Grundlagen zurückgehende Idee einer »kreativen Absicht« mitschwingt (Bourdieu 2001: 176). Joas' Theorie des kreativen Handelns versteht sich als Kritik an solchen Vorstellungen, und – wie gesehen – auch Cassirer distanziert sich überzeugend von ihnen. Damit stellt sich allerdings die Frage, ob der gewählte Begriff glücklich ist. Gerade der mit dem Rekurs auf Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* beabsichtigte Verweis auf die in Joas' Theorie unterdeterminierte Dimension der Kultur lässt sich in diesem Zusammenhang auch als Öffnen eines semantischen Raums verstehen, der terminologische Alternativen parat halten könnte. Eine solche aus der Semantik der Kunst stammende Alternative sehe ich im Begriff der Improvisation, in dem die Bedeutungen von Kreativität und Kontingenz zusammenfließen. Ist nicht menschliches Handeln selbst dort, wo es sich in aller Strenge den Regeln konform verhalten möchte, diesem Folgen nur in beschränkter Weise fähig? Und ist es nicht auch gleichzeitig dort, wo es als

besonders frei und ungebunden verstanden wird, immer auch von den Vorgaben, die ihm durch die jeweilige Kultur auferlegt sind, abhängig? Menschliches Handeln grundsätzlich als Improvisation zu verstehen würde diesen Ambivalenzen Rechnung tragen.

Literatur

- Blumenberg, Hans (1996): *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst (1970): *An Essay on Man*. New Haven/London: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst (1994): »Die ›Tragödie der Kultur‹«. In: ders., *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 103-127.
- Cassirer, Ernst (2000): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst (2001a): *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst (2001b): *Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst (2002): *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hartung, Gerald (2003): *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*. Weilerswist: Velbrück.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (1980): *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Horsley, Imogene/Collins, Michael/Badura-Skoda, Eva/Libby, Dennis/Jairazbhoy, Nazir A. (1980): »Improvisation«. In: Stanley Sadie (Hg.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Bd. 9, London, Washington, Hong Kong: Macmillian Publishers, S. 31-56.

- Joas, Hans (1980): *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1992): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1996): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2002): »Pluralismo de valores y universalismo moral«. In: ders., *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, Mexiko-Stadt: UAM-Porrúa, S. 49-66.
- Joas, Hans (2005): »Neue Aufgaben für die Sozialwissenschaften. Eine handlungstheoretische Perspektive«. In: Hans Joas/Hans G. Kippenberg (Hg.), *Interdisziplinarität als Lernprozeß. Erfahrungen mit einem handlungstheoretischen Forschungsprogramm*, Göttingen: Wallstein Verlag, S. 79-93.
- Kozlarek, Oliver (2004): »Cultura y acción como referencias complementarias para una teoría de la modernidad«. In: ders., *Crítica, acción y modernidad*, Mexiko-Stadt: Driada, S. 177-206.
- Paetzold, Heinz (1995): *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schwemmer, Oswald (1997): *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Snow, C.P. (1993): *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Straub, Jürgen (1999): *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Vandenberghe, Frédéric (2001): »From Structuralism to Culturalism. Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms«. *European Journal of Social Theory* 4/4, S. 479-497.