

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE

Beiträge zur Theorie, Praxis und Geschichte

Herausgegeben von
Angelika Ebrecht-Laermann
Elfriede Löchel
Bernd Nissen
Johannes Picht

*Der Begriff
der Symbolisierung*

Enno Rudolph
Ich zeige, also bin ich

Elfriede Löchel
(Mit) Differenzen arbeiten

Jean-Claude Stoloff
Väterliche Funktion und
Urverdrängung

71

frommann-holzboog

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE
Band 71

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE

*Beiträge zur Theorie, Praxis
und Geschichte*

Herausgeber

Angelika Ebrecht-Laermann
Elfriede Löchel
Bernd Nissen
Johannes Picht

Mitherausgeber

Hermann Beland
Friedrich-Wilhelm Eickhoff
Claudia Frank
Lilli Gast
Ilse Grubrich-Simitis
Ludger M. Hermanns
Helmut Hinz
Albrecht Kuchenbuch
Gerhard Schneider

Beirat

Wolfgang Berner
Terttu Eskelinen de Folch
M. Egle Laufer
Léon Wurmser

71

frommann-holzboog

*Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.dnb.de>> abrufbar

ISBN 978-3-7728-2071-7

eISBN 978-3-7728-3171-3

ISSN 0075-2363

© frommann-holzboog Verlag e. K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 2015

www.frommann-holzboog.de

Satz: Konrad Triltsch Print und digitale Medien GmbH,
Ochsenfurt-Hohstadt

Gesamtherstellung: Druckerei Laupp & Göbel, Nehren

Inhalt

7 Editorial

Themenschwerpunkt: Der Begriff der Symbolisierung

13 Enno Rudolph: Ich zeige, also bin ich: Das Ich und seine Symbole

27 Raymond Borens: Vor dem Anfang ist das Symbolische

41 Claudia Frank: Zum Wurzeln der Symbolisierung in ›sinnhaften‹ unbewussten Phantasien körperlicher Erfahrungen – Der kleinianische Symbolisierungsbegriff

65 Dietmut Niedecken: Zum Symbolbegriff bei Alfred Lorenzer

93 Elfriede Löchel: (Mit) Differenzen arbeiten: Symbol, Symbolisierung, Symbolisches. Ein Beitrag zur Diskussion des psychoanalytischen Symbolbegriffs

123 Jean-Claude Stolloff: Väterliche Funktion und Urverdrängung

153 Stefanie Schunck: Seele im Blick – Blick in der Seele

Wolfgang-Loch-Vorlesung

179 Hermann Beland: Der Funktionskreis der angeborenen Antizipationen. Zur Kritik des Affektgesetzes, dass jedes Gefühl Folge eines vorangehenden Situationsurteils sei

207 Namenregister

211 Sachregister

Editorial

Unsere Sprache ist nicht unsere eigene Sprache; wir erwerben sie als Eingeborene einer Sprach- und Kulturgemeinschaft. Mir ihr übernehmen wir deren Geschichte, deren Traditionen und Leitbilder, deren Art, die Welt wahrzunehmen und sich in ihr zu orientieren, deren Form zu denken, zu erinnern, zu interagieren, Gemeinschaften zu bilden, Konflikte zu bewältigen. Wir haben hier keine Wahl – weil wir, um zu wählen, ja schon eine Sprache haben müssten. Ohne Sprache hätten wir keine Welt; aber welche Welt wir haben, wird von der Sprache entschieden, in der man zu uns spricht. Ihre spezifischen Möglichkeiten werden uns im gleichen Zug vermittelt wie ihre Unmöglichkeiten: das, was wir nicht wahrnehmen, denken, äußern können. Mittels Sprache in eine Gemeinschaft eingeführt werden ist ein Leben und Freiheit spendender, aber auch ein einschränkender Vorgang von fundamentaler Gewalt (vgl. Castoriadis-Aulagnier 1975), ausgeübt – in der Regel – von den Eltern.

Andererseits: meine Sprache ist meine ganz eigene Sprache. Niemand sonst – außer mir – verbindet mit einem sprachlichen Symbol genau dieselben Erinnerungen, Assoziationen, Vorstellungen und Affekte; niemand sonst hat meine Welt. Dasselbe Werkzeug, das mich mit den anderen verbindet, trennt mich auch von ihnen. Jeder kommunikative Akt ist ein Übersetzungsakt: »Verstehen heißt Entziffern. Bedeutung hören heißt Übersetzen« (Steiner 1975, xii; Übers. JP). Jeder Sprechakt muss das Gemeinte von A nach B, von einer Sprache in die andere transportieren; das setzt Triangulierung und Differenz voraus und schafft sie zugleich. Jeder solche Übersetzungsakt ist deshalb ein Akt der Anreicherung, der Modifizierung, der Differenzierung von Sprache; es gibt keinen Sprechakt, der die benutzte Sprache unverändert ließe. Sprechen heißt immer schon Übertragen eines Vergangenen in ein Gegenwärtiges (aber auch: eines Jetzt in ein Nicht-nur-Jetzt). Somit ist meine Sprache stets ein Idiolekt; und sie will es vielleicht auch sein. Sprechen dient nicht nur der Mitteilung, sondern auch dem Verbergen (vgl. Steiner a. a. O., 33); ich will nicht nur ver-

standen werden, sondern auch unverständlich und unzugänglich bleiben, so wie die von den Eltern – im weiteren Sinne: von der mich umgebenden Kultur – übernommene Sprache immer auch eine Sprache für etwas mir Unzugängliches und Rätselhaftes bleibt. Sprechen dient nicht nur dem Erzielen von Einverständnis, sondern auch dem Etablieren von Differenz.

Die Schicksale des Sprechens und der Sprache, des Mitteilens und des Entziehens sowie ihrer Verknüpfung mit Trieb, Affekt, Leiblichkeit und Beziehung stehen im Zentrum des Interesses der Psychoanalyse. Die psychoanalytische Situation ist dazu geschaffen, bisher Unsagbarem, Unvermittelbarem, von der Kommunikation Ausgeschlossenem Anschluss an die Sprache zu ermöglichen. Es hat sich eingebürgert, in diesem Zusammenhang allgemeiner von ›Symbolisierung‹ zu sprechen und damit anzuerkennen, dass die Wortsprache nur ein besonderer Fall von Sprache (im Sinne eines Symbolsystems) ist. Symbolisierungsfähigkeit gilt als Kriterium psychischer Reife, ihr Mangel als Symptom und als Erklärungsmodus der Pathogenese bestimmter klinischer Bilder. Der Begriff der Symbolisierung dürfte in allen psychoanalytischen Schulen, so divergent sie ansonsten sein mögen, als zentraler Begriff anerkannt sein – »wenn nicht«, so Löchel in ihrem Beitrag zu diesem Band, »der Symbolbegriff selbst ebenso heterogen und zersplittert wie die psychoanalytischen Schulrichtungen wäre«. Auch dieser Begriff entgeht nicht der obigen Regel, dass wir nicht nur sprechen, um zu zeigen, sondern auch, um zu verbergen. Auch der Begriff der Symbolisierung muss, wie jedes Symbol, übersetzt und interpretiert werden, ist also Anlass für eine unablässige Arbeit an der Verständigung, die es mit einem Widerstand zu tun hat. Wir nennen dies: Arbeit am Begriff.

Arbeit am Begriff muss jeder leisten, der über Differenzen hinweg Verständigung sucht. Es muss sie aber auch jeder leisten, der verstehen will, was er selber sagt; denn die Verborgenheit des Begriffs betrifft auch das Selbstgespräch. Der Arbeit am Begriff der Symbolisierung sollte ein Forum dienen, das unter dem Titel »*Lost in translation?* – Der Symbolbegriff in verschiedenen psychoanalytischen Schulen« auf der DPV-Frühjahrstagung 2014 in Freiburg stattfand. Es war als Veranstaltung des *Jahrbuchs der Psychoanalyse* deklariert und als Vorbereitung dieses Bandes konzipiert. Vier der hier vertretenen Autoren – Raymond Borens, Claudia Frank, Dietmut Niedecken und

Elfriede Löchel – haben erste Fassungen ihrer Beiträge¹ bereits in Freiburg vorgetragen und diskutiert, wobei Löchel den Auftrag hatte, als letzte Rednerin eine Art Kartographie zu entwerfen, um die Positionen ihrer Vorrednerinnen (sie vertreten Lacan, Klein und Lorenzer) zu verorten. Sie ergänzt dies im vorliegenden Beitrag um die Darstellung eigener Auffassungen zur Symbolbildung. Auch die anderen Gesprächspartner haben hier Gelegenheit zu breiteren Ausführungen, einschließlich klinischen Materials, und sie nehmen – in unterschiedlichem Ausmaß – aufeinander Bezug, so dass der vorliegende Band eine bereits fortgeschrittene Diskussion des Symbolisierungsbegriffs dokumentiert.

Dem schließt sich eine Darstellung aus der nicht-lacanianischen französischen Psychoanalyse an. Bekanntlich gehört es zu deren Verdiensten, eine Tradition der Freud-Lektüre zu pflegen, die hierzulande, ebenso wie in der englischsprachigen Psychoanalyse, weitgehend abgerissen scheint. Jean-Claude Stoloff expliziert das schwierige Freud'sche Konzept der Urverdrängung, weist aber auf eine bei Freud nicht aufgelöste Divergenz zweier Fassungen dieses Konzepts hin, die er – nach Diskussion der Behandlungen dieses Problems bei Lacan, Laplanche und Aulagnier – unter Rekurs auf die »väterliche Funktion«, die im Zuge der Kulturvermittlung von beiden Eltern wahrgenommen wird, zu integrieren sucht.

Stefanie Schunck zeigt anhand ausführlichen klinischen Materials auf, wie nahezu alle Symptome eines klassischen hysterischen Bildes als Phänomene des Blicks aufgefasst werden können. Sie bezieht sich damit überwiegend auf Lacan, aber auch auf Bion'sche Modelle. Die Verbindung zum Thema Symbolisierung ergibt sich daraus, dass der eigene und der Blick des Anderen prinzipiell inkongruent bleiben.

Den Abschluss bildet Hermann Beland, der in der hier publizierten letztjährigen Wolfgang-Loch-Vorlesung dessen These entfaltet, dass jedes Gefühl Ausdruck eines ihm vorangehenden Situationsurteils sei – dies mit eindrucksvollem eigenem klinischem Material. Der Bezug zum Thema des Bandes – Beland beginnt mit Erörterungen zur Zeichenphilosophie – ist nicht geplant, aber auch nicht zufällig, er scheint vielmehr zu belegen, dass es heute keinen

1 Nachzulesen im Tagungsband der DPV-Frühjahrstagung 2014.

Bereich psychoanalytischen Forschens gibt, in dem man sich nicht mit dem Begriff des Symbols auseinandersetzen muss.

Weil dies so ist, weil aber der Begriff des Symbols (bzw. der Symbolisierung) kein ursprünglich psychoanalytischer ist; weil ferner Arbeit am Begriff nur gelingen kann, wenn die Zäune der eigenen Disziplin überschritten und auch der historische Raum eröffnet wird, haben wir einen Philosophen gebeten, den Anfang zu machen. Enno Rudolph spezifiziert den Begriff des Symbols – gegenüber dem Zeichen einerseits, der Metapher (mit Verweis auf Blumenberg) andererseits – nicht zuletzt über dessen reflexive Dimension, die Symbolisierungskompetenz des Menschen zu symbolisieren. Im Zentrum seines Beitrags steht Ernst Cassirers Anthropologie des *animal symbolicum*, deren Wurzeln, wie er zeigt, auf Aristoteles und Leibniz zurückgehen. Rudolph fasst sie als Dreieck mit den Philosophien von Plessner und Peirce ins Auge und diskutiert auch politische Aspekte.

Die Beiträge dieses Bandes werden, so hoffen wir, zur Verständigung beitragen und die Arbeit am Begriff der Symbolisierung voranbringen. Sie werden sie nicht erleichtern. Das war nicht zu erwarten; auch dies gehört zum Problem der Symbolisierung.

Im Januar 2015

Berlin

Bremen

Berlin

Schliengen

Angelika Ebrecht-Laermann

Elfriede Löchel

Bernd Nissen

Johannes Picht (federf.)

Literatur

Castoriadis-Aulagnier, P. (1975): *La violence de l'interprétation*. Paris: PUF.

Steiner, G. (1975): *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.

Themenschwerpunkt:
Der Begriff der Symbolisierung

Ich zeige, also bin ich: Das Ich und seine Symbole

*Enno Rudolph**

Historisch gesehen ist die Psychologie eine philosophische Disziplin – jedenfalls im europäischen Kulturraum. Platon hat uns – in weitgehend implizitem, gleichwohl erkennbar kritischem Anschluss an mythisch-animistische bzw. vorsokratische Traditionen – eine Reihe von Thesen über die Psyche hinterlassen, die aus heutiger Sicht eher die Differenzen als die Gemeinsamkeiten mit den gegenwärtigen Verwendungen dieser Vokabel markieren. Dennoch ist der Einfluss dieser Philosophie der »Seele« bis in die Gegenwart nachhaltig zu erkennen, und zwar nicht allein in der Theologie, die den platonischen Unsterblichkeitsdiskurs nahezu im Verhältnis 1:1 übernommen hat, sondern auch in der Psychosomatik (vgl. v. Weizsäcker 1911). Und es war bekanntlich Aristoteles, der – seinerseits zwar in kritischer Distanz zu Platon, gleichwohl in deutlicher Abhängigkeit von ihm – die Seele zum Gegenstand einer eigens dafür formalisierten Wissenschaft, der Psychologie, machte. Der Wissenschaftstyp, dem er sie zuordnete, wurde überhaupt durch sie erst paradigmatisiert: Der Titel *Peri Psyches* – aus Gründen der lateinisch geprägten Rezeptionsgeschichte bekannter unter dem Titel *De anima* – war mehr als die thematische

* Prof. em. Dr. phil., geb. 1945. Studium der Philosophie und evangelischen Theologie in Münster und Heidelberg, Promotion 1974 über Kant, Habilitation 1983 über Aristoteles. 2000–2011 ordentlicher Professor für Kulturphilosophie und politische Philosophie an der Universität Luzern. Gründer und Leiter des Kulturwissenschaftlichen Instituts der Universität Luzern. Gastprofessuren in Rio de Janeiro, Tübingen, Jena, Berlin (HU), Pisa, Florenz, Fribourg und Dresden. Mitherausgeber der *Internationalen Zeitschrift für Philosophie*.

Überschrift einer Abhandlung, er war Programm: nämlich dasjenige einer empirischen Wissenschaft über einen zum wesentlichen Teil nicht empirischen Gegenstand (vgl. Aristoteles *De anima*, 402a3 ff.). Nicht zuletzt dank dieser epistemologischen Verankerung im aristotelischen Wissenschaftssystem, vor allem auch nicht zuletzt dank ihrer zwiefältigen Struktur – teils empirisch, teils ›metaphysisch‹ (der Ausdruck stammt nicht von Aristoteles) – blieb die Seele als Thema und Begriff, bzw. blieb die Psychologie – nicht ohne gewisse Bedeutungsmodifikationen, die vor allem dem Geltungsanspruch der Theologie geschuldet waren – etwa bis zur Zeit des beginnenden Rationalismus weitgehend im Zuständigkeitsbereich der Philosophie beheimatet: Autoren wie Descartes und Leibniz haben die Seele zwar noch thematisiert, sie stand aber weder begrifflich noch sachlich im Zenit ihrer weltanschaulichen Interessen.

1. Vom *animal rationale* zum *animal symbolicum*

Wenn Leibniz ausdrücklich bekundet, dass er sich zur besseren Illustration dessen, was er unter dem physikalischen Phänomen der Kraft versteht, auf den Seelenbegriff des Aristoteles beruft (vgl. Leibniz (1982) [1695], 64f.), dann transferiert er die zentrale Kategorie, aus der Aristoteles seine Definition der Psyche ableitete – die ›Entelechie‹ – von der Seelenlehre auf die »Lehre von den lebendigen Kräften« oder die physikalische »Dynamik« – auch auf die Gefahr hin, in den Verdacht zu geraten, einem Rückfall der neuzeitlichen Wissenschaft in animistische Traditionen Vorschub zu leisten. Aber Leibniz war zu sehr Phänomenologe, als dass ihm dies hätte widerfahren können, und entsprechend war ihm bewusst, dass er der aristotelischen Kategorie mit dieser *Metabasis* eine authentische metaphorische Bedeutung vermittelte: Die Seele ist ›Entelechie‹, sagt Aristoteles; die Kraft ist wie die Seele bei Aristoteles, nämlich ›Entelechie‹, sagt Leibniz, und vollzieht damit eine für die Wissenschaftsgeschichte, und darüber hinaus, prägende Erweiterung des Geltungsbereichs dieser Vokabel. Diese Kategorie – eine veritable Begriffsneuschöpfung des Aristoteles (vgl. hierzu besonders einschlägig G. Picht 1980 [1959], 299 ff.) – hat, mit Wirkungen auch auf die Alltagssprache, bis heute überlebt: Dass ein Organismus zielgerichtet von seiner jeweiligen Gegenwart aus gese-

hen seine Zukunft antizipiert – das macht seine Lebendigkeit aus, das ist seine Seele.

Seit Leibniz wird der Seelenbegriff zunehmend aus der Philosophie verdrängt. Dem widerspricht nicht, dass zum Beispiel Kant im Rahmen der praktischen Philosophie noch von der »Unsterblichkeit der Seele« spricht, die zu denken er im Interesse einer Entfristung unserer moralischen Verantwortung »postuliert«, meint er damit doch keineswegs eine interne »Substanz« des Körpers, die gleichsam *ex negativo*, nämlich durch Abstraktion von der gesamten Materialität menschlicher Existenz, zu ermitteln sei; er meint vielmehr das »Leben« als Handlungsvollzug (vgl. Rudolph 2009), dessen Maximen universale und unendliche Gültigkeit haben sollen. Die gleichwohl zunehmende Marginalisierung eines essentialistischen Seelenbegriffs im Zuständigkeitsbereich der Philosophie kulminiert in der Verselbständigung der Psychologie als eigene wissenschaftliche Disziplin, wie sie sich im 19. Jahrhundert vollzog, die unter anderem dazu führte, dass sie der Kultur der Naturwissenschaften und nicht der der Geisteswissenschaften zugerechnet wurde. Allerdings ging diese Entwicklung nicht vonstatten, ohne dass die Seele einige ihrer Funktionen an den Kompetenzbereich der Philosophie abzutreten hatte, insbesondere die Fähigkeit, ›Ich‹ zu sagen, und die damit verknüpfte weitere Fähigkeit, dieses Ich zum ›Gegenstand‹ von Reflexionen desselben Ich zu machen – vor allem aber, sich zudem als Empfänger von Widerfahrnissen und zugleich als Quelle von Bedeutungstiftungen sowohl zu wissen als auch zu betätigen. Die beiden ersten Fähigkeiten sind bereits durch Aristoteles ›verbürgt‹. Mit ihm spätestens, und nicht erst mit René Descartes, konzentriert sich das philosophische Interesse am Menschen als von der Natur privilegiertem Wesen vornehmlich auf das Bewusstsein als Reflexionsmedium. Hingegen hat erst im 20. Jahrhundert, nämlich mit Ernst Cassirer, die Philosophie sich auch mit der zweiten Funktion des Bewusstseins – derjenigen als Quelle von Bedeutungstiftungen – beschäftigt und in ihr das eigentliche *Humanum* im spezifischen Sinne gesehen. Cassirer stellte sich dadurch in eine Reihe mit Philosophen wie Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt, mit denen er eine historische Sequenz der Leibniz-Rezeption konstruierte, deren Angehörige sich insgesamt zugleich als Erben des Renaissancehumanismus begriffen. In Anknüpfung an die auf Pico della Mirandola zurückgehende Charakteristik des Menschen als *plastes et fctor*, Gestalter und Schöpfer seines Lebens, spricht

Cassirer zwecks Kennzeichnung der anthropologischen Besonderheit des Menschen vom *animal symbolicum* (Cassirer 1996 [1944], 51): Das ist die Basisformel einer Anthropologie, die allen Versuchen einer biologistischen respektive physikalistischen Reduktion der menschlichen Spezies auf ein ausschließlich mit Methoden naturwissenschaftlicher Forschung hinreichend beschreibbares Lebewesen widerspricht.

Wie immer man philosophiegeschichtlich den Rang des lange vor seiner Flucht aus Nazideutschland bereits bedeutendsten Symboltheoretikers des 20. Jahrhunderts einschätzt: Ernst Cassirer hat – früher und markanter als Richard Rorty oder die frühen Strukturalisten wie Ferdinand de Saussure oder Roman Jakobson – den immer noch als die folgenreichste geisteswissenschaftliche Zäsur der letzten hundert Jahre bewerteten *linguistic turn* innerhalb und außerhalb der Philosophie eingeläutet (vgl. Graeser 1994, 54 ff.), und er tat dies anhand seiner originären, innovativen und geradezu expansiv einflussreichen Symboltheorie: Erst durch Cassirer wurde das Symbol – genauer: die Tätigkeit des Symbolisierens – zum anthropologischen Alleinstellungsmerkmal des Menschen in der Biosphäre; erst durch ihn wurde die Symboltheorie zu einem Kernbestand der nachkommenden Sprachphilosophie; und erst durch ihn gewann der Symbolbegriff eine weit über die Philosophie und die Geisteswissenschaften hinausragende interdisziplinäre Bedeutung. Diese Leistung war kaum zu erbringen, ohne an Weichenstellungen anzuknüpfen, die wir im Nachhinein deutlicher zu markieren imstande sind, als er selbst es vollzog: Denn es war Kant, der – weithin zunächst unbeachtet und auch von Cassirer kaum beleuchtet – den schon bei Leibniz ins Blickfeld des philosophischen Interesses getretenen Symbolbegriff von der Metaphysik auf das Gebiet der anthropologischen Ästhetik übertragen hatte. Dieser Transfer lässt sich retrospektiv wie die Entwicklung und Anwendung eben derjenigen Symboltheorie deuten, die weder bei Leibniz noch bei Kant in dieser Weise explizit konzipiert war und die erst Cassirer – gleichsam nachträglich – zur Ausführung brachte. Dieser Vorgang lässt sich wie folgt rekonstruieren.

a) Leibniz: Symbol und Individuum

Alle Symbole sind Zeichen, aber nicht alle Zeichen sind Symbole. Symbole sind solche Zeichen, die dem, worauf sie zeigen, Bedeutung vermitteln – ent-

weder für sich selbst oder für andere. Nach Leibniz symbolisiert eine gewöhnliche Funktionskurve generell den Lebensprozess eines organischen Körpers, oder speziell den eines menschlichen Individuums. So wie die Kurve die in jedem Punkt repräsentierte Geltung des in der Funktionsgleichung gegebenen Entwicklungsgesetzes des betreffenden Lebewesens veranschaulicht, so ist das Leben eines Menschen die zur Darstellung kommende Manifestation der *notion individuelle*: Die beiden in sich bereits symbolisch relationierten Verweisungszusammenhänge der Kurve und des Lebensverlaufs ›zeigen‹ aufeinander, beide sind je füreinander Symbole, d.h. sie vermitteln die Bedeutung, die sie für die Zeichendeuter haben: Die Funktionsgleichung enthält das Entwicklungsgesetz und ›zeigt‹ wie ein Code auf die Determinanten des Lebensprozesses eines Individuums; und das Individuum zeigt seinerseits auf die Welt, die es auf einmalige Weise repräsentiert. Bei Leibniz – das ist der einzige vor-moderne Aspekt dieses ansonsten modernen, ja sogar aktuellen Symbolismus – vermitteln die Symbole Bedeutungen, die auch gelten, wenn es niemanden gibt, der diese Bedeutungen wahrnimmt oder kommuniziert: Leibniz war – im Gegensatz zum Cartesianismus – ein klassischer Vertreter des philosophischen ›Realismus‹, für den die Annahme charakteristisch ist, dass die Welt und ihre Ordnung unabhängig davon Bestand haben, ob sie von jemandem wahrgenommen werden oder nicht. Die Moderne hingegen schreibt dem Subjekt die Rolle zu, die Bedeutungen durch Symbolisierungen allererst zu stiften und zu kommunizieren: Etwas bedeutet immer etwas für jemanden, der die Bedeutung stiftet oder identifiziert. So erkennen wir in einer Nationalflagge den Verweis auf den nationalen Geltungsanspruch eines Volkes, oder so prägt ein Holocaustdenkmal das kulturelle Gedächtnis eines Kollektivs durch Verweis auf das gleichnamige Geschehen. Bei Leibniz macht ein mathematisch strukturierter göttlicher Verstand die Symbole – er ist der ideale Mathematiker, für den alles in gleichermaßen transparenter Weise Zeichen für alles ist –, in der säkularisierten Moderne sind wir es. Wichtig für den vorliegenden Zusammenhang ist, dass die Termini Entelechie und Seele ebenfalls beides symbolisieren: die individuelle Einmaligkeit einer Person wie auch das determinierende Enthaltensein (*in esse*) aller Prädikate (Widerfahrnisse) im Begriff dieser Person. Demzufolge werde ich nur, was ich immer schon war: Das meint die Vokabel ›Entelechie‹. Die Seele symbolisiert die ganze Welt in ihrer kontingenten Entwicklung auf je individuelle, d.h. einmalige Weise.

b) Von Kant zu Cassirer: Von der Ästhetik
zur Anthropologie

Kants Symbolverständnis ist nicht zu einer vergleichbar ausgebauten Theorie entwickelt. Dennoch – obwohl es nur in wenigen Sätzen eines Paragraphen zur Sprache kommt – stieß es auf erhebliche Resonanz; dies allerdings weniger des Symbolbegriffs und seiner Definition wegen als wegen des sachlichen Zusammenhangs, in dem es zur Sprache kommt: In der betreffenden Passage geht es um die Frage des Verhältnisses von Ästhetik und Ethik – analog demjenigen zwischen Zeichen und Bedeutung (vgl. Kant 1983 [1793], § 59: »Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit«). Kants Symbolverständnis lässt den Leibniz'schen Realismus ebenso hinter sich wie dessen Determinismus, und es steht nicht im Zusammenhang mit der Philosophie der Seele. Dennoch bewahrt es das Entscheidende: Symbole sind Zeichen, die Bedeutung stiften, indem sie auf Bedeutung zeigen. Sie sind veritable Kommunikationsmedien, das heißt, sie ›vermitteln‹ individuelle und kollektive Formen der Selbstvergewisserung über die Epochen und Generationen hinweg. In dem erwähnten Kontext, in dem Kant behauptet, dass das Schöne das Sittliche »symbolisiert«, wählt er ein eigenartiges Beispiel zur Erklärung seines Symbolverständnisses: eine »Handmühle« – so heißt es – sei ein Symbol für die Regierungsform der Monarchie; der Leser wird mit der Ausdeutung dieses Beispiels allein gelassen. Mein Vorschlag lautet: Kant zeigt, dass wir jeden Gegenstand zu einem Symbol machen können, zu einem Bedeutungsstifter mit innovativer Wirkung – in diesem Fall sogar mit politischer Wirkung. Was Kant statuiert, ist ein Exempel, um die reale politische Situation seines Landes in seiner Zeit unaufgeregt und verklausuliert zu karikieren: Der Monarch mahlt die individuellen Bürger eines Landes, wie eine Pfeffermühle die Körner des Gewürzes, zu einer pulvrigen Masse. So mobilisiert man zu widerständiger Kritik.

Die Pointe des Textes besteht zum einen in der These, das Symbol sei ein Fall von Analogie, zum anderen in der abschließenden Aufzählung von vier Analogia zwischen Schönheit und Sittlichkeit. Für den gegebenen Zusammenhang ist eines davon besonders hervorzuheben, da es Rückschlüsse auf Kants Symboltheorie zulässt, die *prima vista* nicht offenkundig sind: Beide Prädikate, das gewollte sittlich Gute und das empfundene ästhetisch Schöne, zielen, trotz ihres subjektiven Ursprungs, auf Objektivität und Verallgemeinerbarkeit,

sofern sie als Urteilsprädikate auftreten (das Abendrot ist schön; Deine Maxime ist gut). Mit dieser Intention der Urteile aber ist verbunden, dass sie Kommunikationsprozesse initiieren, die auf Konsens zielen (der politische *sensus communis* hat Kant zufolge hier sein Paradigma, vgl. a. a. O., § 20): Das leisten sie dadurch, dass sie auf Bedeutungen zeigen, die Zustimmung erwarten dürfen wie rhetorische Fragen von der Art »ist es nicht so?«. Symbole stiften Bedeutungen, deren vermittelnde Kraft durch die Kommunikation gewährleistet wird, die entweder von ihnen veranlasst wird oder die ihnen zugrunde liegt: im ersten Fall stiftet das Interesse an einer Interpretation des Symbols die Kommunikation (Beispiel: der Raub der Europa auf dem Rücken des Stiers); im letzteren Fall verweist das Symbol im Nachhinein auf eine Bedeutung, über die man sich bereits zuvor verständigt hat (Beispiel: das Kreuzifix).

Hier knüpft Cassirer an: Die Welt der vielfachen Bedeutungen, die durch die Vielfältigkeit ästhetischer Urteile und moralischer Geltungsansprüche entsteht – zusammengenommen mit den Kommunikationsprozessen, die ihnen gewidmet sind – ist die Kultur. Kultur ist der »Inbegriff der Symbole«, so wie die Natur der »Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung ist« (Kant 1983 [1783], § 16). Die erstere komplementiert die letztere – diese Einsicht mag als die Kernthese Cassirers gewertet werden; jedenfalls ist sie die Geburtsstunde der modernen zeitgenössischen Kulturwissenschaft. Bleibt die Frage nach dem »Ich«, das bei Leibniz dasselbe ist gestern in Rom, heute in Hannover und morgen in Paris (vgl. Leibniz 1966 [1686], 196 ff.) – so wie die Funktionsgleichung als Gesetz der Veränderung zugleich in jedem Punkt der Funktionskurve stets dieselbe bleibt –, das bei Kant als das »Ich denke« [alle meine Vorstellungen] muss [...] begleiten können« (Kant 1983 [1787], 136 [B 131 f.]) begegnet und das sich offenbar nur in stetiger Veränderung äußert. Dieses »Ich« kandidiert gleichsam als das symbolisierende Subjekt, *animal symbolicum*, durch das sich der Mensch von der übrigen animalischen und nicht animalischen Welt spezifisch unterscheidet. Genauer: Der Mensch ist als Mensch Kulturstifter, und er ist dies symbolisierend.

2. Metapher

Der Metaphern-Theoretiker Hans Blumenberg – Philosoph der Geschichte und der Mythologie – hat die Differenz zwischen dem Symbol und dem anderen Indikator sprachbildlicher Kompetenz des Menschen – der Metapher – scharf markiert: »Das Symbol ist ohnmächtig, etwas über seinen Referenzgegenstand mitzuteilen. Dafür steht es für das Nicht-Abbildbare, ohne zu ihm hin zu verhelfen. Es hält die Distanz aufrecht, um zwischen Objekt und Subjekt eine Sphäre ungegenständlicher Korrelate des Denkens, die des symbolisch Darstellbaren, zu konstituieren« (Blumenberg 1979, 90). Über das Symbol sagt Blumenberg damit dasselbe aus wie Kant lange vor ihm: Symbol und Symbolisiertes sind einander unähnlich, und – so betont Kant – dies gilt generell für die Korrelate in einer Analogie. Blumenberg scheint die beiden Sprachbildtypen, Symbol und Metapher, als Konkurrenten auf dem Bildermarkt der Sprachen zu betrachten. Eine solche Hierarchisierung zugunsten der Metapher unterschätzt allerdings die pädagogische und gegebenenfalls politische Relevanz des Symbols: Während die Metapher ein Sprachbild ist, das durch seine Evidenz unmittelbar überzeugt und das gegebenenfalls – etwa wenn es, wie nicht selten in Fällen bewusst angewandter rhetorischer Strategie, raffiniert eingesetzt wird – fasziniert, nötigt das Symbol zur vermittelnden Interpretation: Zeichen wollen gedeutet werden, und wer sie interpretiert, stellt eine Verbindung zwischen Zeichen und Bedeutung eigens her, eine Tätigkeit, die als umso anspruchsvoller zu bewerten ist, je grösser die Unähnlichkeit ausfällt. Das Symbol ist ein als Bild transportierter Verweis auf Bedeutung – die Kurzformel für »Symbol« wäre treffend als »Bedeutungsbild« und nicht als »Sinnbild« wiederzugeben. Keinesfalls dient es als Abbild – wie auch sollte eine Pfeffermühle eine Monarchie ab-bilden; statt sie abzubilden, steht es für diese Bedeutung, und dieses ›stehen für‹ muss je einmal einvernehmlich festgelegt worden sein. Danach wird es je aufs Neue zum Anlass einer Bedeutungsermittlung, so wie zwei im spezifischen Verhältnis einer Vertikale und einer Horizontale im Winkel von 90° an einander fixierte Holzstückchen ein Kreuz bilden, das auf eine Bedeutung zeigt, welche je neu mit der Methode der Interpretation ermittelt wird.

Aber Cassirers Symbolismus erschöpft sich nicht in dieser – in offensichtlichen Gegensatz zur Blumenberg'schen Überzeugung von der Überlegenheit

der Metapher stehenden – Konturierung des Symbols. Die aus seinen einschlägigen, über sein Gesamtwerk verstreuten Einlassungen abzuleitende These, Kultur sei der Inbegriff der Symbole, legt zusätzlich nahe, den Symbolbegriff reflexiv zu erweitern und sichtbar werden zu lassen, dass Symbole nicht nur Zeichen sind, die auf externe Bedeutungen zeigen, sondern dass sie zugleich auf die Bedeutung ihres Ursprungs verweisen: *Sie symbolisieren die Symbolisierungskompetenz des Menschen*, und erst so erhält Cassirers komprimierte Definition der Kultur, sie sei der »Prozess der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen« (Cassirer 1996, 345) ihre Pointe. Das Symbol ist das berufene und privilegierte Medium der kulturellen Selbstverständigung, kurz: der *Rhetorik der Kultur*; die Metapher hingegen, die – ebenso wie das Symbol – zwar nicht abbildet, sondern bildet, die aber – anders als das Symbol – nicht über sich hinaus zeigt, sondern auf sich selbst, ist das privilegierte Medium der *Dramaturgie der Kunst* bzw. künstlerischer Implementierungen in Rede oder Schrift. *Das Symbol führt, die Metapher verführt*. Keineswegs aber darf die Metapher deshalb als primitiver bewertet werden, weil sie auf die ästhetische Unmittelbarkeit zielt. Im Gegenteil: An der Metapher lässt sich demonstrieren, dass gelungene (Sprach-)Bilder jede Erklärung ihrer Botschaft überbieten und dass propositionale Erklärungen von Metaphern deren bildhafte Evidenz verfehlen, unterfordern und tendenziell zerstören. Gelingende Metaphern ersetzen Erklärungen und wecken keinen Erklärungsbedarf. Sie sind nicht nur unabhängig von Erklärungen – sie werden durch sie zerstört oder verstümmelt. Helmut Plessners Diktum »Jede Übersetzung ist ein Verrat am Original« (Plessner 2003 [1967], 316) ist hier sinngemäß einschlägig. Jeder weiß, was gemeint ist, wenn gesagt wird, dass jemand vom hohen Ross gefallen sei. Dies ist kein Vergleich, dies ist authentische Visualisierung durch Herstellung unmittelbarer – das heißt, nicht weiter vermittlungsbedürftiger – Evidenz. Und das Ich? Hier müssen wir ›divinieren‹ – weder bei Cassirer noch bei Blumenberg findet sich eine Auskunft dazu. Das Ich konstituiert sich offenbar als Prozess und im Prozess des Symbolisierens – und dieser symbolisiert seinerseits die ursprüngliche Kreativität, der es sich verdankt: Das Ich ist die Entelechie, die sich in ihren Symbolen wiedererkennt wie in Realisierungen, deren Möglichkeit sie war. Symbol und Metapher: Sie sind die beiden ›Stämme der Versprachlichung‹ des Ich: Eine analoge Version der beiden ›Stämme der Erkenntnis‹ Begriff und Anschauung (Kant 1983 [1787], 65 [B 29]) nach dem *linguistic turn*.