

Reinhard Margreiter (2008)

Mystik im Spannungsfeld symbolischer Formen

Ich werde im Folgenden das Phänomen der Mystik in den Kontext der Erkenntnis- und Kulturphilosophie Ernst Cassirers stellen. Sprache, „Erkenntnis“ (= das begrifflich-theoretische Denken), Mythos/Religion, Kunst und Technik werden von Cassirer als die wichtigsten symbolischen Formen genannt (cf. E. Cassirer, „*Philosophie der symbolischen Formen*“, 3 Bände, Berlin 1923-29). Er versteht darunter Orientierungs- und Erfahrungstypen und „Weisen des Weltverstehens“. Die symbolischen Formen stehen jedoch nicht – wie die Kulturgestalten bei Hegel – in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. Sie stehen mehr oder minder gleichberechtigt *nebeneinander* und sind vergleichbar mit den Blättern einer Rosette (= das Bild für eine plurale und dennoch ineinander vernetzte Lebenswelt). Ihr Verhältnis ist das der *Analogie*: also der Ähnlichkeit, nicht schlechthinniger Gleichheit. Und: Die symbolischen Formen sind nicht statisch zu denken, sondern dynamisch. Es handelt sich um Repräsentationsprozesse, in denen Information und Kommunikation, aber auch Gefühle und Handlungsmöglichkeiten in je eigener Weise realisiert werden. Im Folgenden geht es um die strukturelle Spannung zwischen den symbolischen Formen, aber auch um einen bestimmten strukturellen Prozess, der sich *innerhalb einer symbolischen Form* abspielt: vor allem – aber nicht nur – innerhalb des mythisch-religiösen Symbolprozesses, dessen Resultat (nach Cassirer) die Mystik ist.

Zu beginnen ist jedoch mit der Frage: *Was ist Mystik?* Ich verzichte darauf, die komplexe Wort- und Begriffsgeschichte (cf. L. Bouyer, „Mystisch – Zur Geschichte eines Wortes“, in: J. Sudbrack, Hg., „*Das Mysterium und die Mystik*“, Würzburg 1988) zu umreißen und auf die vielen und unterschiedlichen Sprachspiel-Varianten von Mystik einzugehen. Und ich verzichte darauf, Beispiele aus der Mystikforschung anzuführen, die unterschiedliche Merkmalskataloge für die so genannte mystische Erfahrung vorschlagen. Orientiert an klassischen Mystikertexten, namentlich von Meister Eckhart, habe ich in meinem Buch „*Erfahrung und Mystik*“ (Berlin 1997) einige solcher Merkmale angeführt. Sie ergeben in ihrer Zusammenschau ein idealtypisches Muster der Disposition und des Ablaufs bestimmter Gedanken, Gefühle und leiblicher Affektionen. Ich führe an:

- den Gedanken und das Gefühl von All-Einheit und Ich-Entgrenzung,
- die Negation der Kategorien: Raum, Zeit und Zahl, Vielheit, Gegenständlichkeit und Kausalität,
- das Moment gesteigerter Emotionalität (meist ist in den Texten von Liebe oder Ekstase die Rede),
- das Moment der *metanoia*, eine Art Identitätswandel, das Gefühl einer Neugeburt, des Eintritts in eine andere Realitätssphäre,
- (konstrastiv dazu, aber auch dialektisch damit verbunden): die Erfahrung von Leiden, Einsamkeit und Todesnähe,
- das Moment der Gelassenheit und Willenlosigkeit, die dennoch als höchste Freiheit und Harmonie erlebt wird,
- das Moment der Plötzlichkeit und Flüchtigkeit, der Unverfügbarkeit und Passivität,
- die Erfahrung eines gestuften Weges, eines Ablaufs, der methodisch vorbereitet – wenn auch nicht hergestellt und erzwungen – werden kann (die Stufung folgt meist dem neuplatonischen Dreischritt von *askesis*, *photismos* und *henosis* oder lat. *purgatio*, *illuminatio* und *unio*),
- das Münden der Mitteilung in Schweigen und/oder in apophatisches und paradoxales Sprechen, und:
- die Negation von – wie Meister Eckhart sagt – „Bild und Weise“, d.h. die Negation aller Vorstellungen, Begriffe und Gedanken. Daraus ergibt sich eine Intensität und Totalität eigener Art: die Inversion alles Denk- und Vorstellbaren, ein Umkippen vom Sein ins Nichts und umgekehrt.

Die angeführten Merkmale stellen – wenn auch noch ohne klare Ordnung – einen ersten phänomenologischen Aufriss der mystischen Erfahrung dar. Wie ist nun aber diese Erfahrung im Rahmen menschlicher Gesamterfahrung zu verstehen? Und welcher inneren Logik folgt sie? Ist Mystik das ganz Andere zur gewohnten, alltäglichen und wissenschaftlichen Erfahrung, oder ist sie – in welcher Weise auch immer – deren Fortsetzung und Konsequenz?

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen liefert auf diese Fragen eine mögliche Antwort. Sie liefert, wie ich darlegen möchte, dazu ein methodisches Rüstzeug und ein Verstehensmodell. Ich werde im Folgenden in drei Schritten vorgehen und

- diese Symbolphilosophie kurz umreißen,

- Cassirers Interpretation der Mystik darlegen und zuletzt
- besagte Interpretation einer Kritik unterziehen und andeuten, wie der Cassirer'sche Ansatz modifiziert und – im Hinblick auf eine abgerundete Theorie der Mystik – weiterentwickelt werden könnte.

Philosophischer Ausgangspunkt für Cassirer ist die *Erkenntnistheorie* des Marburger Neukantianismus. Die Erkenntnistheorie aber wird von ihm als zu enger Ansatz empfunden, da sie die Breite und Vielfalt der Kultur und Lebenswelt unberücksichtigt lässt. Wahrnehmen und Erkennen, Wissen und Weltorientierung erfolgen nicht allein über den begrifflich-theoretischen Diskurs. Dieser ist nach Cassirer nur eine unter vielen symbolischen Formen und steht, wenngleich mit ihnen verzahnt, neben Sprache und Mythos, Kunst und Technik. Ein Symbol – stets in Gemeinsamkeit mit anderen Symbolen: in einem Symbolnetz, einem Symbolsystem – repräsentiert Realität, ohne diese direkt abzubilden (bzw. abbilden zu können, denn Cassirer geht aus, wie Kant, von der Unerkennbarkeit des Dings an sich). Symbolische Formen verweisen auf Realität – die aber auf außersymbolische Weise grundsätzlich nicht fassbar ist – und eröffnen je einen spezifischen Möglichkeitsraum, um Realität wahrzunehmen, zu deuten und mit ihr umzugehen. Dies ist mit der materiellen oder stofflichen Dimension eines Symbolsystems verknüpft, das seinerseits gleich zu beschreiben ist wie ein Medium. (Cf. R. Margreiter, „*Medienphilosophie. Eine Einführung*“, Berlin 2007, S. 32 ff.) Es hat eine Doppelstruktur, eine – wie Cassirer sagt – Synthese von Sinnlichkeit und Sinn. Es hat eine geistige und eine stoffliche Dimension. Und deren jeweilige Verbindung – Cassirer spricht von symbolischer Prägnanz – macht die jeweilige Eigenart des Symbolsystems aus.

Ein Beispiel: Der Lautbestand einer Sprache ist ein sinnlich erzeugtes und sinnlich wahrgenommenes Material, das in seiner Selektion und Anordnung eine Semantik ausdrückt: etwas Ideelles, Geistiges, das zwar nicht unmittelbar aus den Eigenschaften des Lautmaterials resultiert, aber doch von diesen Eigenschaften her bedingt wird. Symbolische Prägnanzen eröffnen unterschiedliche Strukturfelder von Information und Kommunikation. Sie stellen fundamentale Kulturleistungen dar und bilden insgesamt das Ensemble der menschlichen Kultur. Sie sind per definitionem künstlich und kontingent, und die innere Vielfalt der Kultur verdankt sich der Vielfalt symbolischer Formen. Diese sind, wie gesagt, keine starren, sondern stets in Fluss befindliche Formen, die sich eigenständig organisieren. In systemtheoretischer Terminologie ließe sich von autopoietischen Prozessen sprechen. Allgemein definiert Cassirer: Eine symbolische

Form ist „jede Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird“ (E. Cassirer, „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“ [1921/22], in: ders., „*Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*“, Darmstadt 1956, S. 175).

In der Symbolform Sprache entdeckt nun Cassirer einen *dreistufigen Prozess*, den man vorerst als das typologische Nebeneinander von drei Möglichkeiten sehen kann, Sprache zu verstehen und anzuwenden (cf. E. Cassirer, „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“ [1932/33], in: ders., „*Symbol, Technik, Sprache*“, Hamburg 1985). Es handelt sich um die Sprachfunktionen

- *mimetisch*,
- *analogisch* und
- (eigentlich) *symbolisch*.

Mimesis – die primäre und älteste Sprachfunktion und Sprachstufe – ist der Versuch einer unmittelbaren Vergegenwärtigung von Realität. Es ist ein magisch-mythisches Sprachverständnis, in welchem die Realität durch Worte nicht einfach abgebildet, sondern appellativ beschworen wird. Gesagtes und dessen Gegenstand bilden eine undifferenzierte Einheit. Die zweite, *analogische* Sprachfunktion dagegen trennt das Symbol vom Symbolisierten, trennt den Stoff- vom Formbegriff und versteht Denken und Sprechen als Möglichkeit, um unterschiedliche Weisen von Selektion und Konstruktion zu erproben. Zu einer maximalen Einsicht in die Natur von Sprache – nämlich als einer kontingenten und künstlichen Weltstiftung – gelangt dann erst die dritte Sprachfunktion, die *eigentlich-symbolische*. Der Schichtenaufbau und die Funktionendynamik von *mimetisch*, *analogisch* und *eigentlich-symbolisch* evoziert eine sprachliche Evolution und Autopoesis: einen Prozess hin zu gesteigerter Reflexivität, Freiheit und Anwendungskompetenz.

Diese Trias der Sprachfunktionen überträgt Cassirer – in einem nächsten methodischen Schritt – auf sämtliche anderen symbolischen Formen, er ändert dabei allerdings die Terminologie:

- statt *mimetisch* steht nun der Begriff *Ausdruck*,
- statt *analogisch*: *Darstellung*, und
- statt *eigentlich-symbolisch*: *reine Bedeutung*.

Die Funktionendynamik einer jeden symbolischen Form besteht also aus den drei Möglichkeiten, drei Schichten und drei Entwicklungsstufen *Ausdruck*, *Darstellung* und *reine Bedeutung*. Alle Symbolformen folgen diesem Schema, sie tun es allerdings nicht in gleicher und gleich erfolgreicher Weise. Sie können unter Umständen auf der ersten oder auf der zweiten Stufe stehen bleiben. Einzig in der Symbolform „Erkenntnis“ – im begrifflich-theoretischen Denken – wird nach Cassirer die Stufe der reinen Bedeutung vollkommen erreicht. Allein hier werde die grundsätzliche, unhintergehbare Symbolizität aller Wahrnehmung, allen Denkens und aller Weltorientierung optimal bewusst: nämlich ihre Austauschbarkeit, Konstruktivität und Kontingenz.

An dieser Stelle sei bereits eine Kritik angemeldet, die sich später auch auf Cassirers Interpretation der Mystik ausdehnen lassen wird: Warum – so der Einwand – spricht er anderen symbolischen Formen, vor allem der *Kunst*, eine solch maximale Selbstreflexivität ab? Eine Erklärung könnte sein, dass Cassirers Kunstverständnis im 19. Jahrhundert stecken geblieben ist und dass er schon die avantgardistische Moderne in der Malerei (Expressionismus, Kubismus, Surrealismus und abstrakte Malerei) nicht mehr zur Kenntnis genommen hat – obwohl der familiäre und gesellschaftliche Hintergrund ihn durchaus dazu hätte motivieren können. War es doch sein Cousin, Paul Cassirer, der sich in Berlin – zeitgleich zu Ernst Cassirers philosophischem Wirken – für diese Strömungen engagierte und sie in Ausstellungen der deutschen Öffentlichkeit nahebrachte.

2

Ich habe nun, in einem ziemlichen Parforce-Ritt, die Philosophie der symbolischen Formen skizziert und komme zum zweiten Thema: zur Rolle, die Cassirer in diesem Kontext der mystischen Erfahrung zuweist. Von Mystik spricht er an vielen verstreuten Stellen in seinem Werk, allerdings ist fast immer nur von religiöser Mystik die Rede. Diese Stellen finden sich konzentriert in Band 2 der *„Philosophie der symbolischen Formen“* (Untertitel: „Das mythische Denken“), erschienen 1925, und in einigen ergänzenden Aufsätzen aus dieser Zeit. Es geht also speziell um die Symbolform Mythos/Religion, die Cassirer als eine eigenartige Doppelform auffasst, gewissermaßen als ein Haus mit zwei Stockwerken oder als einen Prozess, der in zwei Phasen abläuft.

Nebenbei bemerkt: Wenn Cassirer terminologisch zwischen Mythos und Religion unterscheidet, folgt er darin seinem Lehrer Hermann Cohen (cf. H. Cohen, „*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*“, Berlin 1919). Mythos wird als die archaische oder primitive Stufe der Religion verstanden, Religion – im terminologischen Sinn – hingegen als die darauf aufbauende, sich aber in eine andere Richtung entwickelnde Form von Hoch-, Buch- und Offenbarungsreligion. In ihrem Ausgang und ihrer Entwicklung seien Mythos und Sprache eng miteinander verschränkt. Das in Bildern, Erzählungen und Riten erfolgende Symbolisierungsgeschehen des Mythos entspreche der mimetischen Sprachstufe bzw. dem Ausdruck. Es gehe hier vornehmlich um die Etablierung erster, stabiler Orientierungsgestalten in der Kultur, die als solche noch nicht hinterfragt werden. Symbolisierung und Realität werden vorerst gleichgesetzt.

Die Einheit der mythischen Welt ist nach Cassirer noch keine konzeptionelle, sondern das Agglomerat einer unüberschaubaren, stets wechselnden Vielheit mythischer Phantasiegebilde. Kategorien wie Einheit, Raum, Zeit, Zahl und Kausalität sind im Mythos als Formen zwar durchaus präsent, werden aber – verglichen zu ihrem Verständnis und ihrer Handhabung in der Kunst oder im begrifflich-theoretischen Denken – ganz anders aufgefasst. So gilt für die mythische Zeit keine lineare, sondern eine zyklische Struktur. Und die Zeit ist, ebenso wie der Raum, gegenständlich-konkret besetzt, d.h. Raum und Zeit gibt es nicht als reine und abstrakte, mit beliebigen Inhalten ausfüllbare Formen. Die Konkretheit mythischen Denkens bedingt ein hohes, intensives Maß an emotionalem Weltbezug und damit – wie Husserl sagen würde – an *Lebensbedeutsamkeit*.

Der Mythos wird nach Cassirer dann zu Religion, wenn das mythische Denken die Ebene des Ausdrucks verlässt und sich auf die Ebene der Darstellung begibt. Religiöses Denken ist zwar nach wie vor auf die mythischen Bilder, Erzählungen und Riten angewiesen, doch sucht es diese zu ordnen, zu rationalisieren, sie kohärent und konsistent auszudeuten. Die Religion etabliert damit einen neuen Diskurs: die Theologie. Diese entwickelt ein begrenztes Maß an Symbolskepsis und unterscheidet – wenn auch nicht durchgängig – das Zeichen von seiner Bedeutung. Ob etwa die Transsubstantiation in der christlichen Messe ein realer Vorgang sei oder nur ein Gleichnis, wird zu einer möglichen Streitfrage. Die Religion formuliert also bereits das Problem von wahr und falsch und beruft sich – wenn es darum geht, bestimmte Argumente plausibel zu machen oder zurückzuweisen – auf so etwas wie Logik und (implizite) logische Grundsätze.

Religion, sagt Cassirer, bleibe im Wesentlichen auf der Ebene der Darstellung stehen, aber dennoch dränge ihre innere Dynamik darüber hinaus. Sie erwäge da und dort den Gedanken, dass ihre Symbolik insgesamt – die heiligen Erzählungen und Riten, die Tempel und Kirchen und Bilder, die Gottes- und Moralvorstellungen, die Offenbarungen und sämtliche Theologoumena – die damit gemeinte Realität nicht adäquat abbilden. Sie äußert den Verdacht, dass all dieses Abbilden letztlich nur ein bloßes Bilden, ein zufälliges Konstruieren und Symbolisieren sei und dass das tiefste Geheimnis der Religion eben in der Erkenntnis ihrer grundsätzlichen Symbolizität bestehen könnte.

Freilich wird, so Cassirer, dieser Gedanke in der Religion noch kaum abstrakt-philosophisch erwogen, sondern vornehmlich intuitiv erlebt: dass all die wahrgenommene und gedachte Vielfalt letztlich eine Einheit und dass auch das Ich Teil dieser Einheit sei; dass Gegenständlichkeit und Kausalität, Raum, Zahl und Zeit letztlich unwirklich sind, dass Widersprüche auf einer höheren Ebene koinzidieren, dass Gott und Welt, Gott und Mensch, Mensch und Mensch, Mensch und Natur letztlich keine Gegensätze darstellen. Und dieses Gedanken- (und ineins damit Gefühls-) Erlebnis erweckt den Eindruck einer existenziellen Neugeburt, des Eintritts in einen neuen Äon, den Eindruck einer universalen Harmonieerfahrung und maximaler Authentizität.

Das, sagt Cassirer, sei Mystik, und sie sei eine letzte Konsequenz des mythisch-religiösen Symbolprozesses. Sie stelle aber letztlich nur ein Tasten dar, einen Versuch, der keineswegs in eine haltbare Erkenntnisform und eine lebbare Lebensform zu überführen sei. Die Stufe der reinen Bedeutung könne in der symbolischen Form Religion nur angetupft, nicht wirklich erfasst werden. Ein wirkliches Erfassen sei der „Erkenntnis“ vorbehalten, dem begrifflich-theoretischen Denken, das seine maximale Reflexions- und Anwendungsgestalt im Grundlagentext der modernen Naturwissenschaften finde.

Mystik, meint Cassirer, sei zwar immanent die höchste Entwicklungsgestalt der Religion, bedeute aber auch deren *Selbst-Destruktion*, denn dadurch, dass sie sich in Bildern ausdrücke und nicht in Begriffen, stürze sie sofort in sich zusammen und falle in der Folge wieder zurück auf die Stufen von Darstellung und Ausdruck. Diese sind und bleiben das Lebenselement der Religion. Wolle sich das religiöse Denken konsequent der Symbolfunktion reiner Bedeutung zuwenden, müsse es aus sich selbst heraustreten, müsse es die Symbolform Religion verlassen und zur Symbolform Erkenntnis überwechseln (cf. hierzu das

Schlusskapitel „Die Dialektik des mythischen Bewusstseins“ in Band 2 der „*Philosophie der symbolischen Formen*“).

Mythisch-religiöses Denken ist nach Cassirer also eine Symbolik bzw. eine Gestalt (oder auch: ein Segment) des Symbolprozesses ganz eigener Art: eine Symbolik, die in spezifischer Weise die Funktionendynamik von Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung realisiert und so den Weg zunehmender Reflexivität und Freiheit, den Weg zunehmender Symbolskepsis zu gehen sucht. Dieser Weg der Religion mündet in eine letzte, bedeutsame Symbolreduktion, in eine maximal gesteigerte Intensität und schließlich in eine Implosion des Symbolischen. Mystik sei der Versuch, die Möglichkeiten des Symbolisierens voll auszuloten, sie auf die Spitze zu treiben und – im Endeffekt – Symbolizität als solche abzuschaffen. Ein solcher Versuch scheitert, er müsse scheitern, aber er zeige einen interessanten Weg auf, den die religiöse Symbolik gehen kann und immer wieder auch geht. Die – in ihrer Intention durchaus nachvollziehbare – Negation von Bild und Weise, von der Meister Eckhart redet, könne – in den Gestalten der apophatisch-paradoxalen Rede ebenso wie in der Gestalt des Schweigens – immer selbst nur *als Gestalt*, d.h. *im Modus von Bild und Weise* vollzogen werden. Daher sei die Mystik – sprachlich und intellektuell, nicht zwangsläufig aber auch emotional – ein strukturelles Scheitern.

Der Weg der Symbolform Mythos/Religion kann als eine Spirale beschrieben werden: Am Anfang des mythischen Denkens, sagt Cassirer (er bezieht sich auf den damals zeitgenössischen Forschungsstand der Religionswissenschaften), stehe die *mana*-Vorstellung. Bestimmte – und zwar ziemlich beliebige – Dinge und Ereignisse werden als heilig und lebensbedeutsam erfahren, wobei diese Heiligkeit und Lebensbedeutsamkeit aber nur momenthaft aufblitzt. Man darf das Mana also nicht als Stoff oder Kraft oder Substanz verstehen, sondern als Augenblicks-Erlebnis. Die Mana-Vorstellung sei Vorbedingung und Vorstufe der Symbolform Mythos/Religion. Der auf sie aufbauende Symbolisierungsprozess – hier folgt Cassirer der Konzeption von Hermann Usener (cf. E. Cassirer: „Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“, in: ders., „*Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*“, Darmstadt 1956) – bestehe in der Etablierung des Mythos als einer stabilen, verlässlichen symbolischen Form. Es werde eine Vielfalt an mythisch-religiöser Symbolik geschaffen, z.B.

- große Erzählungen (wie die Welterschöpfung und andere Aitiologien),
- personale Gestalten (wie Dämonen, Helden und Götter),

- Raum- und Zeitsphären: wie Diesseits und Jenseits,
- Naturkräfte und moralische Ordnungen,
- Kulte und Institutionen.

Der religiöse Symbolisierungsprozess erfolgt sowohl komplexitäts-stiftend wie komplexitäts-reduzierend. Eine dieser Symboliken – eine kulturgeschichtlich späte allerdings – sei die Vorstellung einer *Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott*. Hier handelt es sich um eine letzte und äußerste Komplexitätsreduktion. Symbolisch reduktiv ist bereits der Weg vom Poly- zum Monotheismus, wobei – proportional dazu – die immer weniger werdenden religiösen Symbole mit immer mehr Sinngehalt, mit immer mehr Bedeutungsüberschuss, mit immer mehr Emotionalität und Bezugsintensität aufgeladen werden. Die religiöse Semantik intensiviert und komprimiert sich in der Vorstellung des einen, überall wirkenden und für alles zuständigen Gottes.

Entsprechend wird das Komplementär-Symbol zu diesem (monotheistischen) Gott – das Ich – ebenfalls semantisch und emotional intensiviert und komprimiert. Nicht mehr Gemeinschaften (wie das Volk Israel) oder austauschbare Individuen (wie Abraham oder Jakob) bilden das symbolische Gegenüber, sondern – indem Natur und Mitmenschen ausgeblendet werden – der konkrete Einzelmensch, die Seele, die zum Repräsentanten der menschlichen Gattung wird. Nur noch Gott und Seele stehen also einander gegenüber: zwei hochstilisierte, semantisch überschüssige Symbole, deren dynamische Beziehung die Gesamtheit ausdrücken soll. Eine solche Reduktion und Intensivierung führt zu einer ungeheuer gesteigerten symbolischen Spannung.

Es kommt – in der Erfahrung der *henosis*, der *unio mystica* – zu einem Ineinander-Umkippen, einem Ineinander-Sich-Auflösen von Seele und Gott. Dies ist zugleich der Versuch, Symbolizität als solche abzuschaffen. Denn ein Symbol wie die *henosis*, die alle anderen, partikulären Symbole absorbiert hat, hat jegliches Gegenüber verloren: und damit den Symbolcharakter als solchen. Die Unmittelbarkeit und Einheit, die hier suggeriert wird, ist keine irgendwie mehr darstellbare, keine praktizierbare, keine lebbare. So erweist sich die *henosis* zwar als eine mögliche Augenblicks-Erfahrung, nicht aber als ein möglicher Aufenthalt, eine lebbare Lebensform. Daher müsse der Mystiker, meint Cassirer, notgedrungen den Weg des religiösen Symbolprozesses wieder zurückgehen, zurück zu den – ansatzweise schon überwundenen – Ebenen von Ausdruck und Darstellung. Die mythisch-religiöse Symbolik sei zwar dazu geeignet, die Sym-

bolfunktion der reinen Darstellung zu errahnen und punktuell zu erfahren, nicht aber, sie erfolgreich zu realisieren bzw. aufrecht zu erhalten.

3

Soweit meine kurze Darstellung der Mystik-Interpretation, die Cassirer im Rahmen seiner Philosophie der symbolischen Formen anbietet. Abschließend möchte ich noch ausführen,

- worin meiner Meinung nach die systematische Leistung der Cassirer'schen Interpretation besteht sowie
- welche Korrekturen mir angebracht erscheinen und in welcher modifizierter Weise der Cassirer'sche Ansatz ausbaufähig sein könnte.

Es gibt eine *Reihe von Fragen* an das Phänomen der mystischen Erfahrung, die in der Mystikdiskussion seit langem gestellt werden und noch einer plausiblen Antwort harren. Zumindest einige dieser Fragen finden, denke ich, durch die Symbolphilosophie eine Lösung.

- Da gibt es z.B. die Frage, ob Mystik eine wirkliche Erfahrung sei oder nur bloße Einbildung: also die *ontologische Frage*. Diese wird sinnlos, sobald wir sie in den Kontext der Symbolphilosophie stellen. Denn symbolphilosophisch steht fest, dass die Realität als solche nicht darstellbar ist, dass wir immer und überall mit Zeichensystemen arbeiten und dass diese keine Referenz zur Realität selbst haben: dass sie also nur – im Sinne von Nelson Goodman und Ernst von Glasersfeld – lebenspraktisch „passen“ bzw. „viabel“ sind oder nicht. Mystik ist also kein höheres, esoterisches Wissen – keine „perennial philosophy“ (Aldous Huxley) – und nicht die Einsicht in eine andere oder wahre Welt. Sie ist ein symbolisches Konstrukt, ein Resultat des Symbolprozesses.
- Weiters gibt es die Frage, ob Mystik einzig und allein als *Effekt der Sprache* aufzufassen sei. Die symbolphilosophische Antwort: Es geht in der Mystik vorrangig um Sprache, aber nicht nur. Es geht – analog zur Sprache und über diese hinaus – ganz allgemein um Symbolik. Mystik ist ein Effekt des Symbolischen.
- Eine weitere Frage ist, ob Mystik eine *Angelegenheit des Gefühls* sei oder des Intellekts. Diese Frage wird in der Symbolphilosophie eben-

falls dekonstruiert. Denn nicht entweder Denken *oder* Intellekt, sondern ein – beidem zugrunde und vorausliegendes, beide umfassendes – *Konzept der symbolischen Orientierung* ist das Konzept der Symbolphilosophie. Denken und Gefühl sind nicht voneinander separierte, sondern analoge, aufeinander verweisende Strukturen. Denken ist – wenngleich in unterschiedlichem Ausmaß – stets emotional getönt, und Fühlen lässt sich als unbewusstes Urteilen auffassen.

- Schließlich gibt es die Frage, ob ein *einheitlicher und kohärenter Mystikbegriff* gerechtfertigt sei und ob nicht – bei all der Vielfalt und Widersprüchlichkeit, in der das Wort „Mystik“ in der Sprache verwendet wird – auch das Phänomen als solches ad acta zu legen sei. Antwort: Der am Leitfaden der Symbolfunktionen beschriebene Symbolprozess rechtfertigt einen einheitlichen und kohärenten Mystikbegriff. Mystik ist die extremste Form von Verdichtung und Intensivierung der Symboltätigkeit, und sie ist der – freilich strukturell scheiternde – Versuch, Symbolik als solche und im Ganzen hinter sich zu lassen, stillzulegen.
- Und dann noch die Frage: Ist Mystik ausschließlich ein *Phänomen der Religion* oder gibt es Entsprechendes auch außerhalb: z.B. in der Poesie, in der Musik, in der bildenden Kunst, im philosophischen Denken, in der Alltagserfahrung, in der zwischenmenschlichen und Naturbeziehung? Und möglicher Weise auch in der wissenschaftlichen Methoden- und Grundlagendiskussion? Und – problematischer wohl als alles andere – in politischen Ideologien?

Diese letzte – politologisch akzentuierte – Frage sprengt den Rahmen der Cassirer'schen Konzeption, denn sie formuliert darauf keine Antwort. Doch ist die Symbolphilosophie – wenngleich nur indirekt, nämlich durch ihre begrifflichen Mittel und ihren theoretischen Rahmen – imstande, die Frage nach dem Stellenwert der Religion für die Mystik zu beantworten.

Zunächst ist anzumerken, dass Cassirer nicht nur von religiöser, sondern – wenn auch nur peripher an einigen Textstellen – auch von *philosophischer Mystik* spricht: als dem Versuch, begrifflich-theoretisches Denken als solches aufzuheben und zu einer angeblichen Unmittelbarkeit der Erfahrung vorzustoßen. Dieser Versuch sei jedoch ebenso zum Scheitern verurteilt als der religiöse Versuch. Cassirer hat hier die *Lebensphilosophie* im Visier, namentlich Simmel – (cf. E. Cassirer, „Die Tragödie der Kultur“, in: ders., „*Zur Logik der Kulturwissenschaften*“ [1942], Darmstadt 1961) – und Bergson, in gewisser Weise auch Hei-

degger (den er zu den Lebensphilosophen zählt). In der Sache gehe es um das alte Problem von Vermittlung und Unmittelbarkeit, das bereits im Deutschen Idealismus einer rationalen Lösung zugeführt worden sei. Wer – wie Simmel – sich ernsthaft darüber beklage, dass das begrifflich-theoretische Denken stets die Unmittelbarkeit des Lebens verfehle, und wer – wie Bergson – eine begriffslose und symbollose Intuition annehme, verkenne das Wesen von Denken und Sprache. Hier werde ein Erfahrungsmodus postuliert, den es von vornherein nicht gibt. Denn: Menschliches Leben heißt Kultur, und Kultur heißt durchgängige Vermittlung des Lebens über symbolische Formen.

Ich nehme an, Cassirer ist mit dieser Argumentation sachlich im Recht. Weniger Recht hat er meiner Meinung nach in zwei anderen Punkten, nämlich darin, dass er

- die mystische Erfahrung – als einen plausibel gemachten Effekt des religiösen Symbolprozesses – nicht ausdrücklich und generell auch in *anderen symbolischen Formen* diagnostiziert und
- dass er nicht differenziert genug das *Scheitern der Symbolbewegung* erläutert, das nämlich mit einem wichtigen Erkenntnis- und Erfahrungsgewinn verbunden sein kann.

Ich finde es naheliegend, eine bestimmte Art von *ästhetischer Erfahrung* – wie sie sich z.B. in Paul Celans Lyrik ausdrückt – genauso zu deuten wie die religiöse Mystik: als eine extreme und ultimative Symbol-Verdichtung, als Totalisierung von Semantik, die in ein Zerschneiden aller Symbolik – in diesem Fall: ein Zerschneiden der *Sprache* – mündet. Die abstrakte Malerei – mit ihrem Sichtbar-Machen der Kontingenz von Farbe, Form und Gegenstand – sowie einige Formen der Aktionskunst weisen ebenfalls in diese Richtung. Auch eine bestimmte Art von Musik lässt sich als ein Symbolprozess auffassen, der auf eine Intensivierung und Totalisierung – und letztlich auf ein Zerschneiden – der eigenen Medialität zusteuert. Das „Hören aus der Stille“ eines Arvo Pärt kann hier ebenso angeführt werden wie die Lärm-Produktion der „Einstürzenden Neubauten“.

Möglicherweise ist also Mystik, wird sie derart strukturell verstanden als ein Effekt des Symbolprozesses, nicht allein in Religion und Kunst aufzufinden, sondern auch in weiteren symbolischen Formen. Auch das begrifflich-theoretische Denken kann eine vergleichbare Strukturbewegung ausführen und das Thema *philosophischer* Mystik erschöpft sich keineswegs, wie Cassirer annimmt, im lebensphilosophischen Bemühen um Unmittelbarkeit. Ob man freilich für all das

den Titel Mystik verwenden will oder ob man sich mit dem Aufweis von Analogien begnügt, ist eine andere Entscheidung.

Dass Mystik – ihrer Struktur nach – als ein *Parallel-Phänomen in allen (oder zumindest einigen) symbolischen Formen* zu entdecken sei, ist jedenfalls eine Vermutung, der näher nachzugehen sich durchaus lohnen könnte. Es ließe sich wohl auch die Cassirer'sche Rede vom „Scheitern“ der Mystik relativieren bzw. anders – nämlich positiv – deuten. Denn das Zerschneiden der Symbolik könnte man in seiner Hinweis-Funktion auf den selbstreflexiven Prozessverlauf der symbolischen Form würdigen. Mystik und Erfahrung scheinen letztlich keine Gegensätze zu sein, sondern sich gegenseitig zu bedingen. Die Erfahrung als solche besteht in einem grundsätzlichen und vielfältigen Symbolisieren, und dieses Symbolisieren hat offensichtlich seine eigene – keineswegs in sich homogene und geradlinige – Struktur und Logik. Diese steuert gewissermaßen naturwüchsig auf den Punkt der Selbstdestruktion, auf den Punkt mystischer Erfahrung zu. Die Einsicht in das mystische „Scheitern“ wäre dann eine Einsicht in die Grundverfassung des Symbolischen.