



Book Reviews

Christina Tarnopolsky: *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton: Princeton University Press 2010, 218 pp.

Along with its famous critique of rhetoric, Plato's *Gorgias* denounces Athenian democracy, so bitterly in fact, that theorists have hypothesized that it was written while the memory of Socrates' execution was still fresh in Plato's mind. In *Prudes, Perverts, and Tyrants*, Christina Tarnopolsky presents "a new reading" of Plato's treatment of democracy in the *Gorgias* (93). Tarnopolsky's subtitle, *Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, reflects the substance of the book, as shame and its implications are central to her analysis. Drawing on Plato's attitude towards the relationship between shame and the important democratic ideal of "frank speaking (*parrhēsia*)", she attempts to use the *Gorgias* as a resource for discussions in contemporary democratic theory.

Tarnopolsky views the *Gorgias* as a transitional dialogue, between the early and middle groups. As the dialogue progresses, Socrates' position develops greater psychological depth, and incorporates into his philosophy Pythagorean elements that later become important components of Platonism. According to Tarnopolsky, these changes also entail a view of democracy considerably more favorable than that of Socrates, and movement beyond Socrates' condemnation of rhetoric. She certainly recognizes the work's critique of Athenian democracy, but she rejects the widely held contrast between democratic Socrates – the historical Socrates and the Socrates of Plato's early dialogues – and authoritarian Plato. While she attributes the political theory of the *Gorgias* to Plato rather than to Socrates, she believes the work's assault on democracy is directed specifically at the Athenian form, while Plato's view opens new democratic possibilities.

As with democracy, Tarnopolsky argues that Plato's view of rhetoric also develops during the course of the dialogue. Socrates' condemnation of rhetoric is directed at the particular form practiced in Athens, while Plato recognizes a constructive form of rhetoric without these significant flaws, which is also superior to the Socratic elenchus. Shame plays a central role in distinguishing the different forms of rhetoric. While criticisms of the flattering rhetoric of democratic Athens are clearly presented by Socrates and are well known, Plato views the elenchus as defective mainly because of the kind of shame it induces in the interlocutor. The elenchus possesses a certain "psychological coerciveness" (45 n. 67). The "adversative character of Socrates' shaming elenchus" is seen not only in his treatment of his interlocutors but in the fact that it is also purely negative, unable to show its victims "the new way of life that might become possible if the person were to transform themselves [*sic*] in accordance with these painful insights" (39, 125). Tarnopolsky believes that Plato illustrates these shortcomings in the course of the dialogue, especially as the elenchus gives way to "the spectacular and memorable myth" at the end of the dialogue, which combines Socratic insight with the "the pleasures of sights and sounds, for which Gorgias' epideictic rhetoric was famous" (54).

Tarnopolsky attempts to make her case mainly by examining Plato's treatment of shame in the dialogue. She provides detailed analysis of Socrates' refutations of his three interlocutors and the role of shame in each. She argues that most popular understandings





of shame are overly simple and misleading, and distinguishes three different kinds of shame: “flattering”, “Socratic respectful”, and “Platonic respectful”. Other notable distinctions concern whether or not one is shamed into lying or into telling the truth, the person(s) before whom one stands ashamed, whether other people or oneself, and how one responds to the shaming force of the elenchus, psychologically resisting the conclusions Socrates draws or undergoing some form of transformation.

In the final section of the book, Tarnopolsky criticizes ways in which shame is employed in contemporary democratic politics. Focusing on the coercive, normalizing effects of the invocation of shame, Michael Warner wishes to abolish it and thus limit the force of “prudes” who employ it. In contrast, Jean Elshtain appeals to “the boundary of shame” to enforce a rigid distinction between private and public spheres. In order to preserve the public sphere as a space of commonality, “perverts” should confine their sexuality and other aspects of their personal behavior to the private sphere. Appealing to “respectful shame”, Tarnopolsky rejects both models in favor of the more nuanced view developed in her analysis of the *Gorgias*. Very simply, Tarnopolsky is especially interested in the “*occurrent experience of shame*”, “the cognitive-affective recognition of the gaze of an other that reveals a certain inadequacy in the self” (153; her emphasis).

Conventional democratic politics is afflicted with a flattering rhetoric. Citizens bask in mutual recognition that is comforting but false. They avoid the pain associated with inflicting shame on one another, and so fall short of what Tarnopolsky views as a superior democratic ideal of aspiring to achieve their best selves. This requires that citizens be willing to criticize one another and make them ashamed of their shortcomings, but they should avoid overly agonistic Socratic rhetoric and do this respectfully, in a spirit of charity. The respectful shame offers “a model of civility that incorporates the kind of painful recognitions that are necessarily involved in trying to come to an agreement with others who may be quite different from ourselves” (172).

Throughout the book, Tarnopolsky’s case is developed with considerable intellectual flair and respectful attention to the scholarly literature – although not to the broad mainstream of Plato scholarship outside the *Gorgias*. Indeed, the notes are excessive, crammed with discursive discussions that reveal the book’s origin as a doctoral dissertation. Her account of respectful shame is intriguing and may have the potential to enrich our understanding of contemporary democratic theory. However, analyzing it in the context of the *Gorgias*, she limits her case for it to what is in effect an argument from Plato’s authority. The kind of democracy in which she is interested is apparently deliberative democracy, and so the transformation she envisions would make people more open and tolerant, able to participate in and benefit from democratic deliberations. It is therefore immediately and strongly counterintuitive that she enlists Plato (again, Plato of the middle dialogues, not Socrates) in support of such a view. Assessment here is complicated by Plato’s use of the dialogue form. Scholars will probably always disagree about how to interpret the dramatic action of Plato’s works, including how much attention to accord it. But clearly, her account is highly selective. It glosses over central portions of the *Gorgias* that conflict with her views and which are also closely related to basic themes in Plato’s political theory in other dialogues. At one point, she notes her opposition to “the canonical view of Plato” – in regard to aspects of philosophers’ exceptional moral nature in the *Republic* (192). But the book contains little direct argument against the canonical view or attempt to demonstrate that her interpretation makes better sense of broad themes in Plato’s works. As she says, she presents an alternative *reading* of the *Gorgias*, but, again, with little reason to prefer this to other, more conventional readings.





While I believe that much of her interpretation of the *Gorgias* is highly questionable, she marshals interesting textual support. Most important is her demonstration of the sheer amount of attention devoted to shame in the work. Also significant are passages in which Socrates suggests a new kind of rhetoric that will lead to justice rather than injustice, and her striking analysis of the work's concluding myth and the role different forms of shame play in it (chap. 4). But in spite of this, I believe she drastically overstates her case, and that her understanding of shame is bound up with an eccentric view of the stuff of politics.

These shortcomings are apparent in curious discussions of the rhetoric of flattery. Tarnopolsky agrees that this rhetoric is objectionable because it tells people what they want to hear rather than what is good for them. However, she claims that the goal of the democratic orator "seems to be the avoidance of the occurrent experience of shame on the part of both the orator and the audience. The orator is never to say anything that will cause his audience displeasure or dishonor as a way of ensuring their support and thus satisfying his own desires" (106). In a later context: "what [Socrates] would criticize in our contemporary democratic practice of flattery is the tendency on the part of both the speaker and the audience to fixate *solely* on the pleasures of mutual recognition" (162; her emphasis). These accounts are plausible up to a point, as successful orators probably do massage their hearers' self-images. But these accounts also leave out a great deal. For instance, in the *Gorgias*, Plato famously unmasks rhetoric as flattery by comparing the rhetor to a pastry cook in competition with a doctor before a jury of children (*Grg.* 464d–65a). Although the doctor would give the children what is good for them, the cook would of course win, because he gives them what they want, which is more pleasurable. The point here is that the cook is not successful because he flatters the children's self-image; he *gives them or promises to give them* pastry, which gratifies their appetites. Missing in Tarnopolsky's discussion here, and generally throughout the book, is proper appreciation of the role of appetite, desire in Plato's political theory. Although she notes "Plato's deeper moral psychology" that is beginning to emerge in the *Gorgias* (125 n. 37), focusing on shame, she does not pursue the implications.

Recognizing the irrational parts of the soul that are central to this new moral psychology provides a more accurate account of the rhetoric that tells people what they want to hear. Once again, the pleasure this rhetoric provides is perhaps in part because it plays to people's self-images. But far more important, it promises to give them what they want. To appreciate the force of this rhetoric, consider Thucydides' account of the debate over invading Sicily, in Book VI of his *History*: "the general masses and the average soldier himself saw the prospect of getting pay for the time being and of adding to the empire so as to secure permanent employment in the future" (VI, 24; trans. Warner). Although the Athenian political leaders criticized in the *Gorgias* may well have inflated people's senses of themselves, the core of Plato's indictment is that they *gave* people what they wanted rather than what was good for them, thereby corrupting both the city and its inhabitants: "with no regard for temperance and justice, they have stuffed the city with harbors and arsenals and walls and tribute and suchlike trash" (*Grg.* 519a; trans. Lamb).

To remedy such a condition, requires not "the politics of shame" but that unhealthy desires be controlled. The true politician is like other craftsmen, imposing order on his subject matter, in this case the citizens' souls. His task is to develop their healthy appetites and curb the unhealthy, fostering virtues of justice and temperance, expelling licentiousness (*Grg.* 503c–505d). These central themes in the *Gorgias* Tarnopolsky essentially overlooks. Although her revised account of Plato's attitude towards democracy is in accord with the views of other recent scholars – e.g., Peter Euben and Sara Monoson – the conception of



politics it implies is essentially without substance. Political struggle, as Plato envisioned it, may to some extent be about the “democratic imaginary”, but much more it is about who gets what, when, and how. Plato’s deep concern with this side of politics is of course clear in the economic arrangements in the *Republic* and *Laws*.

Because of her focus on shame, Tarnopolsky does not address the implications of more conventional interpretations of Plato’s political theory for her central themes. As she persuasively argues, under certain circumstances, shame can play a role in transforming a given interlocutor. The problem, however, is that, according to Plato, these circumstances are exceedingly rare. It is often noted that the later parts of the *Gorgias* contain a rough outline of the political theory of the *Republic*. How the political craftsman imposes order on his subjects souls is of course central to the political theory of the *Republic* and, later, the *Laws*. This requires rigorous conditioning of subjects, especially in their early years – beginning before birth in the *Laws*. And of course, in the *Republic*, the class system is predicated on the fact that most people lack natural psychological qualities that will allow them to become virtuous. In order for them to achieve whatever virtue they are capable of, they must be “enslaved” to their betters, as Plato states in an important passage (*Rep.* 590d–591a). In view of these basic themes in Plato’s moral psychology and political theory, the possibilities that discussion, even discussion conducted with charity and respect, will lead to psychological transformation are clearly remote. It is no accident that the canonical view has become canonical: scholars have generally viewed it as the best way to make sense of Plato’s texts. In opposition to such views, Tarnopolsky is able to appeal to only the possibility that certain kinds of discussions will transform people. Throughout the book, she describes citizens as “transforming ourselves in accordance with the insights” gained in discussions (55).

In the final analysis, the only evidence Tarnopolsky is able to produce that Plato thought people could be so transformed are hints in the dramatic action of the *Gorgias*. However, as she also recognizes, there are no transformations in the work. At most, there are only suggestions that Gorgias is thinking about some of the points Socrates has raised, while Polus has become confused. In Socrates’ climactic struggle with Callicles, the latter is surely unconvinced. It seems unlikely that these aspects of the dramatic action of the *Gorgias* could counteract the considerations noted in the previous paragraphs – which of course provide only a brief sketch of major themes throughout Plato’s corpus. That Tarnopolsky does not carry her central claims beyond her narrow reading of the *Gorgias* to confront this body of evidence is a central weakness of her book.

From the title of Tarnopolsky’s book, one recognizes that this is not a standard scholarly treatment of the *Gorgias*. Assessed as a persuasive, or even a remotely plausible account of central themes in Plato’s political theory, the work falls short. However, one may reply that, as with rhetoric, scholarship may accomplish a great deal in being suggestive, in provoking thought, as well as in establishing conclusive cases. Virtually all readers will benefit from the careful attention that Tarnopolsky brings to her unusual themes. In spite of the eccentricities of her book, we should be grateful for her own *parrhēsia*, that she braved the shaming gaze of many scholars to present her controversial case.

George Klosko
Department of Politics, University of Virginia,
P.O. Box 400787, Charlottesville, VA 22904, USA
gk@virginia.edu





Ernst Cassirer: *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und ‚Wiener Kreis‘*. Hg. Christian Möckel. (Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte; Bd. 4.) Hamburg: Meiner 2011, 478 S.

Ernst Cassirers Stellung zur Philosophie des Wiener Kreises verdient mehr Aufmerksamkeit, als ihr bislang zuteil geworden ist. Der vorliegende Band 4 der nachgelassenen Manuskripte und Texte Cassirers gestattet eine eingehende Aufarbeitung dieses philosophiehistorisch überaus spannenden Themas. Wie der kürzlich verstorbene John Michael Krois in seiner richtungweisenden Studie „Ernst Cassirer und der Wiener Kreis“ verdeutlichen konnte, gibt es zwischen Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* und der Philosophie des Wiener Kreises eine bemerkenswerte Reihe an Gemeinsamkeiten.¹ Doch man sollte dabei nicht übersehen, dass Cassirer sich gleichzeitig auch scharf von bestimmten Kernansichten der Repräsentanten des Wiener Kreises abgrenzte. Dies betrifft vor allem Rudolf Carnaps Degradierung des Problems des Fremdpsychischen zu einem bloßen „Scheinproblem“.² Die genauere Lektüre des vorliegenden Nachlassbandes zeigt, dass Cassirer hier einen gravierenden Schwachpunkt der für den Wiener Kreis so typischen Metaphysik-Kritik sah. Cassirers zentrale These: Durch die Verbannung des Fremdpsychischen aus dem Bereich der philosophisch ernst zu nehmenden Probleme begibt sich Carnap der Möglichkeit einer angemessenen rationalen Rekonstruktion des Aufbaus der Kulturwissenschaften.

Der von Christian Möckel herausgegebene und nach allen editorischen Standards als vorbildlich zu bezeichnende Band umfasst einerseits Texte aus dem unmittelbaren Entstehungsumfeld des 1929 erschienenen dritten Teils der *Philosophie der symbolischen Formen* sowie andererseits Materialien aus Cassirers Göteborger Zeit während der zweiten Hälfte der 1930er Jahre. Es fällt auf, dass in den auf die *Philosophie der symbolischen Formen* bezogenen Nachlass-Manuskripten teilweise Überlegungen angestellt werden, die in dem Werk selber dann keinen Niederschlag finden sollten. Dies betrifft beispielsweise Cassirers Auseinandersetzung mit Hans Cornelius' (1916 in erster und 1926 in zweiter Auflage erschienenen) *Grundlagen der Erkenntnistheorie*. Wie Cassirer in dem (vermutlich 1927 entstandenen) Manuskript „Praesentation und Repraesentation“ darlegt, stimmt er mit Cornelius in der Auffassung überein, dass „alle Einheit u[nd] aller Zusammenhang des Bewusstseins auf dem Akt der ‚Vermittlung‘, der symbolischen Repraesentation beruht“ (13). Dem entspreche die Auffassung des unter den Begriff des „Geistes“ gefassten Systems symbolischer Formen als eines „System[s] der Sinnsphaeren und Sinngebungen“ (14f.). Allerdings – und hier begibt sich Cassirer in klare Opposition zu Cornelius – lassen sich diese verschiedenen Sinnsphären nicht einheitlich als Formen *theoretischer Erkenntnis* fassen. Das Ästhetische z. B. stelle keine Form der Erkenntnis (bzw. des „Logischen“) dar. Cassirer wörtlich: „Die *Systematik* der symbol[ischen] Formen muss hier weiter gehen: für sie ist das Logische eben nur *eine* Form der Sinngebung, der andere *gleichberechtigt* zur Seite stehen“ (14). Damit ist die für Cassirers Hauptwerk zentrale These einer *Pluralität* aufeinander bezogener, aber nicht aufeinander reduzierbarer symbolischer Formen – zu denen neben dem Theoretischen und dem Ästhetischen vor allem auch der Bereich des Mythischen zählt – in wünschenswerter Klarheit artikuliert.

¹ Vgl. J. M. Krois, „Ernst Cassirer und der Wiener Kreis“, in *Elemente moderner Wissenschaftstheorie. Zur Interaktion von Philosophie, Geschichte und Theorie der Wissenschaften*, hg. F. Stadler, Wien/New York 2000, 105–121.

² Vgl. R. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Berlin 1928.





Was nach Cassirer zu der Annahme der Nichtreduzierbarkeit der verschiedenen symbolischen Formen führt (bzw. berechtigt), ist das Phänomen der „Sinnprägnanz“ (7), welches er auch als „Urphänomen“ (ebd.) bezeichnet. Damit ist gemeint, dass die in den verschiedenen Symbolwelten sich der Wahrnehmung bietenden Gegenstände immer schon einen „Ausdruckswert“ (ebd.) aufweisen, d. h. *als sinnhaft* wahrgenommen werden. „Präsentation“, aufgefasst als der (vonseiten des philosophischen „Sensualismus“ einseitig fokussierte) gegebene sinnliche Inhalt, und „Repräsentation“, aufgefasst als die (vonseiten des philosophischen „Intellektualismus“ einseitig fokussierte) bedeutungstragende sinnhafte Funktion, sind – wie schon Kant in aller Deutlichkeit gesehen haben soll (vgl. 23) – von vornherein als *vermittelt* zu denken. Der die Sinnprägnanz bestimmende Ausdruckswert ist je nach symbolischer Form ein anderer. „Das“, so Cassirer, „ist die *Unzerstörlichkeit* des Mythischen, ebenso wie die des Aesthetischen – beide sind nicht nur irgendwelche willkürlichen *Haltungen*[.] von denen aus wir die Welt nachträglich ‚deuten‘, – sondern es sind bleibende Charaktere jeder Voll-Wahrnehmung, Integral-Wahrnehmung selbst“ (9).

Auch das (vermutlich ebenfalls 1927 entstandene) Manuskript „Praegnanz, symbolische Ideation“ befasst sich mit dem Phänomen der Sinnprägnanz. Allerdings liegt hier ein gewisser Schwerpunkt auf der Betrachtung entsprechender psychopathologischer Phänomene (vgl. 68ff.), die Cassirer in dem (dem Band als Beilage hinzugefügten und auf 31. Oktober und 2. November 1927 datierten) Vortragsmanuskript „Über Sprache, Denken und Wahrnehmung“ unter dem Stichwort „Störung der Bedeutungsfunktion“ (293) zusammenfasst. Einen der zentralen Bezugspunkte bilden dabei die experimentalpsychologischen Studien zu Fällen taktiler und optischer Agnosie, die Cassirers Cousin Kurt Goldstein gemeinsam mit Adhémar Gelb im Frankfurter Neurologischen Institut durchführte (vgl. 296ff.). Cassirer, der den Versuchen am Frankfurter Institut wiederholt beigewohnt hatte, behandelt diese Phänomene dann schließlich ausführlich in einem eigenen, mit „Pathologie des Symbolbewußtseins“ überschriebenen Kapitel des dritten Teils der *Philosophie der symbolischen Formen*.

In dem im Jahre 1932 in Zürich gehaltenen Vortrag mit dem Titel „Symbolproblem“ stellt Cassirer klar, worin für ihn das „Zentralproblem“ (103) bzw. die „Grundfrage aller philosophischen Erkenntnis“ (ebd.) besteht, nämlich in der „Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Objektivität“ (ebd.). Der für die *Philosophie der symbolischen Formen* konstitutive Begriff des Symbols ist, wie Cassirer in expliziter Abgrenzung gegen Nicolai Hartmanns (1921 erschienene) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* zu verdeutlichen versucht, die entscheidende Instanz zur *Überbrückung* der Subjekt-Objekt-Kluft. Cassirer schreibt: „Eine Versenkung in das Symbolproblem und in die reine Symbolfunktion scheint mir der kürzeste und der sicherste Weg zu sein, die Ansicht über das Verhältnis von Subjekt und Objekt, die hier [bei Hartmann; M.N.] zu Grunde liegt[,] zu entkräften.“ (104) Wie Cassirer gegen Ende seines Vortrags darlegt, ist die gegen alle subjektvergessene Metaphysik in Anschlag gebrachte *Philosophie der symbolischen Formen* allerdings „kein gebahnter Weg“ (106), sondern „ein *Suchen* nach neuen Wegen“ (ebd.).

Mit den, wie man sagen kann, neuen Wegen der *Physik* befasst sich der wohl Anfang Februar 1936 gehaltene Vortrag „Vom Einfluss der Sprache auf die naturwissenschaftliche Begriffsbildung“. Dort heißt es unter anderem: „Das Sprachproblem der Physik tritt in der Quantentheorie gewissermaßen aus dem Stadium der Latenz heraus; es wird sich selbst offenbar.“ (143) Wie Cassirer bereits in dem aus dem Sommersemester 1922 stammenden (und dem Band als Beilage hinzugefügten) Vorlesungsmanuskript „Grundprobleme der Sprachphilosophie“ darlegt, stellt aber auch schon die Relativitätstheorie Albert Einsteins die „Stufe des reinen symbolischen Ausdrucks“ (240) dar. Kurz, nach





Cassirer tritt der enge Zusammenhang von Wissenschaft und Sprache in den relationalen Theorien der modernen Physik besonders deutlich zutage.

Den in philosophiehistorischer Hinsicht ergiebigsten Text des Bandes bildet das vermutlich 1936 entstandene (und von dem Herausgeber so betitelt) Manuskript „Ausdrucksphänomen und ‚Wiener Kreis‘“ (vgl. 155ff.). Es handelt sich dabei hauptsächlich um Vorarbeiten zu einem für die Veröffentlichung in der Zeitschrift *Erkenntnis* vorgesehenen Beitrag „Über die Kritik der Wiener Schule“. Dazu muss man wissen, dass es – wie bereits Krois herausarbeiten konnte – eine Reihe biographischer wie auch werkgeschichtlicher Faktoren gab, die eine kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie des Wiener Kreises aus der Sicht Cassirers nahelegten. Der Umstand, dass Cassirers Frau Toni einer prominenten Wiener Familie entstammte und dies zu häufigen Besuchen Cassirers in Wien beitrug, ist dabei nur ein Randaspekt. Wichtiger ist es zu sehen, dass Cassirer bereits zu Beginn der 1920er Jahre mit dem späteren Begründer des Wiener Kreises, Moritz Schlick, in brieflichen Kontakt getreten war. Den Hintergrund bildete dabei Schlicks im Wesentlichen ablehnende Haltung gegenüber Cassirers (neukantianisch inspirierter) Deutung der Einsteinschen Relativitätstheorie. Im weiteren Verlauf der 1920er Jahre kam es dann zu wiederholten in Wien stattfindenden Treffen Cassirers mit Carnap, Schlick und auch Karl Popper. Verstärkt wurden die auf diesem Wege sich ergebenden Beziehungen durch die intensive Rezeption der Philosophie des Wiener Kreises in den nordischen Ländern. So waren es insbesondere der in Cassirers Exilland Schweden lehrende Åke Petzäll sowie der Finne Eino Kaila, die dem logischen Empirismus während der 1930er Jahre im Norden Europas zu großer Popularität verhelfen. Umgekehrt war es Philipp Frank, der vonseiten des Wiener Kreises sich in einer Rezension sehr anerkennend zu Cassirers 1936 erschienener Studie *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* äußern sollte.³ Die Anlässe und Kontexte der gegenseitigen Bezugnahme zwischen Cassirer und dem Wiener Kreis waren also durchaus vielfältig.

Was nun den besonderen Stellenwert der in dem erwähnten Manuskript des vorliegenden Nachlass-Bandes zu findenden *Kritik* am Wiener Kreis ausmacht, ist, dass Cassirer sich nirgendwo anders so ausführlich in dieser Hinsicht geäußert hat. Wie aus einem Brief Cassirers an Petzäll hervorgeht, beschäftigt er sich von 1933 an ausführlich mit den Schriften der Mitglieder des Kreises (vgl. 327). Anfang 1936 erhält Cassirer einen Brief von Hans Reichenbach, in welchem dieser Cassirer zu einer kritischen Auseinandersetzung insbesondere mit den Schriften Schlicks in der (von Reichenbach gemeinsam mit Carnap herausgegebenen) Zeitschrift *Erkenntnis* ermuntert und – bemerkenswerter Weise – hinzufügt: „Sehr wertvoll wäre es mir, wenn Sie dabei meine eigenen Arbeiten von denen des Wiener Kreises deutlich trennen würden“ (340, Fn. 47). Ins Stocken gerät das ganze Vorhaben durch die Ermordung Schlicks im Juni 1936. So schreibt Cassirer im September 1936 an Reichenbach, dass es ihm hauptsächlich auf „eine theoretische Diskussion“ der „Grundgedanken“ des Kreises angekommen sei, zu welcher ihm nun der „innere Antrieb“ fehle (vgl. 340f.). Der letzte mit dem geplanten Beitrag in Zusammenhang stehende Brief stammt von Reichenbach und datiert auf den 10. März 1937. In seiner Antwort am 20. März geht Cassirer dann schon gar nicht mehr auf den geplanten Aufsatz ein.

Cassirers kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie des Wiener Kreises ist also niemals erschienen. Das, was an Nachlass- bzw. Manuskriptmaterial vorliegt, ist aber reich-

³ Vgl. P. Frank, „Bemerkungen zu E. Cassirer: Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik“, *Theoria* 4 (1938) 70–80.





haltig genug, um sich einen hinreichend informativen Überblick über die Grundzüge der intendierten Kritik zu verschaffen. Im Zentrum dieser Kritik steht eindeutig der Zusammenhang von Sinnkriterium, Physikalismus und Fremdpsychischem. Wie Cassirer darlegt, gilt es, speziell was das Problem des Fremdpsychischen betrifft, zwei Extremansichten zu vermeiden: einerseits die (von Cassirer Max Scheler zugeschriebene) metaphysische *Auflösung* des Problems im Sinne der Deutung des Fremdpsychischen als etwas unmittelbar Gewissen, nicht weiter Hinterfragbaren; sowie andererseits die insbesondere durch Carnap in Umlauf gebrachte Deutung des Problems des Fremdpsychischen als eines bloßen, dem positivistischen Sinnkriterium zum Opfer fallenden Scheinproblems. Zwischen diesen beiden Ansätzen – „der Scylla der dogmatisch-metaphysischen *Bejahung* und der Charybdis der positivistisch-logistischen Verneinung“ (175) – versucht Cassirer nun hindurch zu steuern. Im Hintergrund steht dabei das Vorhaben einer kritischen Analyse des Erkenntnisanspruchs der *Kulturwissenschaften*. Denn dieser lasse sich nur dann „unterbauen und deuten“ (177), wenn auch das Problem des Fremdpsychischen einer kritischen Analyse unterzogen werde.

Es ist nun interessant zu sehen, dass Cassirer sich im Kontext seiner Kritik des logisch-positivistischen „Sinn-Dogma[s]“ (ebd.) vor allem auf Poppers (1935 erschienene) *Logik der Forschung* stützt. So wie Popper ist auch Cassirer der Ansicht, dass die im Wiener Kreis besonders vehement vonseiten Schlicks behauptete Gleichsetzung des Sinnvollen mit dem physikalisch Beobachtbaren sich – v. a. auch in Anbetracht des (für Popper selbst nicht weiter relevanten) „Faktums“ der *Kulturwissenschaften* – als viel zu eng erweist (vgl. 177f.). Überdies hält Cassirer den speziell von Carnap in *Der logische Aufbau der Welt* (1928) vertretenen Standpunkt eines „methodischen Solipsismus“ für fehlgeleitet. Denn der „geistige Mensch“, so Cassirer, ist immer schon „bezogen, gerichtet auf eine *Welt*“ (184).

Unter der Zwischenüberschrift „*Realitätskriterium* des Wiener Kreises“ folgen vereinzelte Bemerkungen und Notizen, die im Zusammenhang mit der sogenannten Protokollsatz-Debatte stehen. Für problematisch hält Cassirer dabei das (ja auch im Rahmen der Protokollsatz-Debatte als solcher problematisierte!) Konzept einer – mit Schlick gesprochen – das „Fundament der Erkenntnis“ bilden sollenden *empirischen Basis*. Nach Cassirer ist es eine ausgemachte Sache, dass es so etwas wie ‚Protokoll-‘ oder ‚Elementar-‘Sätze überhaupt nicht geben kann, da Sätze für ihn „nur in System[en]“ (186) auftreten können. Eine Auffassung, der beispielsweise Otto Neurath (den Cassirer an dieser Stelle als „anarchistisch“ charakterisiert) durchaus zugestimmt hätte. Cassirer indes sieht folgenden – den ‚Marburger Neukantianismus‘ in Stellung bringenden – Kontrast: „Natorp – gegen Carnap [...] es giebt keine ‚abschliessende‘ Bestimmung des Gegenstands.“ (189) Weiterhin fällt auf, dass Cassirer sich im Rahmen seiner (skizzenhaften) Kritik am „Realitätskriterium“ des Wiener Kreises – ebenso wie auch an vielen anderen Stellen des Manuskripts – in affirmativer Weise auf Kailas v. a. den Ansatz des frühen Carnap kritisch hinterfragende Studie *Der logistische Neopositivismus* (1930) stützt.

Nun darf man bei all dem nicht übersehen, dass Cassirer sich in bestimmter Hinsicht dem Wiener Kreis durchaus verbunden fühlte. So heißt es an einer Stelle: „In der ‚*Weltanschauung*‘, in dem was ich als den *Ethos* der Philos[ophie] ansehe, glaube ich keiner ‚Schule‘ näher zu stehen, als den Denkern des Wiener Kreises“ (206). Dies betreffe insbesondere das Streben nach Exaktheit, die Ausschaltung aller „Gefühlsphilosophie“ sowie die konsequente Anwendung der „*analytischen Methode*“ (ebd.). Aber: „Philos[ophie] ist nicht nur Kritik der *Erkenntnis* [...]. Auf *bloss-theoretischen* Funktionen lässt sich die menschliche ‚Welt‘ nicht aufbauen – es gibt auch *atheoretische* Funktionen – z. B. die *ethische, ästhetische* Funktion[,] um von der religiösen zunächst nicht zu sprechen. Jede dieser Funktionen ist einer bestimmten ‚Objektivität‘ fähig.“ (ebd.) Cassirer akzeptiert zwar also die





methodische Ausrichtung des Wiener Kreises, bemängelt aber dessen – mit dem Physikalismus zusammenhängende – Bestreitung der „Objektivität“ (und Eigenständigkeit) eben derjenigen „symbolischen Formen“, die, wie Ethik und Ästhetik, *nicht* auf theoretische Erkenntnis zielen. Wiederum Cassirer wörtlich: „[E]s ist Verarmung der Philosophie, – nicht an objektiv-substantialem *Gehalt*, sondern Problem-Verarmung, *Aufgaben*-Verkürzung, wenn man die Gesamtheit der Fragen, die hier entstehen, auf *einen* Nenner (den Nenner des ‚Logismus‘ oder des ‚Physikalismus‘[]) zu bringen sucht.“ (207) Denn damit verschließe man sich „den Blick für die Geschichte, für die Kulturwissenschaft u. s. f.“ (ebd.)

Es ist eben diese Diagnose, die es zu berücksichtigen gilt, wenn man verstehen will, warum es sich beim Problem des Fremdpsychischen für Cassirer *nicht* um ein Scheinproblem handelt. „[D]urch logische *Machtsprüche*“, so Cassirer in Richtung Carnap, „kann man keine Phaenomene aus der Welt schaffen!“ (201) Wollte man dem Erkenntnisanspruch der Kulturwissenschaften in angemessener Weise Rechnung tragen, helfe nicht „die Flucht in den theoretischen Logos, um das (atheoretische) Ausdrucks-Erlebnis zu beseitigen“ (203), sondern man müsse dieses vom „Du“, also vom Fremdpsychischen, ausgehende Ausdruckserlebnis „*selbst* verstehen, konstituieren“ (ebd.), um *somit* dem für die Kulturwissenschaften maßgeblichen Sachverhalt des Vorliegens *sozialer Phänomene* gerecht werden zu können.

Ungeachtet der Frage nach der inhaltlichen Angemessenheit dieser Kritik, ist es doch durchaus bemerkenswert, dass Cassirer (unter expliziter Berufung auf Erwin Schrödinger!) letztlich sogar so weit geht, dass er dem Physikalismus des Wiener Kreises eine Art von *Kulturalismus* entgegenstellt. Den Ausgangspunkt bildet dabei die (im gegebenen Kontext äußerst instruktive!) Unterscheidung zwischen ‚metaphysisch‘ und ‚metaphysikalisch‘. Cassirer schreibt: „Was den ‚Wiener-Kreis‘ betrifft, so entstehen hier viele Schwierigkeiten daraus, daß viele Probleme als *meta-physisch* bezeichnet und als solche denunziert werden, die nur *meta-physikalisch* sind.“ (210) Beim Problem des Fremdpsychischen handle es sich (wie Schrödinger „hübsch gezeigt“ habe) um ein solches *meta-physikalisches* Problem. Cassirer begründet dies nicht weiter, arbeitet aber, wie man anhand seiner Notizen gut verfolgen kann, auf die Auffassung hin, dass es sich bei der Physik *selbst* nicht um ein „Natur-Faktum“ (212) handle, sondern um ein „Kulturfaktum“ (ebd) bzw. um ein „*soziales* Faktum“ (212). Dies nicht erkannt (bzw. ignoriert) zu haben, sei „[d]er Fehler des ‚Physikalismus‘“ (ebd.).

Zusammenfassend kann man sagen, dass Cassirers Auseinandersetzung mit der Philosophie des Wiener Kreises – *gerade auch wegen ihres fragmentarischen Charakters* – eine für die philosophiehistorische Analyse viel versprechende Herausforderung darstellt. Der vorliegende Nachlassband ist daher als ein wichtiger Beitrag im philosophiehistorischen Forschungskontext zu werten. In der Sache findet er seine komprimierende Kernaussage in der folgenden, hier abschließend zu zitierenden Einschätzung Cassirers: „Nicht nur die Antworten der Wissenschaft, sondern schon ihre Fragen, bedürfen der Legitimation – *das* ist die gesunde *Maxime* des ‚Wiener Kreises‘, in der wir völlig mit ihm übereinstimmen (nur daß wir den Kreis der Legitimations-Merkmale und der Legitimations-Möglichkeiten weiter ziehen als er – weil uns nicht alles als ‚metaphysisch‘ gilt, was im Grunde nur ‚metaphysikalisch‘ ist!).“ (214)

Matthias Neuber
Universität Tübingen, Philosophisches Seminar
Bursagasse 1, 72070 Tübingen
matthias.neuber@uni-tuebingen.de

