

John M. Krois  
Bildkörper und Körperschema



BAND II

ACTUS  
et IMAGO

Berliner Schriften für Bildaktforschung  
und Verkörperungsphilosophie

Herausgegeben von Horst Bredekamp

Schriftleitung: Marion Lauschke

# John M. Krois Bildkörper und Körperschema

Schriften zur Verkörperungstheorie  
ikonischer Formen

Herausgegeben von  
Horst Bredekamp und  
Marion Lauschke



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Einbandgestaltung unter Verwendung von Lucio Fontana, *Concetto spaziale*, Attese 1963,  
Farbe auf Leinwand, 50×60 cm, Lecco, Sammlung Romano Trojani

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

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011  
Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

[www.akademie-verlag.de](http://www.akademie-verlag.de)

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Mitarbeiter/innen dieses Bandes: Franz Engel, Yasmin Meinicke, Johanna Schiffler, Maja Stark, Anja Pawel, Moritz Queisner

Reihengestaltung und Satz: Petra Florath, Berlin  
Druck und Bindung: DZA Druckerei zu Altenburg GmbH, Altenburg

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005208-3  
eISBN 978-3-05-006247-1

# Inhaltsverzeichnis

- VII Vorwort von Horst Bredekamp, Jörg Fingerhut, Marion Lauschke und Tullio Viola
- 2 Kunst und Wissenschaft in Edgar Winds Philosophie der Verkörperung
- 24 Einleitung in: Edgar Wind. Heilige Furcht
- 44 Cassirer's "Prototype and Model" of Symbolism. Its Sources and Significance
- 64 Kultur als Symbolprozess. Philosophische Konsequenzen eines Paradigmenwechsels
- 76 Die Universalität der Pathosformeln. Der Leib als Symbolmedium
- 92 More than a Linguistic Turn in Philosophy. The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer
- 114 Ernst Cassirer's Philosophy of Biology
- 132 Für Bilder braucht man keine Augen. Zur Verkörperungstheorie des Ikonischen
- 162 Synesthesia and the Theory of Signs
- 176 Philosophical Anthropology and the Embodied Cognition Paradigm. On the Convergence of Two Research Programs
- 194 Image Science and Embodiment. Or: Peirce as Image Scientist

210	Tastbilder. Zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen
232	Experiencing Emotion in Depictions. Being Moved without Motion?
252	Bildkörper und Körperschema
272	Enactivism and Embodiment in Picture Acts. The Chirality of Images
290	Was sind und was sollen die Bilder?
307	Quellenverzeichnis
309	Bibliografie John Michael Krois
319	Personenregister
325	Bildnachweise

## Vorwort

Die Verkörperungsphilosophie von John Michael Krois ist das Produkt einer ungewöhnlich offenen Aufnahme divergenter Denkbewegungen: der Logik, der Semiotik, der Kulturphilosophie im Umkreis der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Aby Warburgs sowie der Kognitionswissenschaft. Dieser umfassende Ansatz entsprang jedoch nicht etwa einer irenischen Gelassenheit, sondern dem bohrenden Suchen nach einer Philosophie, welche die Formen des Lebens und der Artefakte als Bedingung der begrifflichen Arbeit anerkennt. Die Unverwechselbarkeit von Krois' Arbeiten lag in der Einbeziehung der oftmals verkannten kontinentaleuropäischen Wurzeln jener kognitionswissenschaftlichen Verkörperungstheorien, die als *embodied cognition* vor allem im englisch- und deutschsprachigen Raum Furore machen. Am Ende stand das Ziel, die bedingende Präsenz des Körpers mit der Wahrnehmung und der Kraft des Bildes zu verbinden und damit die Philosophie für das Warburg'sche Konzept der Kunstgeschichte als Bildwissenschaft zu öffnen.

In ihrer Vielfältigkeit und ihrer historischen Tiefe reichen Krois' Anregungen von Gottfried Wilhelm Leibniz' „kleinen Perzeptionen“ bis zur gegenwärtigen Empathieforschung, wie sie sich in der Theorie der Spiegelneuronen zeigt. Mit der Symbolphilosophie Ernst Cassirers, der Zeichentheorie von Charles Sanders Peirce, der Verkörperungstheorie Edgar Winds sowie den gegenwärtigen Forschungen zum Enaktivismus sollen vier Felder angesprochen werden, ohne die Krois' Überlegungen schwerlich zu verstehen sind.

### Die Symbolphilosophie Ernst Cassirers

Als Krois im Jahr 1975 an der Pennsylvania State University mit einer Arbeit über Cassirer promovierte, war dieser im deutschen Sprachraum weitgehend unbekannt. Ein mögliches Motiv für das Vergessen bzw. die Ablehnung des 1933 über England und Schweden in die USA emigrierten Philosophen kam

bereits in den ersten Nachkriegsjahren zum Ausdruck: Cassirers Philosophie, schrieb Fritz Kaufmann, „suffers from too much light“.<sup>1</sup> Krois hat sich Zeit seines Lebens mit Cassirer beschäftigt, zahlreiche Aufsätze über ihn verfasst, Forschungsliteratur herausgegeben, die Ausgabe der *Nachgelassenen Texte und Schriften* initiiert und eine Reihe von Bänden mitsamt des ausgewählten Briefwechsels publiziert, und ohne ihn hätte sich die Cassirer-Renaissance in der Form und Intensität, wie sie sich in den letzten fünfzehn Jahren in Deutschland entwickelt hat, nicht ereignet.

Doch Krois war kein ‚Cassirer-Philologe‘. Die in diesem Band versammelten Schriften verdeutlichen, wie weit er in den Forschungen zu Cassirer schon früh durch entschiedene Akzentsetzung dasjenige Thema voranzutreiben vermochte, dem er sich in den letzten Jahren seines Lebens vorrangig gewidmet hat: die Verkörperungstheorie. In zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen zu Cassirer hat Krois darauf hingewiesen, dass Denken als inkorporiert verstanden werden muss. Häufig hat er betont, dass jene Fokussierung auf die Sprache, die mit dem *linguistic turn* einhergegangen ist, eine Kontrollwut hervorgebracht habe, der sowohl die Freiheit des Sprachlichen wie auch alles Körperlichen suspekt gewesen sei.

Die erste Möglichkeit eines Korrektivs sah Krois im Ursprung jenes Symbolismus, den Cassirer im natürlichen Ausdrucksverhalten erkannte. Jede symbolische Relation habe darin ihren Ausgangspunkt, dass bereits der menschliche Körper und nicht erst die mediale Extension kulturelle Bedeutungen erzeuge. Auf dieser Grundlage beginne der semiotische Prozess in der symbolischen Prägnanz der Wahrnehmung. Diesem Theorem der Cassirer’schen Symbolphilosophie hat Krois bereits Teile seiner Dissertation gewidmet, und sie sind ihm eine dauerhafte Basis geblieben. Die Erkenntnis der primären Gestalt- oder Bildförmigkeit sinnlicher Wahrnehmung sowie die Überzeugung, dass das Bild der blinde Fleck der Philosophie sei, führten ihn schließlich zur Forderung einer philosophischen Ikonologie.

## Die Zeichentheorie von Charles Sanders Peirce

Weitere Bausteine zu einer solchen Ikonologie lieferte ihm das philosophische Werk Charles S. Peirce, den Krois, ebenso wie die beiden großen Peirce-Interpreten des 20. Jahrhunderts, Max H. Fisch und Karl-Otto Apel, dessen zu Recht berühmtes Peirce-Buch Krois ins Englische übertrug, in Verbindung zu Cassirer und Vico setzte. Die Peirce’sche Offensive gegen den Intuitionismus wie auch den epistemischen Internalismus und für die Gleichsetzung von Zeichen

1 Fritz Kaufmann: Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology, in: Paul Arthur Schilpp (Hg.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*, S. 799–854, Evanston 1949, S. 841.



und Denken bestärkte ihn darin, sich mit denjenigen Alternativen zur analytischen Philosophie zu beschäftigen, die er in der Tradition, die den Bereich der Kultur und der Geschichte in die Bestimmung des menschlichen Geistes einzubeziehen vermochte, gefunden hatte. Insbesondere in der Peirce'schen Zeichentheorie sowie der ‚spekulativen Rhetorik‘ sah Krois ein Werkzeug, um auch ein scheinbar fernes Feld wie die Sozialphilosophie betreten zu können.<sup>2</sup>

Der Vergleich der Philosophie Cassirers mit der von Peirce stellte einen Leitfaden der Peirce-Deutung von Krois dar. Die Nähe der beiden Philosophen, die jeweils als Naturwissenschaftler und Ideengeschichtler über gemeinsame methodologische Voraussetzungen verfügten, hat er in bedeutenden Aufsätzen gezeigt. Die Gemeinsamkeiten liegen im Primat des Funktionsgegenüber dem Substanzbegriff sowie in dem ehrgeizigen philosophischen Programm, dem cartesianischen Dualismus eine semiotische Verkörperungstheorie entgegenzustellen (Text 6).

Auf der Basis einer Auslegung, welche die Berührungspunkte mit der prozesshaften Metaphysik von Aristoteles und Leibniz sowie die Einflüsse der antiken medizinischen Tradition hervorhebt, hat Krois im Denken von Peirce die Möglichkeit gesehen, den Begriff des *embodiment* nach seinen möglichen Varianten hin zu befragen. Die Verkörperungstheorie von Peirce ist immer wieder als eine nur metaphorische Größe behandelt worden, derzufolge jeder Sinngehalt einen konkreten, materiell gebundenen *Ausdruck* finden muss. Im Denken von Peirce hebt Krois dagegen die maßgebliche Rolle des menschlichen Körpers für die Wahrnehmungs- und Denkvorgänge *selbst* hervor. Ungeachtet des Schwankens seiner eigenen Aussagen zu diesem Thema wird hierdurch die Nähe von Peirce zur heutigen Forschung der *embodied cognition* deutlich. Um jeder Form der naturalistischen Verkürzung zu begegnen, hat Krois beide Seiten der Peirce'schen Verkörperungstheorie als eine Art Waage gesehen, die von einem allgemeineren metaphysischen Ansatz gehalten wird. Die Verkörperung des Geistigen in der physischen Welt wird damit zum fundamentalen Prinzip der Naturphilosophie wie der Philosophie des Geistes.

In jüngster Zeit hat Krois eine Interpretation vorgeschlagen, die ein solches Primat der Verkörperung mit Peirces Betrachtungen der philosophischen Relevanz der Ikonizität in Verbindung setzt (Text 11).<sup>3</sup> Die Grundlegung der Metaphysik von Peirce lasse sich, so Krois, als eine Reflektion über die philosophische Valenz von Bildern auswerten. Durch diesen Fokus erhält

2 John Michael Krois: Peirce's Speculative Rhetoric and the Problem of Natural Law, in: *Philosophy and Rhetoric* 14/1 (1981), S. 16–30.

3 Vgl. auch den bislang unveröffentlichten Text von Krois *Eine Tatsache und zehn Thesen zu Peirces Bildern*, der in dem Sammelband *Charles S. Peirces bildnerisches Denken* (Actus et Imago 5), hg. v. Franz Engel/Moritz Queisner/Tullio Viola, Berlin 2012, erscheinen wird.

das heute zwar weit verbreitete, aber oftmals nur oberflächlich gesteuerte Interesse an Peirce als einem Theoretiker des nicht-sprachlichen Denkens oder auch konkret als ‚image scientist‘ eine Begründung, die geradezu als ein Nenner von Peirces Denkwegen zu begreifen ist. Das uferlose zeichnerische Œuvre von Peirce, um das sich Krois in den letzten Jahren seines Lebens mit wachsendem Stupor bemüht hat, erweist sich in diesem Rahmen nicht als eine entbehrliche biographische Kuriosität, sondern als die Bedingung der Peirce’schen Arbeits- und Denkweisen. Umso herausfordernder ist dieses Feld für künftige Forschungen.

## Die Verkörperungsphilosophie von Edgar Wind

Krois war von der Bildenden Kunst zutiefst affiziert, und er hat die Kunstgeschichte als eine Disziplin geschätzt, die mit ihrem Insistieren auf der begrifflichen Kraft des Einzelwerks eine Herausforderung für den systematisierenden und oftmals deduktiven Zugriff der Philosophie bedeute. Es hatte eine innere Logik, dass Edgar Wind, der zugleich einer der bedeutendsten Kunsthistoriker des zwanzigsten Jahrhunderts und ein nicht weniger eminenten Philosoph war, für ihn mehr als nur ein Vorbild wurde. Dass Wind die deutschsprachige Philosophie als Erster auf die Bedeutung von Charles Sanders Peirce sowie von Alfred North Whitehead nicht nur aufmerksam gemacht, sondern deren begriffliche Überlegungen zu einer Erkenntnistheorie des *extended mind* weiterentwickelt hat,<sup>4</sup> bewegte Krois zusätzlich, in Wind ein alter ego zu suchen.

Ausgestattet mit einer sprühenden Intelligenz, hat sich Wind in der Hamburger Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg zwischen Erwin Panofsky, bei dem er in Kunstgeschichte promovierte, Ernst Cassirer, der seine philosophische Habilitation betreute, und Aby Warburg bewegt, dessen Werk er in profunden Beiträgen analysiert hat. All diese Personen waren bei allem Austausch Kunsthistoriker oder Philosophen, Wind aber „war beides zugleich“.<sup>5</sup> Als Krois im Jahr 2009 eine Sammlung von Winds Schriften herausgab, begründete er die Auswahl nochmals mit dem Ziel, Philosophie und Kunstgeschichte in ihrem Bedingungs Zusammenhang sichtbar werden zu las-

4 John Michael Krois: Einleitung, in: Edgar Wind: Heilige Furcht, in diesem Band S. 34f., 36f.; vgl. ders.: Kunst und Wissenschaft in Edgar Winds Philosophie der Verkörperung, in diesem Band, S. 6–11.

5 Vorwort der Herausgeber, in: Edgar Wind. Kunsthistoriker und Philosoph, hg. v. Horst Bredekamp/Bernhard Buschendorf/Freia Hartung/John M. Krois, Berlin 1998, S. IX.

sen: „Winds Anliegen, Kunstgeschichte und Philosophie zu verbinden, wirkt im Rückblick wegweisend.“<sup>6</sup>

In seinem Beitrag zu Wind aus dem Jahr 1998 bekundete Krois, dass die im Desinteresse an der Sichtbarkeit und der historischen Konkretion liegenden Defizite der Philosophie, mit denen er selbst gehadert habe, in Winds „Verkörperung“ aufgehoben seien. Diese Kategorie sei für Wind das Resultat einer Handlung, die sich in der Geste, der Herstellung eines Bildes oder auch der Durchführung eines Experimentes zeige. Krois sah hierin das Versprechen einer neuen Philosophie, in der Handlungen und deren Effekte nicht als Gegensätze zu den Begriffen, sondern als deren klärende Filter zu betrachten seien. Es sei der Moment gekommen, Winds in den Wirren der Zeit nach 1933 untergegangene Vorstöße insbesondere für einen Brückenschlag zwischen Geistes- und Naturwissenschaften fruchtbar zu machen.<sup>7</sup>

## Enaktivismus und embodied cognition

Dass Bilder verstanden werden und dass sich die im Bild verkörperten Gehalte erschließen lassen, beruht auf dem Umstand, dass der erfassende Organismus mit ihnen als Objekten und nicht nur als Zeichen umgeht. Diese Kernthese des Krois'schen Denkens verlangt nach einer Theorie der enaktiven Wahrnehmung. Zeugnisse von Krois' Aufbau einer solchen Theorie sowie einer körperschematisch begründeten Philosophie der Bilder sind in diesem Band in ihrem teils ausformulierten, teils blitzhaft vorstoßenden Charakter versammelt.

Im Zentrum stehen die vernachlässigten affektiven Bedeutungen der Bilder, die sich in jeder Erfassung von *Gestalt* manifestieren. Sie stellen umso mehr ein unhintergebares Faktum jedes Bildverständnisses dar, als die beeindruckendste Eigenschaft der Bilder für Krois in deren emotionalem Ausdruckscharakter liegt (Texte 8, 13, 14, 15). Dieser bildet zugleich das Rätsel, das eine allein an der Sprache orientierte Philosophie niemals zu lösen vermag.

Krois hat sich diesen Phänomenen mit einem Instrumentarium gewidmet, das von einer in der Philosophie wohl beispiellosen Offenheit für die

6 John Michael Krois: Einleitung, in: Edgar Wind: Heilige Furcht, in diesem Band, S. 42; vgl. ebenfalls die Vorbemerkung in: Edgar Wind: Heilige Furcht und andere Schriften zum Verhältnis von Kunst und Philosophie, Hamburg 2009, S. 7.

7 Edgar Wind: Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien, Tübingen 1934 (Neuauf., hg. von Bernd Buschendorf, Frankfurt/M. 2001). Vgl. John Michael Krois: Kunst und Wissenschaft in Edgar Winds Philosophie der Verkörperung, in diesem Band, S. 3–23, 3f. und 14f. und ders.: Einleitung, in: Edgar Wind: Heilige Furcht, in diesem Band, S. 31–33.

Fragen und Methoden benachbarter Disziplinen zeugt. Die Robotik, die Spiegelneuronen in der Emotionsforschung, die Unterscheidung von Körperbild und Körperschema in der Psychologie und die Bildschemata der Linguistik sowie die ökologische Psychologie hat er als elementare philosophische Herausforderungen ernst genommen. Die aktuell in diesen Disziplinen geführten Debatten las er als Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie, wie sie in Cassirers postum erschienenem Werk *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*<sup>8</sup> sowie in dessen Auseinandersetzung mit der Biologie Jakob von Uexkülls vorbereitet war (Text 10). Sowohl die problematische Art, in der aktuelle kognitionswissenschaftliche Einsichten in den Theorien der Neuroästhetik rezipiert werden, als auch die zerebralzentristische Verkürzung des ‚Erlebens‘ in manchen Ansätzen der Philosophie des Geistes haben ihn hierbei in Forschung und Lehre umgetrieben.

In eines der Exemplare von Edgar Winds Schriften schrieb John Michael Krois im Dezember 2009 die Widmung: „Es möge Wind uns weiter bona fortuna bringen“. Das Wortspiel bezog sich auf die emblematische Figur der Fortuna, die, von einem durch den Sturm aufgeblähten Segel getrieben, auf einer Kugel balancierend in die Zukunft jagt. In seinem opus magnum, den *Heidnischen Mysterien der Renaissance*, hat Wind diesem Bildsymbol des so dynamischen wie instabilen Schicksals eine profunde Untersuchung gewidmet.<sup>9</sup> Krois wurde in einem Moment des Glücks, das er auch durch die Entwicklung der Berliner Kolleg-Forschergruppe „Bildakt und Verkörperung“ empfunden hat, von der Kugel des Lebens verstoßen. Seine Schriften aber bleiben ein Segel, das gleichermaßen für die Philosophie wie für die Kunstgeschichte eine „bona fortuna“ verspricht.

Horst Bredekamp, Jörg Fingerhut, Marion Lauschke, Tullio Viola

8 Ernst Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 1, hg. v. John M. Krois, Hamburg 1995.

9 Edgar Wind: *Heidnische Mysterien in der Renaissance*, Frankfurt/M. 1984, S. 122f.

## Redaktionelle Hinweise

Die hier versammelten Schriften sind für den Zweck der vorliegenden Sammlung redaktionell bearbeitet worden. Deutschsprachige Texte, die noch in alter Rechtschreibung publiziert worden sind, wurden nach den Regeln der neuen deutschen Rechtschreibung korrigiert, bibliografische Angaben vereinheitlicht, Verweise auf Texte, die in diesem Band nicht enthalten sind, korrigiert und Hinweise auf Schriften, die zur Zeit ihrer Abfassung noch nicht erschienen waren, aktualisiert. Wiederholungen von Argumentationsfiguren oder Bildmaterial innerhalb der Texte sind bewusst nicht vermieden worden. Sie dokumentieren die kontinuierliche Entwicklung eines Denkens, das aus dem Kontakt mit seinen Quellen Schubkraft entwickelte. Abgeschlossen wird der Band durch eine Bibliografie der Schriften von John Michael Krois.

## Dank

Für vielfältige redaktionelle Arbeiten und Recherchen danken die Herausgeber Johanna Schiffler, Yasmin Meinicke und Maja Stark. Sascha Freyberg und Thomas Helbig gebührt Dank für die Erstellung der Bibliografie und des Personenregisters. Franz Engel, Anja Pawel und Moritz Queisner ist für weitere Hilfe zu danken. **Zu danken ist auch dem Akademie Verlag für die gewissenhafte Begleitung sowie Petra Florath für die sensible Gestaltung des Bandes.**

Der von John Michael Krois konzipierte Abdruck der Schriften geschieht im Rahmen einer generellen Vereinbarung mit Hannelore Krois, für die herzlich zu danken ist.

Horst Bredekamp und Marion Lauschke

Edgar Wind. Kunsthistoriker und Philosoph

Herausgegeben von  
Horst Bredekamp, Bernhard Buschendorf,  
Freia Hartung und John Michael Krois

Berlin 1998, S. 181–205

# KUNST UND WISSENSCHAFT IN EDGAR WINDS PHILOSOPHIE DER VERKÖRPERUNG

„As for humanism, it appears to me  
to be an allied doctrine,  
in perfect harmony with pragmatism“  
C. S. Peirce

## 1. Zur Einführung

Edgar Winds philosophisches Hauptwerk, *Das Experiment und die Metaphysik*,<sup>1</sup> scheint von einem „Fachphilosophen“ zu stammen, von jemandem, dessen Interessen der Physik und der Kosmologie gelten und weit entfernt sind von Kunst oder Kulturtheorie, wie wir es von Edgar Wind erwarten würden. Doch dieses Werk verdankt seine allgemeine Ausrichtung gerade Winds Interesse an der Kunst. Die bildende Kunst macht etwas sichtbar, sie ist konkret, im Gegensatz zum Begriff. Sichtbarkeit ist für die Philosophie unwichtig. Die konkrete historische Wirklichkeit kommt in der Philosophie nicht vor; sie wird in ein vorgefertigtes begriffliches Schema eingepasst oder der empirischen Forschung überlassen. Wind verwarf nicht das philosophische Interesse am Allgemeinen, er unterzog die von Kant geprägte Philosophie seiner Zeit aber einer tiefen Revision. Bei Wind steht nicht mehr der Begriff, das Bewusstsein, die Erkenntnis, das Verstehen und auch nicht die Welt oder das Sein im Mittelpunkt seiner philosophischen Untersuchungen, sondern, wie er es nannte: die „Verkörperung“.

1 Edgar Wind: *Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien*, Tübingen 1934 (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte 3). Im Folgenden zitiert als EM.

Wir sehen Winds Begriff der „Verkörperung“ und das Thema seines Buches beide von Blakes berühmtem Frontispiz *The Ancient of Days* (Bild 1) zu seiner *Europe, a Prophecy* illustriert. Das goldene Instrument in Blakes Bild wird bei der Erschaffung der Welt eingesetzt, aber es entsteht dabei ein Paradox: Das Instrument setzt schon die Existenz der Welt voraus, weil es ein Teil (eine Verkörperung) von dieser ist. Die Wirksamkeit eines Instruments entsteht erst dadurch, dass es selbst ein Teil (eine Verkörperung) der Wirklichkeit ist. Nur so kann es zur Wirksamkeit gelangen. „Verkörperung“ ist der Hauptbegriff in Edgar Winds Philosophie. Er bezeichnet zunächst das Resultat einer menschlichen Handlung, etwa die Herstellung eines Bildes, aber auch den Vorgang der Verkörperung im Allgemeinen. Diese zwei Auffassungen sind auch beide im Titel von Winds philosophischem Hauptwerk herauszuhören: „Das Experiment“ (eine menschliche Handlung) und „die Metaphysik“ (Theorie der Verkörperung im Allgemeinen). Bei Experimenten treffen Ideen und Dinge auf eine kontrollierbare Weise zusammen. Ein ideelles Maßsystem (z. B. das metrische) wird in einem Messinstrument aus gewählten physikalischen Substanzen verkörpert. Dieses Instrument wird wiederum mit Teilen der Welt in einem Akt der Messung zusammengebracht. Die Regelmäßigkeiten, die wir mit Messungen feststellen wollen, setzen wir mithin schon beim Messinstrument selbst voraus, denn dieses – so meinen wir – muss auch den Naturgesetzen gehorchen, die es entdecken helfen soll. Mit anderen Worten: Auch in der Naturwissenschaft gibt es den hermeneutischen Zirkel, aber als sich selbst korrigierenden methodischen Zirkel. Das Maßsystem haben zwar die Menschen erfunden (es gibt viele Maßsysteme), und auch die Geometrie ist historisch entstanden, aber Wissenschaft setzt eine Wirklichkeit voraus, der wir mit Hilfe eines Instruments immer näherkommen sollen und die eine Kontrollinstanz darstellt. Im Messakt gibt es eine Art doppelte Verkörperung: (1.) von unserem Maßsystem und (2.) von den zu entdeckenden Gesetzmäßigkeiten.<sup>2</sup> Unsere Handlung erzwingt eine Antwort von der Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist dem Gedanken heteronom: Sie entzieht sich unserer Macht, auch während sie sich im Instrument zeigt. Deshalb bezeichnet Wind sie als „metaphysisch“. Die Verkörperung im Instrument ist aber auch ein Symbolprozess: Die Anzeiger in Messgeräten haben keine unmittelbare Bedeutung, aber ihre Bedeutung muss sich irgendwann in etwas Beobachtbarem verkörpern, wenn sie reale Bedeutung haben soll.<sup>3</sup>

Winds *Heidnische Mysterien in der Renaissance* und andere ikonologische Untersuchungen gehen auf die Inhalte von Kunstwerken ein. Für die

2 Wind versteht den Forschungsprozess als eine ständige Verkörperung und Erfassung von Gesetzmäßigkeiten, d. h. von Universalien. Siehe EM, S. 35.

3 Vgl. ebd. S. 31.





Bild 1 William Blake: The Ancient of Days, Fontispiz zu Europe a Prophecy, 1794, Tate Gallery, London.

ikonologische Analyse reichen die Mittel der formalistischen Kunstgeschichte und Kunstkennerschaft nicht aus. Warburg hat gezeigt, wie die Untersuchung literarischer Traditionen, wissenschaftlicher Vorstellungen und anderer Aspekte des sozialen Gedächtnisses in die Kunstgeschichte einbezogen werden müsste, um uns für die Inhalte von Kunstwerken empfänglich zu machen.

Warburg aber stand der Philosophie fern – bis er in Cassirers Symboltheorie eine systematische Grundlage für die Kulturwissenschaft als „Lehre vom bewegten Menschen“ fand.<sup>4</sup> Im Gegensatz zu Warburg war Wind auch Philosoph.

Die Ikonologie zeigt, dass Kunst Gedanken und nicht nur Gefühle und Formen transportieren kann. Gedanken müssen nicht in Kunstwerken verkörpert werden; die Philosophie kommt ohne Bilder aus. Aber kommt sie auch ohne Verkörperung aus? Rede, Schrift, alle Symbole verkörpern Sinn. Edgar Wind wollte dieser Verkörperung Rechnung tragen, aber um dies zu erreichen, musste er mit (fast) der gesamten Philosophie seiner Zeit brechen.

Bei der Entwicklung seiner Ideen wurde Edgar Wind vor allem durch seine Lektüre von Charles Peirce angeregt. Wind sagte später, es waren zwei Menschen, die ihn besonders beeinflusst hätten: Aby Warburg und Charles Peirce.<sup>5</sup> Niemand wird über die Erwähnung Warburgs überrascht sein, eher aber über die von Peirce (1839–1914). Überraschung ist auch angebracht, denn als Wind 1929 *Das Experiment und die Metaphysik* der Hamburger Fakultät vorlegte, war Peirces Philosophie kaum jemandem in Deutschland bekannt und der von Peirce begründete Pragmatismus im allgemeinen als Theorie des Nützens falsch verstanden.<sup>6</sup> Wind war der erste Philosoph in Europa, der Peirces Bedeutung erkannte.<sup>7</sup> Wind sagte zwar, dass er lediglich Peirces Methode in *How to make our ideas clear* folge,<sup>8</sup> aber es gibt bei Peirce keine Hinweise, wie man mit dieser Methode die Kantischen Antinomien auflösen kann – was die Hälfte von Winds Buch ausmacht. Wichtig für Wind war, dass es Peirce um Klarheit ging – im Gegensatz zu den „grüblerischen Deklamationen“, die Wind in der Philosophie aufkommen sah, die „zu nebelhaft [sind,] um auch falsch zu sein“. (EM, S. VI) Wichtig war für ihn aber auch, wie Peirce zur Klarheit gelangt. Statt nur von rein logischen oder psychologischen Denk-

4 Brief von Aby Warburg an Ernst Cassirer, Kreuzlingen, 15. 4. 1924. Der Brief befindet sich in den Cassirer Papers, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University.

5 Persönliche Mitteilung von Margaret Wind. Über die Beziehung Winds zu Warburg siehe Bernhard Buschendorf: ‚War ein sehr tüchtiges gegenseitiges Fördern.‘ Edgar Wind und Aby Warburg, in: *Idea. Jahrbuch der Hamburger Kunsthalle* 4 (1985), S. 165–209.

6 Zu der Einstellung in Deutschland gegenüber dem Pragmatismus siehe Hans Joas: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1992, S. 114–145: *Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken – Zur Geschichte eines Mißverständnisses*.

7 Die Peirce-Renaissance in Deutschland setzte im Wesentlichen erst in den 1960er Jahren ein.

8 Siehe Edgar Wind: *Can the Antinomies Be Restated?*, in: *Psyche* 25 (1934), S. 177–178, S. 178.

maßstäben auszugehen, macht Peirce die „denkbaren Wirkungen“ von körperlichen Handlungen und Gegenständen zum Maßstab für die Klärung von Begriffen.<sup>9</sup>

Der Pragmatismus war nicht nur für die Entwicklung von Edgar Winds Philosophie wichtig, sondern Wind griff auch selbst in diese Entwicklung des Pragmatismus ein. Das oben angesprochene Bild von Blake, *The Ancient of Days*, stand als Frontispiz zu Sidney Hooks Buch *The Metaphysics of Pragmatism* (1927). Hook, einer der wichtigsten Denker um John Dewey, legte in seiner Schrift dar, was er „The Metaphysics of the Instrument“ nannte. Diese erläuterte er anhand von Blakes Illustration: „Whatever else of frenzied fancy this picture may symbolize, it illustrates a profound metaphysical meaning. [...] The golden compasses in Blake’s picture already presupposes the existence of the world, otherwise their efficacy in intelligent construction would be a sheer impossibility“.<sup>10</sup> Hook sagt nicht, wie er auf dieses Bild von Blake gestoßen ist und auch nicht, wie die Idee seiner Metaphysik des Instruments entstand. Wind untersucht meines Wissens nirgends dieses Bild, aber es gibt gute Gründe, hier Winds Einfluss auf Hook zu sehen. Wind lernte Hook bald nach seiner Ankunft in Amerika im Jahr 1924 kennen.<sup>11</sup> Wind trug seine Theorie der Verkörperung schon September 1926, also vor der Publikation von Hooks Buch, vor.<sup>12</sup> Auch wenn Hooks und Winds Arbeiten als sich ergänzende Texte einzustufen sind, bietet Hook vor allem eine Klärung von John Deweys „instrumentalistischer“ Philosophie,<sup>13</sup> während Winds Schrift die zugrundeliegenden sachlichen Probleme thematisiert.

- 9 Siehe die sog. „pragmatische Maxime“, in Charles S. Peirce: *How to Make our Ideas Clear*, in: *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition* vol. 3 (1872–1878), Bloomington 1986, S. 257–276, S. 266: „Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object“. (Überlege, welche Wirkungen die denkbaren praktischen Bewandnisse haben können, die wir dem Gegenstand unseres Begriffes zuschreiben. Dann besteht unser ganzer Begriff des Gegenstandes aus unserem Begriff dieser Wirkungen.)
- 10 Sidney Hook: *The Metaphysics of Pragmatism. With an Introductory Word by John Dewey*, Chicago/London 1927, S. 17.
- 11 Auskunft von Margaret Wind.
- 12 Siehe Edgar Wind: *Experiment and Metaphysics*, in: Edgar S. Brightman (Hg.): *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York 1927, S. 217–224.
- 13 Für Dewey ist selbst „Theorie“ instrumental, weil sie eine Organisationsleistung darstellt oder was man heute eine „Komplexitätsreduktion“ nennt. Vgl. John Dewey: *Erfahrung und Natur*, Frankfurt/M. 1995, S. 125: „Die Auffassung, daß kontemplatives Denken *das* Ziel an sich sei, war zugleich eine Kompensation für die Unfähigkeit, die Vernunft in der Praxis wirksam werden zu lassen, wie auch ein

Kant hat gezeigt, dass die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch gerät, wenn sie versucht, etwas über die Wirklichkeit als Ganzes auszusagen. Sie kann z. B. gültige Argumente sowohl *für* die These geben, dass die Welt einen Anfang in der Zeit hat, als auch für die These, dass sie *keinen* hat. Solche Antinomien sind für die reine Vernunft deshalb unauflösbar, weil diese nur argumentieren *kann*. Aber die verkörperte Vernunft, die experimentell vorgeht, kann auf lange Sicht eine Beantwortung dieser Fragen erstreben, nicht bloß dadurch, dass wir uns der experimentellen Vernunft anvertrauen: Ergebnisse der konkreten Forschung zwingen uns praktisch, die Welt in der einen oder anderen Weise zu begreifen. Im experimentellen Gebrauch von Instrumenten werden auch Alternativen wie „euklidisch – nicht-euklidisch, einfach – zusammengesetzt, determiniert – undeterminiert“ entschieden. Instrumente verkörpern im experimentalen Gebrauch Fragen und sie teilen dank ihrer Verkörperung eine Antwort dem Experimentator mit.

## 2. Die Entwicklung von Edgar Winds Grundgedanken

Peirce war der erste Denker, der die mechanistische (deterministische) Weltansicht durch eine neue ersetzte, in der absoluter Zufall zum gleichberechtigten Aspekt der Realität wurde, neben den Tatsachen und Gesetzen der Natur.<sup>14</sup> Selbst die Naturgesetze entstanden in Peirces Philosophie aus Zufallsentwicklungen (infinitesimale Verletzungen von Gesetzen).<sup>15</sup> Der andere große Entwurf einer Philosophie des Prozesses, der mit dem von Peirce oft verglichen wird, stammt von Alfred North Whitehead.<sup>16</sup> Edgar Wind war ebenfalls der erste Philosoph in Deutschland, der Whiteheads extrem schwierige Philosophie rezipierte. Wind vereinte Ideen von Peirce und Whitehead in seiner

Mittel, die Trennung sozialer Klassen aufrechtzuerhalten. Eine örtlich und zeitlich beschränkte politische Gemeinschaft historischer Natur wurde zu einer Metaphysik ewigdauernden Seins.“

- 14 Siehe dazu Ilya Prigogines Vorwort zu Charles S. Peirce: Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, hg. und eingeleitet v. Helmut Pape, Frankfurt/M. 1991, S. 7–10.
- 15 Siehe Charles S. Peirce: Entwurf und Zufall, in: Peirce: Naturordnung (wie Anm. 14), S. 113–125, S. 119.
- 16 Alfred North Whitehead und Charles S. Peirce werden oft in einem Atemzug als Schöpfer von „process philosophy“ genannt. Whiteheads Schüler Charles Hartshorne, der mit Paul Weiss Herausgeber der ersten großen Ausgabe von Peirces Schriften war, hat diese Sichtweise verbreitet. Historisch richtiger wäre es, Whitehead mit William James zu nennen, der für Whitehead der Erfinder dieser Denkweise war.

Verkörperungstheorie und machte sie für Probleme der Kulturwissenschaft fruchtbar.<sup>17</sup>

Als Wind im Sommer 1920<sup>18</sup> sein Studium in Hamburg aufnahm, hatte er schon in seiner Heimatstadt Berlin 1918–1919 Philosophie bei Cassirer gehört<sup>19</sup> sowie im darauffolgenden Jahr in Freiburg bei Husserl und Heidegger. In seiner bei Cassirer und Panofsky entstandenen Dissertation *Ästhetischer und kunstwissenschaftlicher Gegenstand* (sie brachte ihm am 29. Juli 1922 die Promotion) versuchte er „Kategorien“ der Kunstwissenschaft nach erkenntnistheoretischem Modell systematisch auszuarbeiten und in einer „Tafel“ zu organisieren.<sup>20</sup> Doch 1929, in seiner Habilitationsschrift, vertrat er eine andere, nicht mehr so formalistische oder kantische Denkart. Winds Bruch mit dem *mainstream* der akademischen Philosophie fiel indessen anders aus als bei den meisten Denkern seiner Generation, für die die Phänomenologie oder die aus ihr hervorgegangene Existenzphilosophie richtungsweisend wurde. Keinen philosophischen Denkweg hat Wind so gänzlich abgelehnt, wie den von Heidegger, Jaspers und Sartre eingeschlagenen.<sup>21</sup> Diese Denker bewegten sich außerhalb der übrigen Welt der Wissenschaft, ja sie wollten mit dieser auch nicht in Berührung kommen. Wind nennt ihre Methode die Deklamation.<sup>22</sup> Auch wenn Husserls Arbeiten ihn nicht abstießen, so ist dennoch klar, dass er ihm nur geringe Tragweite zuerkannte. Husserls Methode, schrieb er, verwechsle einen ganz normalen Denkvorgang – Abstraktion – mit einer

- 17 Siehe Edgar Wind: Mantegna's Parnassus. A Reply to some Recent Reflections, in: *The Art Bulletin* 31 (1949), S. 224–231, S. 231, wo er wieder Peirce zitiert. Vgl. auch die zentrale Rolle von Peirce in Winds *Bild und Text* in: Horst Bredekamp/Bernhard Buschendorf/Freia Hartung/John Krois (Hg.): *Edgar Wind. Kunsthistoriker und Philosoph*, Berlin 1998, S. 259–262.
- 18 Brief Edgar Winds an William Heckscher, 3. Nov. 1968, *Edgar Wind Papers*, Bodleian Library, Oxford University. Copyright Margaret Wind.
- 19 Hugh Lloyd-Jones: *A Biographical Memoir*, in: *Edgar Wind: The Eloquence of Symbols. Studies in Humanist Art*, hg. v. Jaynie Anderson, Oxford 1983, S. xiii–xxxvi, hier S. xiv.
- 20 Siehe die aus Winds Dissertation hervorgegangene Publikation: *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 18 (1925), S. 438–486.
- 21 Siehe Edgar Wind: Jean-Paul Sartre. A French Heidegger, in: *SCAN. Smith College Associated News* 40/31 (1946), S. 1–4. In seinem später publizierten Leserbrief an diese Zeitung, mit dem Wind auf die Einwände seines Kollegen Vincent Guilloton reagiert, ist Winds Stellungnahme noch deutlicher. Siehe den Nachdruck der Texte in: Bredekamp (Hg.): *Edgar Wind* (wie Anm. 17), S. 219–226.
- 22 Siehe EM, S. Vf. Zum Ganzen siehe Horst Bredekamps Beitrag *Falsche Skischwünge. Winds Kritik an Heidegger und Sartre*, in: Bredekamp (Hg.): *Edgar Wind* (wie Anm. 17), S. 207–218.

angeblichen Intuition von Wesen.<sup>23</sup> Davon abgesehen, ziele Husserls Phänomenologie auf den Aufbau einer *reinen* Wissenschaft von Wesenheiten – für die eine Beschäftigung mit der konkreten, historischen Welt nebensächlich war – und stand daher in scharfem Gegensatz zu Winds Denken.<sup>24</sup>

In seinem Vortrag *Experiment and Metaphysics* auf dem 6. Weltkongress der Philosophie im September 1926 an der Harvard University stellte Wind zum ersten Mal seine Verkörperungstheorie dar.<sup>25</sup> Wind kam schon im März 1924 nach New York, wo er zunächst an Schulen unterrichtete. Er lehrte dann 1925 bis 1927 Philosophie an der University of North Carolina in Chapel Hill. In den fast vier Jahren seines Amerikaaufenthaltes nahm er aktiv an den dortigen philosophischen Diskussionen teil und publizierte in Fachzeitschriften.<sup>26</sup> Gleich in seinem ersten Jahr, am 30. Dezember 1924, hielt er einen Vortrag *Theory of Art versus Aesthetics* beim jährlichen Treffen der American Philosophical Association.<sup>27</sup> Bei diesem Vortrag wurde Wind dem Publikum durch den New Yorker Philosophen Morris Raphael Cohen vorgestellt. Cohen hatte gerade im Jahr zuvor<sup>28</sup> die erste Edition von Schriften Charles Peirces herausgegeben. Peirces Arbeiten waren bis dahin (und lange

- 23 Siehe Edgar Wind: Contemporary German Philosophy, in: *The Journal of Philosophy* 22 (1925), S. 477–493; 516–530, hier: S. 524–526.
- 24 Der Einfluss der Phänomenologie auf Wind war aber noch in seiner Dissertation, bzw. in der aus ihr hervorgehenden Schrift „Zur Systematik der künstlerischen Probleme“ evident.
- 25 Wind sprach um 9.30 Uhr am 14. September, dem ersten Tag des Kongresses, wie auch Whitehead und C. I. Lewis. Siehe die Akten des Kongresses, in: Brightman (Hg.): *Proceedings* (wie Anm. 12), S. 64.
- 26 Neben den in der Wind-Bibliografie (*The Published Writings of Edgar Wind*, in: Wind: *Eloquence* [wie Anm. 19], S. 115–130) erfassten Publikationen aus seinen Jahren in Amerika, hat er außerdem folgende vier Rezensionen im *Journal of Philosophy*, der wichtigsten amerikanischen Fachzeitschrift für Philosophie, publiziert:
- (1) Max Ettliger: *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*, in: 21 (1924), S. 666–669.
- (2) Willy Nef: *Die Philosophie Wilhelm Wundts*, in: 21 (1924), S. 498–502.
- (3) Raymond Schmidt (Hg.): *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 5, in: 23 (1926), S. 163 f.
- (4) Henry Horace Williams: *The Evolution of Logic*, in: 23 (1926), S. 524 f.
- 27 Siehe die Ankündigung von Winds Vortrag, in: *The Journal of Philosophy* 22/1 (1925), S. 28. Winds Text erschien in: *The Philosophical Review* 34 (1925), S. 350–359. Vgl. die Bemerkungen zu Winds Vortrag in Herbert Schneiders „The twenty-fourth annual meeting of the Eastern Division of the American Philosophy Association“, in: *The Journal of Philosophy* 22/2 (1925), S. 46.
- 28 Siehe Charles S. Peirce: *Chance, Love, and Logic*, hg. v. Morris R. Cohen, New York/London 1923.



danach) nur wenig bekannt, Wind wird wohl von Cohen den Namen Peirce zum ersten Mal gehört haben.<sup>29</sup>

Auf den jährlich im Dezember stattfindenden Konferenzen der Philosophiegesellschaft wird es auch zu einer anderen wichtigen Begegnung gekommen sein. Beim Treffen im folgenden Jahr wurde ein Symposium zum Thema „Zeit“ unter der Leitung Alfred North Whiteheads abgehalten.<sup>30</sup> Whiteheads bedeutender Vortrag zu diesem Thema, „Time“, den er 1926 beim Weltkongress in Harvard hielt, wurde von Wind in seiner großen Whitehead-Abhandlung in der Zeitschrift *Logos* 1932 kritisch untersucht.

Neben Whitehead beeinflusste ein anderer Harvard-Professor, Clarence Irving Lewis, die Entwicklung von Winds Philosophie. Auch Lewis war Teilnehmer am 6. Weltkongress für Philosophie. Lewis' Hauptwerk *Mind and the World Order* erschien 1929, aber seine Grundideen waren schon 1923 publiziert, und Wind zitiert sie in seinem Buch.<sup>31</sup> Lewis' Grundgedanke betraf Kants Lehre vom Apriori. Lewis behauptete, dass man diese Lehre vertreten könne und müsse, aber nicht als Lehre von festgelegten Formen. Es gäbe weder eine universale noch eine historische Übereinstimmung über eine *bestimmte* Form des Apriori.<sup>32</sup> Kant hatte Recht, dass unsere begrifflichen Schemata der Wirklichkeit ihre Form vorschreiben, nur: diese Begriffe ändern sich

29 Die Tatsache, dass Peirces Werk bis heute immer noch nicht richtig erschlossen ist, bzw. seine Texte in den 20er Jahren nur in raren Zeitschriften zugänglich waren, wird einem Forscher wie Wind kein Hindernis gewesen sein, sich damit zu beschäftigen. Ein Beispiel von Winds Werk als Sammler rarer Bücher ist durch den Ausstellungskatalog dokumentiert: Ausst. Kat.: *The Vitruvian Path. An Exhibition of Early Printed Books from the Library of the Department of the History of Art in the University of Oxford*, hg. v. Richard John/Monique Kornell, The Ashmolean Museum, Oxford 1994.

30 Siehe *Notes and News*, in: *The Journal of Philosophy* 22/25 (1925), S. 672. Wind hat Whitehead vermutlich mehrfach persönlich gehört. Außer bei dem von Whitehead veranstalteten Symposium über „Time“ anlässlich des Treffens der American Philosophical Association am 28.–30.12.1925 im Smith College in Northhampton, MA und bei dem Weltkongress für Philosophie, im September 1926 an der Harvard University, hatte Wind möglicherweise auch Whiteheads Vorträge über „Symbolism“ gehört, die dieser 1926 an der University of Virginia hielt. Zu dieser Zeit lehrte Wind Philosophie an der University of North Carolina. Ralf Lachmann verdanke ich den Hinweis, dass Whiteheads Vorträge über „Symbolism“ den Einfluss Susanne Langers zeigen, die damals bei Whitehead promovierte und sich in ihrer Dissertation immer wieder auf Cassirers Theorie der symbolischen Formen bezog. Hier hätte Wind eine eigenartige Situation erlebt: die Wirkung seines Hamburger Lehrers auf Whitehead in Virginia.

31 Wind zit. n. Lewis: *The Pragmatic Element in Knowledge*, in: EM, S. 25, Anm. 1.

32 Siehe Lewis: *The Pragmatic Element in Knowledge*, publiziert unter dem Titel: *A Pragmatic Conception of the A Priori*, in: *Collected Papers of C. I. Lewis*, hg. v. John D. Goheen/John L. Mothershead, Jr., Stanford 1970, S. 231–239, S. 239.

historisch, wie Lewis sagt, „on pragmatic grounds when the expanding boundaries of experience reveal their infelicity as intellectual instruments“.<sup>33</sup>

Dieser Gedanke von Lewis führte Wind zu seiner eigenen Revision der kantischen Philosophie: Die experimentelle Vernunft könne uns dazu zwingen, eine alte begriffliche Auffassung zu verwerfen, aber wir kommen dennoch nicht umhin, die Wirklichkeit überhaupt in irgendeinem begrifflichen Schema aufzufassen. Lewis entwickelte keine Theorie für die Änderungen im Apriori Begriffsschema. Er nannte seine Philosophie eine pragmatische Theorie des Begriffs.<sup>34</sup> Wind sah, dass die „expanding boundaries of experience“ das Phänomen der Verkörperung bedeuten.

Winds Philosophie entstand in einem ganz anderen geistigen Klima,<sup>35</sup> als er es bei seiner Rückkehr nach Deutschland vorfand. Dies war auch nicht ohne Bedeutung für die Bewertung von *Das Experiment und die Metaphysik* als Habilitationsschrift. Wind und sein Lehrer, Ernst Cassirer, waren in einem wichtigen Punkt divergenter Meinung, aber die anti-kantische Tendenz der Arbeit im Allgemeinen nahm ihm der Dozent Albert Görland übel. Das Schlussgutachten der Wind'schen Habilitation zeigt, dass Görland mit Winds Ergebnissen nicht einverstanden war, aber dass Cassirer die Bedeutung dieser Bedenken durch eigenhändige Änderungen am ersten Entwurf des Protokolls abgeschwächt hat. (Leider werden Görlands Einwände nicht mitgeteilt.)

33 Ebd. S. 239.

34 Lewis' Terminus ist „conceptual pragmatism“.

35 Es ist hier nicht möglich auf die Bedeutung aller für Wind wichtigen Philosophen einzugehen, deren Werke ihm damals begegneten. Hierzu gehört aber sicherlich John Deweys Hauptwerk *Experience and Nature* (1925). In Winds Aufsatz *Über einige Berührungspunkte zwischen Naturwissenschaft und Geschichte* (in: *Wissenschaft – Zum Verständnis eines Begriffs*, hg. v. Hubert Markl u. a., Köln 1988, S. 34–39. Winds Text erschien schon im Jahre 1936 in englischer Übersetzung in der Ernst Cassirer Festschrift: *Philosophy and History*, hg. v. Raymond Klībasky/Herbert James Paton, Oxford (1936), S. 255–264) stellt er z. B. S. 37 fest, dass es in der Messung/Urkundendeutung immer eine ereignishaft „Intelligenzleistung“ als „Weise des Verhaltens“ gibt. Dies ist Winds Übersetzung und Anwendung von Deweys Begriff „creative intelligence“. Die berühmte Auseinandersetzung zwischen John Dewey und George Santayana über Naturalismus und Metaphysik muss Wind mitbekommen haben, da Winds Aufsatz *Alfred C. Elsbach's Kant und Einstein*, in: *The Journal of Philosophy* 26 (1927), S. 64–71, in der gleichen Nummer des *Journal of Philosophy* im Anschluss an Deweys Antwort auf Santayana erschien. Vgl. John Dewey: *Half-Hearted Naturalism*, a.a.O., S. 57–64. Auch die Nähe zwischen Dewey und Heidegger wird Winds Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt haben. Siehe hierzu: Hubertus Breuer: *Sein und Zeit in Amerika*. Eine klassische Schrift von John Dewey erstmals auf deutsch, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7. Dezember 1995, Nr. 285, S. 15.



In späteren Jahren wurden Winds und Cassirers Symbolbegriffe gleichgesetzt.<sup>36</sup> Da beide hier unter dem Einfluss Warburgs standen, war der Versuch einer Gleichsetzung nicht ganz abwegig: beide sahen kulturelle Symbolik im Phänomen des körperlichen Ausdrucks begründet,<sup>37</sup> in den seelischen Erscheinungen im Leib, in Gestik und Ausdruckswert von hergestellten Objekten. Es gab aber einen Streitpunkt. Er betraf nicht die Breite ihrer Auffassungen, sondern den Inhalt von Symbolismen. Wind zufolge sollten Symbole in der theoretischen Physik dann als „real“ bezeichnet werden, wenn sie sich in einem *experimentum crucis* verkörpern ließen, dessen Ausgang beobachtbar ist.<sup>38</sup> Cassirer verlangte diese Beobachtbarkeit nicht.<sup>39</sup>

Was war hierbei so wichtig? Es ging um mehr als eine Feinheit in der Theorie des Symbols. Cassirer war bei Winds Habilitation vor allem gegenüber der Frage zurückhaltend, ob wir imstande sind, etwas über das Verhältnis auszusagen zwischen einem „*experimentum crucis*“, das eine physikalische Theorie umstoßen kann, und dem, was Cassirer das „freie Denken“ nannte.<sup>40</sup> Cassirers persönliche Äußerung darüber zu Wind war: „In einem sehr geläuterten Sinne sind Sie doch eigentlich ein Empirist“.<sup>41</sup> Doch „Empirismus“ ist eine psychologisierende Erkenntnistheorie. Wind hat eine Schwäche in Kants Philosophie nachgewiesen: Das System stand im „offenen Konflikt mit der

- 36 Winds Reaktion darauf ist dokumentiert in seinem Leserbrief, *Microcosm & Memory*, in: The Times Literary Supplement (1958), S. 297.
- 37 Siehe Edgar Wind: Warburgs Begriff der Kulturwissenschaft und seine Bedeutung für die Ästhetik, in: Vierter Kongreß für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 25 (1931), S. 163–179. Vgl. zum körperlichen Ausdruck Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Teil 3: Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1929, Teil 1, Kap. 1: Die Ausdrucksfunktion und das Leib-Seelen-Problem.
- 38 Siehe Wind: *Microcosm & Memory* (wie Anm. 36), S. 297.
- 39 Für Wind galt dies für die Natur- und Geisteswissenschaften gleichermaßen. Siehe *Humanitätsidee und heroisiertes Porträt in der englischen Kultur des 18. Jahrhunderts*, in: England und die Antike. Vorträge der Bibliothek Warburg 1930–1931, Leipzig/Berlin 1932, S. 156–229, S. 203: „Das eigentliche ‚Experimentum crucis‘ für die These, daß der Gegensatz zwischen Reynolds und Gainsborough sich auf eine grundsätzlich verschiedene Einstellung zum Problem des gleichnishaft gesteigerten und dramatisch pointierten Ausdrucks zurückführen lasse, liegt im *Schauspielerporträt*“. Leider ist der für Wind so wichtige Begriff „*experimentum crucis*“ in der englischen Übersetzung verlorengegangen.
- 40 Cassirers Gutachten (datiert vom 3. Nov. 1930) befindet sich in der Personalakte Winds, Nr. 375, im Staatsarchiv Hamburg.
- 41 Siehe Bernhard Buschendorf: Auf dem Weg nach England – Edgar Wind und die Emigration der Bibliothek Warburg, in: Michael Diers (Hg.): *Porträt aus Büchern, Bibliothek Warburg & Warburg Institute, Hamburg – 1933 – London, Hamburg 1993*, S. 85–128, S. 89.

experimentellen Methode“.<sup>42</sup> Dies anzuerkennen war nicht Empirismus; es war Pragmatismus im Sinne Peirces.<sup>43</sup> Dennoch schrieb Cassirer in einem Sondergutachten für die philosophische Fakultät, dass es Wind „gelingt, den Antinomien den Charakter der prinzipiellen Unentscheidbarkeit zu nehmen und [die] theoretische Möglichkeit ihrer experimentellen Entscheidbarkeit zu zeigen“.<sup>44</sup>

Wind stand aber mit seiner Verkörperungstheorie in der damaligen deutschen Philosophie alleine da.<sup>45</sup> Man kann sich kaum einen größeren Kontrast vorstellen als den zwischen Winds Vortrag beim Weltkongress für Philosophie in Harvard und dem Vortrag des anderen deutschen Teilnehmers in seiner Sektion. Wind mag Bruno Bauchs Vortrag „Stellung und Beziehung von Sinnlichkeit und wissenschaftlichem Gegenstand“ im Sinne gehabt haben, als er in *Das Experiment und die Metaphysik* feststellte: *In Kants Aufbau der Erfahrung hat das Experiment überhaupt keinen Ort. „Genau an derjenigen Stelle, an der für den Forscher die Erprobung eines Gedankens durch Experimente einsetzt, steht bei Kant die ‚Realität der Empfindung‘, die die kategoriale Formung niemals erproben, sondern immer nur erdulden kann“.*<sup>46</sup>

Wind erblickte im Einfluss Kants auch den Grund für die verhängnisvolle radikale Trennung von Naturwissenschaft und Geschichte. Kants radikale Trennung der streng-kausalen physischen und der freien moralischen Sphäre ließ keine methodische Verbindung von Naturwissenschaft und Geschichte zu. Ein Hauptanliegen von Winds Verkörperungstheorie war es, diese einander näher zu bringen.<sup>47</sup>

42 EM, S. 41. Wind kritisiert die kantsche Philosophie, aber sein Einwand betrifft jede nicht-pragmatische Philosophie.

43 Wind verlangte eine methodologische „Umgestaltung des Begriffs des Empirischen nach den Vorschriften der transzendentalen Methode“ (EM, S. 42), so dass diese Methode einer transzendenten Kontrolle unterworfen wird. Der Forscher, sagt Wind, hegt einen Glauben an die „consistency“ der Signale, die er von seinen Instrumenten erhält. Siehe Wind: *Experiment and Metaphysics* (wie Anm. 12), S. 221; vgl. EM, S. 15.

44 Cassirers Sondergutachten (datiert vom 21. Dezember 1932) befindet sich in der Personalakte Winds (wie Anm. 40).

45 Heideggers Daseinsanalyse sollte eine fundamentale Ontologie ermöglichen und gerade nicht eine Kulturtheorie sein. Wind kannte Heidegger persönlich und war mit seiner Arbeit vertraut. Siehe dazu vor allem Winds Leserbrief an die *Smith College Associated News*, nachgedruckt in: Bredekamp (Hg.): *Edgar Wind* (wie Anm. 17), S. 219 ff.

46 EM, Vorwort, S. VIII. Die Verkörperung von Urteilsformen findet im experimentellen Gebrauch und Verhalten von Instrumenten statt. Vgl. dazu Wind: EM, S. 39–44. Diese Seiten waren wohl der Stein des Anstoßes für Cassirer.

47 Dies ist das Thema von Winds Aufsatz *Über einige Berührungspunkte zwischen Naturwissenschaft und Geschichte* (wie Anm. 35).

Als *Das Experiment und die Metaphysik* 1934 erschien, konnte Wind sich nicht mehr um dessen Rezeption kümmern; er war schon in England Deputy Director des Warburg Institutes. Das Werk, sagte er, David Hume zitierend „fell deadborn from the press“.

### 3. Zur Bedeutung von Winds Philosophie

Wind hat seine Zielsetzung in *Das Experiment und die Metaphysik* einmal in einem Brief formuliert: „[E]s ist die eigentliche Absicht meiner Arbeit, durch eine Analyse der gegenwärtigen Methode der Naturwissenschaften auf Folgerungen (mit Bezug auf den Welt- und Freiheitsbegriff) hinzuweisen, die gerade für die Methode der Geisteswissenschaften von Wichtigkeit sind. Die scharfe Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften war mitbedingt durch eine Auffassung von der Natur, wie sie die heutigen Naturforscher gar nicht mehr teilen, und wie sie die heutigen Geisteswissenschaftler nicht mehr als selbstverständlich hinnehmen dürfen“.<sup>48</sup>

Wind entwickelte seine Ideen über Verkörperung anhand von Betrachtungen über die Rolle des Instruments im Experiment, aber sie ist keineswegs darauf beschränkt. Die Weltvorstellung des Historikers findet eine Verkörperung im historischen Dokument; eine ästhetische Vision wird in Marmor, Bronze oder Malfarbe verkörpert. Die Menschen selbst sind Verkörperungen der physischen und historischen Prozesse, die sie erforschen.<sup>49</sup> Die Verkörperungstheorie der Erkenntnis stellt keine Lehre über die Beschaffenheit der Wirklichkeit auf, außer der, dass sie sich verkörpert. Es gibt demnach keine ideellen Beobachter: „Der Forscher ist in den Prozeß, den er erforscht, selbst eingeschaltet“.<sup>50</sup> Anthropomorphismus war für Wind, wie für Peirce, eine Tatsache, mit der die Menschen leben müssen: „Die Angst vor dem ‚Anthropomorphismus‘“ – schrieb Wind – „hat noch niemanden vor ihm bewahrt“.<sup>51</sup> Auch Symbole sind immer schon in Medien verkörpert. Aber dies verstellt die Perspektive nicht; diese Verkörperung ermöglicht Perspektive. Nur die ver-

48 Brief Edgar Winds an Otto Siebeck, 6. März 1933, S. 1. Kopie im Besitz von Margaret Wind.

49 Vgl. EM, S. 33.

50 Wind: Berührungspunkte (wie Anm. 35), S. 36.

51 EM, S. 119. Vgl. Peirces: *Lectures on Pragmatism*, in: idem.: *Collected Papers*, hg. v. Charles Hartshorne/Paul Weiss, Cambridge, MA 1934, Band 5, § 47: „‘Anthropomorphic’ is what pretty much all conceptions are at bottom“; vgl. auch Peirces Verteidigung von „Anthropomorphism“ in seinem Brief an William James vom 23. 07. 1905, in: *Collected Papers*, Band 8, § 262: „As for humanism, it appears to me to be an allied doctrine, in perfect harmony with pragmatism, but not relating exactly to the same question. [...] I prefer the word ‚anthropomorphism‘ as expressive of the scientific opinion“.

körperte Vernunft kann erkennen. Die traditionelle Lehre, wonach Wahrheit die „Übereinstimmung“ des Gedankens mit dem Gegenstand ist, ließ den Grund dieser „Übereinstimmung“ völlig im Dunkeln. Wind sah, dass wahre Sätze dadurch wahr gemacht werden, dass etwas sich verkörpert. Die „Übereinstimmung“, falls sie stattfindet, ist dann von sekundärer Bedeutung und nur durch die Verkörperung begründet.

Die Bestimmung des Gebrauchs von Instrumenten und das Antizipieren ihres Verhaltens führt zu Bestätigungen oder Widerlegungen; jede Aussage eines Historikers lässt sich als Voraussage interpretieren über den Zusammenhang eines Dokuments mit anderen, vielleicht noch nicht bekannten Dokumenten. All dies hat nichts mit einer einfachen sprachlichen Übereinstimmung zu tun. Es betrifft die komplexe, sich ändernde Konfiguration von physischen und historischen Prozessen, an denen der Forscher auch selbst beteiligt ist.

#### 4. Exkurs zu Whitehead und Peirce

Die alte ontologische Metaphysik stellte sich die Welt als anwesend vor. Mittels der Lehre von der Ursächlichkeit erklärte sie diese Welt; erste Ursachen, die als Anfang und Grund der Welt gedacht wurden, sollten die Basis liefern. Für Winds Prozessmetaphysik ist die Welt nicht anwesend, sie ist ein Prozess der fortwährenden Verkörperung. Das Phänomen der Verkörperung bezeichnet Wind darum noch allgemeiner mit Whiteheads Terminus „Emergenz“.<sup>52</sup>

Gewöhnlich denken wir uns die Zeit als endlose Reihe von Punkten und die Kausalität als ähnliche lineare Ordnung. Wind entwickelt in *Das Experiment und die Metaphysik* eine andere Zeitanschauung, die er als konfigural im Unterschied zur linearen Zeit bezeichnete.<sup>53</sup> In ihr wird das „Jetzt“ nicht mehr als Punkt in einer Kette begriffen,<sup>54</sup> sondern als „Spielraum“, in dem Ereignisse entstehen.<sup>55</sup> Anstatt von der Zeitreihe zu sprechen, muss man Zeit als einen Aspekt der Emergenz denken, als „Auftauchen von Gestalten einer neuen Ordnung aus der ‚zufälligen‘ Konfiguration der Elemente der alten“ (EM, S. 103). Zeit ist nicht von Raum zu trennen und beide nicht von

52 EM, § 29: Konstanz und Emergenz.

53 EM, § 27: Linearer und konfiguraler Zeitablauf; vgl. § 30, S. 106.

54 Vgl. EM, S. 94: Dem Begriff des „Jetzt“ haftet prinzipiell eine Mehrdeutigkeit an.

55 Vgl. EM, § 26: Der „Spielraum“ der Gegenwart.

dem Ereignis, das darin stattfindet.<sup>56</sup> Wind spricht deshalb von einer „konfiguralen Periode“ anstatt von einer linearen Zeitreihe. Diese Periode ist inhaltlich gedacht, als die Dauer eines Ereignisses und nicht als etwas, das auf die Welt als Ganzes bezogen ist.<sup>57</sup>

Die Unterscheidung zwischen linear und konfigural übernahm Wind von Peirce, seine Ideen über Zeit sind dagegen von Whitehead beeinflusst.<sup>58</sup> Winds Auffassung bricht jedoch mit Whiteheads in einem wesentlichen Punkt. Wind konnte Whiteheads Ansicht nicht akzeptieren, dass die Zeit „von Periode zu Periode atomisch fortschreitet“, darum spricht er von einer „konfiguralen Periode“.<sup>59</sup> Wind versucht in *Das Experiment und die Metaphysik*, Whiteheads Begriff der Zeit eine lokale Kontinuität abzugewinnen. Winds Ausführungen zu diesem Punkt sind schwer verständlich, aber sie lassen sich deuten durch den Unterschied zwischen Peirces und Whiteheads Prozessphilosophie. Peirce wollte seine ganze Philosophie „Synechismus“ nennen: Philosophie der Kontinuität. Kontinuität ist für ihn neben Zufall und Notwendigkeit ein Aspekt eines jeden Phänomens. Für Whitehead dagegen betrifft Kontinuität nur Potentielles, während Tatsächlichkeit „unheilbar atomisch ist“.<sup>60</sup> Eines der Argumente, die Peirce für die Tatsächlichkeit der Kontinuität bringt, stützt sich auf das Phänomen der Erinnerung.<sup>61</sup> Das kulturelle Phänomen der Erinnerung hatte für Wind eine so zentrale Bedeutung, dass er – unabhängig von den theoretischen Problemen – nicht bereit war, die Wirklich-

56 EM, § 30. In Winds Hamburger Vorlesung „Grundbegriffe der Geschichte und Kulturphilosophie“ (Ts., S. 3) vom WS 1932/33 verwendet er auch diese „linear/konfigurale“ Unterscheidung, um eine Zeitauffassung zu charakterisieren, die Zufälle zulässt im Vergleich zu einer, die sie nicht kennt. Er fügt hinzu: „Was der Physiker Zufall nennt, nennt der Historiker psychologisch: *Freiheit*“.

57 Vgl. EM, S. 106.

58 Peirce spricht von „the configuration of systems“ als komplexe Zustände vs. Veränderung durch kettenartige Abläufe. Siehe z. B. sein *Reply to the Necessitarians*, in: *The Monist* 3 (1893), S. 526–570. Dort verteidigt Peirce seinen Angriff (*The Monist*, Januar 1891 und April 1892) auf den Determinismus gegen Kritiker. Peirce kritisiert explizit Kants mechanische Auffassung in der *Kritik der reinen Vernunft*, A199/B244.

59 Siehe Edgar Wind: *Mathematik und Sinnesempfindung*, Materialien zu einer Whitehead-Kritik, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 21/3 (1932), S. 239–280, S. 278.

60 Whitehead: *Process and Reality. An Essay on Cosmology*, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–1928, überarbeitete Version hg. v. David Ray Griffin/Donald W. Sherburne, New York 1978, Chap. 2, Section 1, S. 61: „Continuity concerns what is potential; whereas actuality is incurably atomic“. Vgl. S. 35: „the ultimate metaphysical truth is atomism“. Wind konnte Whitehead in diesem Punkt nicht zustimmen.

61 Siehe Peirce: *Collected Papers* (wie Anm. 51) Bd. 4, § 641; vgl. *Collected Papers*, Bd. 1, § 167, sowie *Collected Papers*, Bd. 7, § 466.

keit von Kontinuität derart radikal einzuschränken. Hier fand er in Peirce wieder einen Gleichgesinnten.<sup>62</sup>

Verkörperung im metaphysischen Sinn bezeichnet die Realität, wie sie in jedem Moment entsteht. Anstatt die Reihe der Ereignisse auf einen Anfang in der Vergangenheit zurückzuführen, wird er zum Aspekt der Gegenwart. In dieser Philosophie ist das individuelle Ereignis, auch metaphysisch betrachtet, nicht bloß Negation oder Differenz, sondern das „Auftauchen von Gestalten einer neuen Ordnung aus der ‚zufälligen‘ Konfiguration der Elemente der alten“, also ein Beispiel von Kreativität (EM, S. 103).<sup>63</sup> Das Universum ist ein ständiger Prozess der Schöpfung. „In der Emergenztheorie“, sagt Wind, „macht das fortwährende Wunder innerhalb des Verlaufs das einmalige Wunder am Anfang und Ende überflüssig“ (EM, S. 108). Für diese Art Philosophie besteht Kants Problem der Versöhnung zwischen der streng determinierten, vorhandenen Welt und Freiheit nicht mehr.

## 5. Zum Bild des Menschen

Der „heroische Mensch“ war ein beliebtes Denkmotiv in der Philosophie der Renaissance.<sup>64</sup> Der Mensch als einziges Wesen, das frei ist, sich zu verwandeln und alle „Stufen des Seins“ zu durchqueren, kann über sich selbst hinauswachsen oder auch das Schlechteste werden.<sup>65</sup> Wind geht auf dieses Thema im Laufe seiner Untersuchungen gelegentlich ein. Er verweist am Schluss von *Art and Anarchy* auf verwandte Beobachtungen von William James, der den Hauptunterschied zwischen Mensch und Tier im Willen sah: „Verringere sein

62 Peirce hat die Diskontinuität der Zeit theoretisch in Erwägung gezogen und für möglich gehalten; siehe z. B. *Collected Papers*, Bd. 1, § 274. Whitehead und Peirce waren beide Mathematiker, aber Peirces Arbeiten als Wissenschaftshistoriker und experimenteller Psychologe überzeugten ihn von der Realität der zeitlichen Kontinuität.

63 Whitehead: *Time*, in: Brightman (Hg.): *Proceedings* (wie Anm. 12), S. 59–64, S. 64: „there is not continuity of becoming, but there is a becoming of continuity“.

64 Siehe hierzu Cassirers Nachruf auf Warburg, in: *Hamburgische Universität*. Reden gehalten bei der Feier des Rektorwechsels am 7. November 1929, Hamburg 1929, S. 48–56.

65 Diese Lehre findet sich schon in Carolus Bovillus' Schrift *De sapiente* von 1509; siehe Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1927 (*Studien der Bibliothek Warburg* 10). Das Buch enthält eine Edition von diesem Werk, hg. v. Raymond Klibansky. Eine auf die Zeitumstände gerichtete Darstellung von dem Verhältnis zwischen dem Bewunderungswürdigen und Schlechten findet sich in Edgar Wind: *The Criminal God*, in: *Journal of the Warburg Institute* I (1938), S. 243–245.

Übermaß, ernüchtere ihn, und du wirst ihn verderben“.<sup>66</sup> James dachte dabei an die Religion, an den Willen zum Glauben. Wind verband sich diese Gedanken mit der Kunst. In beiden Sphären findet die rationale Führung kaum einen Anhaltspunkt, die Leitung übernimmt das Gemüt und die Phantasie. Platons Erkenntnis, dass die Phantasie gefährlich sein kann, nahm sich Wind früh zu Herzen. Die Gefahr besteht darin, dass Phantasie imstande ist, Rationalität außer Kraft zu setzen. Aber inwiefern ist das der Fall, können Phantasie und Rationalität nicht miteinander versöhnt werden? Das ist eine Frage der philosophischen Anthropologie. Wind benutzt den Terminus „philosophische Anthropologie“ nicht, doch die Frage durchzieht alle seine Werke. Seine Ansichten darüber sind nicht in einem Traktat nachzulesen – sowenig wie bei Platon. Statt Dialoge verfasste Wind ikonologische Studien. Winds Menschenbild wird nicht in Argumenten entwickelt; es findet sich in konkreten Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte, z. B. in seiner großen Abhandlung zum Menschenbildnis: *Humanitätsidee und heroisiertes Porträt in der englischen Kultur des 18. Jahrhunderts*, oder, wie es im Englischen heißt, *Hume and the heroic portrait*. Wind zeigt darin, wie in der britischen Philosophie und Malerei des 18. Jahrhunderts ein Streit um die Natur des Menschen ausgetragen wurde. Hume steht auf der Seite Gainsboroughs, d. h. für den ungekünstelten Menschen und gegen das heroisierte Porträt des *Grand Manner*. Der Mensch erscheint bei Gainsborough immer als Mensch, nie als Abgott oder heroische Figur. Dies geht bei Gainsborough so weit, dass selbst Schauspieler bei ihm nicht in Maske erscheinen. Für Wind ist dies das *experimentum crucis* seiner Interpretation Gainsboroughs: Gainsborough ist so gänzlich abgeneigt, den Menschen zu heroisieren, dass selbst Garrick und Mrs. Siddons als Privatpersonen erscheinen und nie als die von ihnen dargestellten Helden, während bei Reynolds selbst die Kleinkinder als junge Heroen mit Schwert auftreten. Der Mensch, der seine Grenzen versteht und diese nicht leugnet, ist für Hume der natürliche Mensch. Er ist kein Einzelgänger wie bei Rousseau, sondern eine gesellige Natur, wie es Hume selbst war. Winds Arbeit über das heroisierte Porträt griff der Humeforschung um ein halbes Jahrhundert vor. Statt in Hume den „Erkenntnistheoretiker“ zu sehen, erblickte Wind den Grund für Humes „Skepticismus“ in dessen Theorie der Grenzen des menschlichen Handelns und seiner Tugendlehre.<sup>67</sup> Wind ignorierte nicht,

66 Edgar Wind: *Kunst und Anarchie* (Die Reith Lectures 1960. Durchgesehene Ausgabe mit den Zusätzen von 1968 und späteren Ergänzungen), Frankfurt/M. 1994, S. 100.

67 Als Privatdozent der Philosophie in Hamburg umkreisten Winds Vorlesungen immer wieder Hume. Er lehrte dort u. a.: „Englische Philosophie des 18. Jahrhunderts“, „David Hume“, „Geschichte des Skepticismus“. Siehe hierzu Buschendorf: *Auf dem Weg nach England* (wie Anm. 41), S. 93. Auch nach seiner späteren Über-



wie die meisten Philosophen, dass Hume hauptsächlich Werke über Geschichte schrieb. Er sah, dass in Humes Moralphilosophie die Beherrschung der Emotionen und Gefühle (und Humes von Cicero stammende Tugendlehre) zu einer bestimmten politischen Philosophie führt. Das von Gainsboroughs Schüler Ramsey stammende Porträt Humes, so meint Wind, illustriert Humes Charakterisierung der moralischen Tugenden: einen Menschen „ohne Bedürfnis nach übernatürlichen Sanktionen, ohne Übersteigerung seiner Geisteskräfte, in vollem Bewußtsein seiner natürlichen Grenzen“, einen Menschen, der „ein bürgerlich nützliches und ästhetisch angenehmes Leben führte“<sup>68</sup> – die Besonnenheit in Person.

Hume war Philosoph der Aufklärung, seine Skepsis machte ihn zum Gegner politischer Utopien.<sup>69</sup> Winds Hamburger Antrittsvorlesung *Θεῖος Φόβος. Untersuchungen über die Platonische Kunstphilosophie* ergänzt die Abhandlung über Hume. In einem Brief vom Oktober 1933 schrieb Wind, dass der Titel des Vortrags „hauptsächlich für Philologen bestimmt“ sei und dass er den Text erneut publizieren wolle – mit dem Titel „Die Stellung des Künstlers im Staate. Betrachtungen über Platons Lehre der ‚göttlichen Furcht‘“. Er beendet den Brief mit der Bemerkung: „Heute erscheint er [der Vortrag] mir so aktuell, dass ich ihn gern einem grösseren Leserkreis vorlegen würde“.<sup>70</sup> Wie im Hume-Aufsatz geht es im Platon-Vortrag um die Spannung zwischen der Phantasie und den durch sie verursachten Emotionen – Emotionen, die fähig sind, „Scham und sittliche Scheu“ zu beseitigen. Winds Essay *Platonic Tyranny and the Renaissance Fortuna* von 1961 befasst sich mit einem weiteren Aspekt des Problems, der an den Hume-Text erinnert. Nominal handelt es sich um das philologische Problem von Ficinos Deutung einer Stelle in Platons *Nomoi*. Es geht aber um das, was Wind „the desperate hopes of Utopians“ nennt: die verzweifelten Hoffnungen von utopischen Denkern.<sup>71</sup> Platons Fahrten nach Sirakus zum Tyrannen Dionysius sind ein Beispiel für die intellektuelle Versuchung, die Hoffnung in die Tyrannei zu setzen. Denn obwohl die Tyrannei für Platon die schlechteste Staatsform war, ist sie dennoch die

siedlung nach Amerika lehrte Wind am Smith College immer wieder ein „Seminar in English Art of the Eighteenth Century“. Siehe Bredekamp (Hg.): Edgar Wind (wie Anm. 17), Edgar Winds Kurse am Smith College, S. 202–205

68 Wind: Humanitätsidee (wie Anm. 39), S. 229.

69 Siehe hierzu auch die in *Hume and the Heroic Portrait. Studies in Eighteenth-Century Imagery*, hg. v. Jaynie Anderson, Oxford 1986, wiederabgedruckten Texte: *The Revolution of History Painting*, S. 88–99, S. 95, Anm. 31 und *In Defence of Composite Portraits*, S. 120–124, S. 124.

70 Brief Edgar Winds an Otto Siebeck, 12. Oktober 1933. Kopie im Besitz von Margaret Wind.

71 Edgar Wind: *Platonic Tyranny and the Renaissance Fortuna*, in: Wind: *Eloquence* (wie Anm. 19), S. 86–93, S. 92.



einzigste, die den radikalen Schritt machen kann, den besten – ja idealen – Staat durch einen Gewaltakt hervorzubringen. Demokratie ist zwar besser als Tyrannei, aber sie kann diesen Gewaltakt nicht vollziehen. Winds indirekte Verbindung von Platon und Machiavelli mittels Ficino, ließ Panofsky, für dessen Festschrift Wind den Essay schrieb, antworten, „although you were careful to reserve the epithet ‚wicked‘ for the Florentine Platonists rather than to Plato himself it seems to me that, to use another colloquial phrase, ‚a little bit rubs off‘ on the grand old man himself“.<sup>72</sup> Wind sah in Platons Versuch, einen Tyrannen zu beeinflussen, die Konsequenz eines falschen Heroismus des Denkens, wie Platon es auch selbst einmal in *Nomoi* ausspricht (709–712): Man brauche nur den richtigen Tyrannen und den richtigen Philosophen, um das Beste zu erreichen. Dieser Heroismus glaubt, sich des Sturmes in der Geschichte für die Verwirklichung einer großen Idee bedienen zu können. Enthusiasmus droht „das Moralische und Logische in uns [zu] ertönen“.<sup>73</sup> Rationalität aber ist der Beginn der Zerstörung der Phantasie: „rationality about the hero“, sagt Wind, „is the beginning of his destruction“.<sup>74</sup> Zur Rettung von beiden werden Rationalität und Phantasie in der Kultur getrennt.

Wind war mit dieser Trennung nicht zufrieden.<sup>75</sup> Dass Kunst Gedanken zum Ausdruck bringen und dabei Kunst bleiben kann, ist die Hauptprämisse von Winds ikonologischen Analysen. Diese Analysen zeigen die „Argumente“ in Kunstwerken. Dass Wind sich so ausführlich mit den neuplatonischen Elementen in der Renaissancemalerei befasste, rührte nicht daher, dass er deren Inhalte für „wahr“ hielt, sondern dass die Gedankenwelt, die er darin fand, reich an „Argumenten“ war.<sup>76</sup> Solche Kunstwerke werden zu „Symbolen“, die an Tiefe gewinnen, wenn ihr Argument verstanden wird, im Gegensatz zu bloßen Rätseln,<sup>77</sup> die nur deshalb interessant sind, weil wir nicht wissen, was gemeint ist. Leonardos „letztes Abendmahl“ stellt in Winds Lesart nicht bloß eine dramatische Szene dar: Die vier Personengruppen ver-

72 Brief Erwin Panofskys an Edgar Wind, 14. Februar 1961, S. 2. Edgar Wind Papers, Bodleian Library, Oxford University. Copyright Margaret Wind.

73 Edgar Wind: *Θεῖος Φόβος*. Untersuchungen über die Platonische Kunstphilosophie, in: Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 26 (1932), S. 359. Es heißt dort: „je mehr die Kunst das Ästhetische in uns seiner selbst willen entwickelt, desto mehr muß sie das Moralische und Logische in uns ertönen“.

74 *In Defence of Composite Portraits*, in: Edgar Wind: *Hume* (wie Anm. 69), S. 124.

75 Whiteheads „Symbolism“ Lectures enden mit der gleichen Behauptung, dass jede Gesellschaft sowohl phantasieartige Symbole als auch Rationalität benötigt.

76 Wind betonte: er vertrat nicht selbst die Lehren, die er in Bildern fand; siehe Edgar Wind: *Heidnische Mysterien in der Renaissance*, mit einem Nachwort von Bernhard Buschendorf, übers. v. Christa Münstermann unter Mitarbeit v. Bernhard Buschendorf/Gisela Hinrichs, Frankfurt/M. 1987, S. 27.

77 Siehe Edgar Wind: *Die Beredsamkeit der Symbole*, in: *Akzente* 29 (1982), S. 168–172, S. 169.

sinnbildlichen die vier Arten der theologischen Interpretation: buchstäbliche, moralische, mystische und anagogische, und verbinden diese mit einer Darstellung der menschlichen Temperamente.<sup>78</sup> Wie kann Wind seine Deutungen beweisen? Er kann es nicht, denn die Einmaligkeit einer historischen Konfiguration lässt sich nach allen Seiten auslegen, aber nicht ableiten.<sup>79</sup> Die Verkörperung der Kunstwerke in einer geschichtlichen Umgebung ermöglicht ihre Deutung: die nicht-künstlerischen Aspekte der Umgebung – die Wissenschaft, theologische und literarische Traditionen und die politischen Kräfte der Zeit geben Aufschluss über die Bedeutung von Bildern.

In *Kunst und Anarchie* führt Wind vor, wie die „reine Kunst“ durch ihre Isolation von der Welt an Kraft verliert – trotz aller Schrägheit der Formen. Am Schluss von Platons Symposium stellt Sokrates die Forderung an den Dichter, er müsse sowohl Komödie als auch Tragödie dichten können; Wind stellt die noch schwierigere Forderung an den Künstler, dass er Argumente in sein Werk setzen solle. Aber wo soll er sie her bekommen? Das gelehrte Gespräch wird heutzutage um die Philosophie von heute gehen. Ich glaube nicht, dass Wind meinte, die Kunst transportiere heutzutage weniger Gedanken, sondern dass sie ganz andere verkörpere: private, tiefenpsychologische und rein ästhetische – im dem Sinne, dass Kunst sich selbst zum Thema macht. Gerade der von Wind so vehement verworfene Existentialismus findet in vielen modernen Kunstwerken seine Verkörperung. Stimmungen verdrängen die klassischen und biblischen Themen, und was übrig bleibt – mag es düster oder heiter sein –, ist nicht mehr geschichtlich,<sup>80</sup> seine Bedeutung findet sich im augenblicklichen emotionalen und sinnlichen Reiz.

So wird alles isoliert betrachtet, das Unmittelbare wird für das Konkrete genommen, auf Kosten der Erinnerung und der Antizipation. Winds Philosophie erlaubt nicht, sich der Illusion einer linearen Geschichte hinzugeben. Dennoch meinte er von der Antike, auch wenn sie uns kein allgemein verbindliches Vorbild mehr ist, dass wir ihr geschichtlich verhaftet bleiben.<sup>81</sup> Das Wichtigste dabei ist die Tatsache der historischen Haftung selbst, so komplex diese Konfiguration sein mag. Der Geschichtsforscher greift auch in sein

78 Siehe *Three Talks on Leonardo da Vinci for the British Broadcasting Corporation*, in: *The Listener* 47 (1952), II: *The Last Supper*, May 8, S. 747 f.

79 Zur Peirceschen Unterscheidung von konfigural und linear, siehe Edgar Wind: *Bild und Text*, in: Bredekamp (Hg.): *Edgar Wind* (wie Anm. 17), S. 259–262.

80 Vgl. Hans Egon Holthusen: *Heimweh nach Geschichte. Postmoderne und Posthistoire in der Literatur der Gegenwart*, in: *Merkur* 8/38, Nr. 430 (1984), S. 902–917.

81 Siehe Edgar Wind: *Einleitung zu Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike, Erster Band: Die Erscheinungen des Jahres 1931*, in: *Gemeinschaft mit Fachgenossen bearb. v. Hans Meier/Richard Newald/Edgar Wind*, hg. v. der Bibliothek Warburg, Leipzig/Berlin 1934, S. v–xvii, S. xi.