Hans Jörg Sandkühler
Detlev Pätzold *Hg.*

Kultur und Symbol

Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers

1682 J.B. METZLER

Kultur und Symbol

Kultur und Symbol

Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers

In Zusammenarbeit mit
Silja Freudenberger, Barend van Heusden
Arend Klaas Jagersma, Martina Plümacher
und Wolfgang Wildgen
herausgegeben von
Hans Jörg Sandkühler und Detlev Pätzold

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

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

ISBN 978-3-476-01974-5 ISBN 978-3-476-02942-3 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-02942-3

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

© 2003 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2003

www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag

Inhalt

	Vorbemerkung	9
	EINLEITUNG	
1.	**Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Krise der Selbsterkenntnis**	11
1.1	Von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur	15
1.2	Die Krise der Selbsterkenntnis und Cassirers Alternative zum abbildtheoretischen Verständnis von 'Repräsentation'	17
1.3	Cassirers Philosophie-Konzept	23
1.4	Eine neue Theorie der Erkenntnis und des Wissens	26
1.5	Alternative oder komplementäre Analysen des Geistes: Epistemologie und Psychologie	28
1.6	Das Programm: Symbolische Formen	30
1.6.1	Sprache und Zeichen	30
1.6.2	Der Mythos	31
1.6.3	Die Kunst	32
1.6.4	Die Technik	34
1.6.5	Wissenschaft als symbolische Form	35
1.6.5.1	Physiologie und Physik	36
1.6.5.2	Mathematik	38
1.6.5.3	Biologie	39
1.7	Kulturwissenschaften versus Naturwissenschaften	40
1.8	Ethik, Recht und Politik im Denkens Cassirers	42
1.8.1	Ethik	42
1.8.2	Recht und Politik	43
	Die Autorinnen und Autoren	
2.	**Ernst Cassirers Philosophiebegriff**	45
2.1	Problemlage und Interpretationsrahmen	45
2.2	Symbolischer Idealismus und die (neuere deutsche) idealistische Tradition	47
2.2.1	Leibniz	49
2.2.2	Kant	52
2.2.3	Hegel	55
2.3	Theorie der symbolischen Repräsentation als Phänomenologie der Erkenntnis	60
	Detlev Pätzold	

ANIMAL SYMBOLICUM – PHÄNOMENOLOGIE DER ERKENNTNIS

3.	**'Ex analogia hominis' – Theorie der Erkenntnis und des Wissens**	70
3.1	Erkenntnistheorie im Übergang von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kulturen der Erkenntnis	71
3.2	Erkenntnistheorie als Phänomenologie der Erkenntnis	73
3.3	Von Substanzbegriffen zu Funktionsbegriffen	77
3.4	Sprache und Symbol: Es redet der Redende, aber nicht Farbe oder Ding	79
3.5	Eine neue Theorie der Repräsentation	82
	Hans Jörg Sandkühler	
4.	**Die Erforschung des Geistes – Cassirers Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Psychologie**	85
4.1	Erforschung des Geistes in Psychologie und Philosophie	85
4.2	'Theoriegeladenheit' der Wahrnehmung	89
4.3	Freier Perspektivenwechsel in relationalen Ordnungen	99
4.4	'Praktische' und 'symbolische' Phantasie	104
	Martina Plümacher	
5.	**Cassirers Ariadnefaden – Anthropologie und Semiotik**	111
5.1	Zielsetzung: eine anthropologische Semiotik	111
5.1.1	Vom Signal zum Symbol	114
5.1.2	Wissenschaft und Philosophie	118
5.2	Vom Wissen zum Symbol	120
5.2.1	Vom Urteil zur symbolischen Form	123
5.2.2	Das Symbol	124
5.2.3	Phänomenologische Analyse des Bewußtseins	128
5.2.4	Ausdruck, Darstellung und Bedeutung	131
5.2.5	Kritik	133
5.3	Symbol und Sprache	137
5.4	Schlußfolgerungen: Symbol und Kultur	145
	Barend van Heusden	

SYMBOLISCHE FORMEN

6.	**Die Sprache – Cassirers Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Sprachwissenschaft und Sprachtheorie**	148
6.1	Einführung: Der philosophische Rahmen der Beschäftigung Cassirers mit der Sprachwissenschaft	148
6.2	Grundideen der Sprachphilosophie Cassirers	150
6.3	Cassirers Begegnung mit der Sprachwissenschaft seiner Zeit	154
6.3.1	Die komparativ-typologische Sprachwissenschaft im Spiegelbild der frühen Philosophie symbolischer Formen	154
6.3.2	Cassirers Stellung zum Strukturalismus	157

6.4	Cassirers Philosophie symbolischer Formen konfrontiert mit der allgemeinen Semiotik und Sprachphilosophie anderer Autoren seiner Zeit	158
6.4.1	Peirce und Cassirer: Semiotik versus Philosophie symbolischer Formen	158
6.4.2	Das Problem einer Mathematisierung der Sprachwissenschaft und Semiotik bei Ernst Cassirer und Kurt Lewin	161
6.4.3	Carnaps Theorie von Raum, Zeichen und Ausdruck	164
6.5	Cassirers Sprach- und Kulturphilosophie und Ansätze zu einer soziologischen Sprachtheorie	170
6.6	Cassirer und die Entwicklungspsychologie der Sprache *Wolfgang Wildgen*	172
7.	**Der Mythos – Symbolsystem und Modus des Denkens**	175
7.1	Der Mythos als Symbolsystem	176
7.2	Der Mythos als Modus des Denkens	182
7.3	Das Wiederaufleben des Mythos in der postmythischen Kultur *Martina Plümacher*	186
8.	**Kunst – die vierte symbolische Form?**	191
8.1	Kunst und die Logik der symbolische Formen	191
8.2	Kunst als Reflexion	196
8.3	Die Kunst: weder Kopie der Wirklichkeit noch Gefühlsausdruck	204
8.4	Dekonstruktion	207
8.5	Kunst und Schönheit	208
8.6	Schluß *Barend van Heusden*	210
9.	**Die Technik – *techne* und *poiesis*** *Detlev Pätzold*	211
10.	**Die Wissenschaft – „Erkennen, daß alles Faktische schon Theorie ist“**	220
10.1	Auf dem Wege vom Abbild zum Zeichen: Physiologie und Physik *Hans Jörg Sandkühler*	222
10.2	Cassirers Philosophie der Mathematik	232
10.2.1	Motive und Hintergründe der Beschäftigung Cassirers mit der Mathematik	232
10.2.2	Kants Philosophie der Mathematik	235
10.2.3	Was ist der Gegenstand der Mathematik?	238
10.2.4	Das Problem des Unendlichen und die Synthetizität der Mathematik	242
10.2.5	Mathematische Naturwissenschaft *Karl-Norbert Ihmig*	244

10.3 Biologie – Fragen der Autonomie 248
10.3.1 Epistemologie und Anthropologie 248
10.3.1 Die Repräsentation der Biologie 249
10.3.1.1 Die Logik der Wissenschaft 249
10.3.1.2 Die Repräsentation der Biologie: Drei Wissenschaftsgebiete 250
10.3.1.3 Biologie der Repräsentation: Biologie und Anthropologie 256
Barend van Heusden

11. **Kulturphilosophie, Kulturwissenschaften, Naturwissenschaften** 259
11.1 Die neukantianische Idee der Kulturwissenschaften 261
11.2 Cassirers Konzept der Kulturwissenschaften 266
11.3 Kultur und Geschichte 269
Silja Freudenberger

12. **Die Kritik der verwissenschaftlichten Welt und die Rolle der Philosophie** 272
Hans Jörg Sandkühler

ETHIK, RECHT UND POLITIK

13. **Der Status der Ethik in der Philosophie der symbolischen Formen** 276
13.1 Gibt es eine Ethik bei Cassirer? 276
13.2 Zwei Begriffe von ethischer Normativität 281
13.2.1 Normativität im engeren Sinne 281
13.2.2 Normativität im weiteren Sinne 290
13.3 Universalisierbarkeit 294
Arend Klaas Jagersma

14. **Keine Leerstelle bei Cassirer: Recht und Politik** 297
14.1 Cassirer – ein Republikaner 297
14.2 Die Idee der republikanischen Verfassung 299
14.3 Das Exil, der Faschismus und die Kritik politischer Mythen 301
Hans Jörg Sandkühler

Bibliographie 309

Autorinnen und Autoren 327

Personenregister 329

Sachregister 332

Vorbemerkung

Der hier vorliegende Band zur Philosophie Ernst Cassirers ist das Ergebnis der mehrjährigen Zusammenarbeit einer interdisziplinären Arbeitsgruppe von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus Philosophie, Sprachwissenschaft und Semiotik.

Die Arbeitsgruppe ist 1998 im Rahmen eines 1997 abgeschlossenen Kooperationsvertrages zwischen dem *Zentrum Philosophische Grundlagen der Wissenschaften* an der Universität Bremen und dem *Rudolf Agricola Instituut* an der Rijksuniversiteit Groningen eingerichtet worden. Im Interesse der Ausarbeitung einer *Theorie der Repräsentation* hat sie sich in systematischer Absicht der historischen Rekonstruktion von Cassirers Kulturphilosophie, der Philosophie der symbolischen Formen, gewidmet.

Entsprechend den fachlichen Kompetenzen wurden die einzelnen Kapitel dieses Buchs zunächst arbeitsteilig verfaßt und nach intensiven Diskussionen mehrfach überarbeitet, so daß diese umfassende Studie zum Werk Cassirers, die erste auf der Grundlage aller bisher in der Hamburger Ausgabe und in der Nachlaß-Edition erschienenen Bände, in gemeinsamer Verantwortung der Mitglieder der Arbeitsgruppe veröffentlicht wird.

Für das Kapitel zu Cassirers Philosophie der Mathematik wurde Karl-Norbert Ihmig (Universität Dortmund) gewonnen, dem für seine Mitwirkung herzlich zu danken ist.

Für finanzielle Unterstützung der Drucklegung dieses Buches sind wir der *Universität Bremen* und der *Stichting Nicolaas Muleriusfonds* (Groningen) zu Dank verpflichtet.

Bremen und Groningen, im Januar 2003

Silja Freudenberger (Bremen)
Barend van Heusden (Groningen)
Arend Klaas Jagersma (Groningen)
Detlev Pätzold (Groningen)
Martina Plümacher (Bremen)
Hans Jörg Sandkühler (Bremen)
Wolfgang Wildgen (Bremen)

Die Kritik der Vernunft wird [...] zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat.

Ernst Cassirer

EINLEITUNG

1. Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Krise der Selbsterkenntnis[1]

Ernst Cassirer, am 28. 7. 1874 in Breslau geborenen, gestorben am 13. 4. 1945 in New York; ein Selbstzeugnis: „Looking back on my long academic life I must regard it as a long Odyssey. It was a sort of pilgrimage".[2] Die *Philosophie der symbolischen Formen* ist das wichtigste Ergebnis dieser 'Pilgerreise' und die philosophische Leistung, die dem Exilierten und in die europäische und deutsche Kultur spät wieder Eingebürgerten vor allem zugeschrieben wird. Es gibt seit den 1980er Jahren eine Cassirer-Renaissance[3], zunächst bei den europäischen Nachbarn.[4] Zu erinnern ist aber an mehr als an ein großes theoretisches Werk[5]: an die Biographie eines Aufklärers, an ein Engagement gegen die Zerstörung politischer, gesellschaftlicher und kultureller Rationalität.

Leibniz, Kant, Humboldt, Goethe, Hölderlin und Husserl bezeichnen ebenso Orte seiner intellektuellen Herkunft wie Hertz, Helmholtz und Einstein. Von den 'Ideen von 1914' unbeirrt, nennt Cassirer 1916 in *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* weitere Namen aus einer gefährdeten europäischen Tradition – Dante und Petrarca, Erasmus und Montaigne, und sie weisen wieder zurück auf die Ideen-Topographie des ersten Bandes von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906), das einsetzt bei Cusanus, Ficinus, Vives, Ramus und Bruno. Der Titel, den 1927 sein Buch über die Philosophie der Renaissance trägt – *Individuum und Kosmos* – kennzeichnet diesen

1 Die Einführung wurde von der Arbeitsgruppe gemeinsam erarbeitet. Kapitel 1.6.5.2 zur Mathematik wurde von Karl-Norbert Ihmig verfaßt.

2 Zit. nach: Bottin 1992, 79.

3 Vgl. Ferrari 1994. Die bisher vollständigste, bis zum Ende der 1980er Jahre reichende *Bibliographie* bietet R. Nadeau, *Études Cassirériennes. Répertoire bibliographique des ouvrages et des articles de revues portant sur l'oeuvre d'Ernst Cassirer*. In: Seidengart 1990.
Zur *Einführung* in das Werk Cassirers vgl. vor allem Schilpp 1949, 1966, Krois 1987, Braun/ Holzhey/ Orth 1988, Seidengart 1990, Graeser 1994, die Cassirer gewidmete No 2/1992 der Internat. Zschr. f. Philos., das Cassirer-Sonderheft von DIALEKTIK, 1995/1 (Rudolph/ Sandkühler 1995) und Paetzold 1995.

4 Zu Gründen vgl. Krois 1992, 274. Zur Cassirer-Rezeption in Europa vgl. Ferrari 1994; zur Rezeption z.B. in Italien vgl. Centi 1995.

5 Dieses Werk wird jetzt durch die große Hamburger Ausgabe erschlossen; von besonderer Bedeutung ist hierbei die Edition von Cassirers Nachlaß; vgl. hierzu Krois/Schwemmer 1995.

enzyklopädischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, dessen Ziele eine Philosophie der Kultur der Freiheit und die Begründung der Einheit des Mannigfaltigen sind.

„Alle besonderen Setzungen, alle einzelnen Begriffsstrukturen, sollen sich zuletzt einem einheitlichen allbefassenden Denkzusammenhang einfügen. Diese Aufgabe wäre nicht erfüllbar, wenn sich der Gedanke, indem er sie sich stellt, nicht zugleich ein neues *Organ* für sie erschüfe. Er kann jetzt nicht länger bei den Gestaltungen stehen bleiben, die die Welt der Anschauung ihm gewissermaßen fertig entgegenbringt, sondern er muß dazu übergehen, ein Reich der Symbole in voller Freiheit, in reiner Selbsttätigkeit *aufzubauen*. Er entwirft konstruktiv die Schemata, an denen und auf welche hin er die Gesamtheit *seiner* Welt orientiert."[6]

Der 'Aufbau des Reichs der Symbole' *in voller Freiheit* und die konstruktiven Entwürfe der Orientierungsschemata bilden die zentrale Problemstellung der von Cassirer beabsichtigten und nach und nach konkretisierten Philosophie der Kultur, die zum einen immer intensivere historische und empirische Forschungen zu den (symbolischen) Formen der Weltgestaltung erforderlich macht und zum anderen in humanistischer Perspektive normative Maßstäbe zur Unterscheidung zwischen Kultur und Nicht-Kultur einführt. Eine wesentliche Prämisse dieser Philosophie der Kultur ist epistemologischer Art: Das handlungsleitende Erkennen und Verstehen der Welt ist kein 'bloßes Aufnehmen, keine Wiederholung eines gegebenen Gefüges der Wirklichkeit', sondern 'freie Aktivität des Geistes'.

Cassirer implementiert in seine Analysen in ungewöhnlich hohem Maße einzelwissenschaftliches Wissen. Sein eigentliches Ziel ist jedoch philosophische Grundlagenforschung. Er fragt, was Charakteristika der typisch menschlichen Kultur sind, und seine Antwort lautet: die Entwicklung von symbolischen Formen und Symbolsystemen, mit denen Menschen in der Lage sind, das, was sie tun, zu repräsentieren und zu reflektieren. Cassirer benennt und analysiert Formen der Repräsentation, um diese Leistung des menschlichen Geistes besser verstehen und die Erkenntnisse über 'menschlichen Geist', 'Repräsentation' und 'Wissen' für das Nachdenken über die Gestaltung der Kultur fruchtbar machen zu können. Das Verstehen der Objektivationen des Geistes ist zugleich die Voraussetzung für die Übernahme von Verantwortung für sie, das heißt für die Kultur.

So ergibt sich die Perspektive der Untersuchung der *Kulturen,* die Cassirers spezifische Leistung ist. Es sollte allerdings auch nicht – auf Cassirer fixiert – übersehen werden, daß er wesentliche Prinzipien der Erkenntnistheorie, der Epistemologie oder auch der Wissenschaftsphilosophie nicht 'erfinden' mußte. Die Nähe zum Neukantianismus und zur Phänomenologie[7], aber auch zum amerikanischen Pragmatismus ist offensichtlich. Es gibt *eine* Problemlage, wenn auch Problemlösungen voneinander abweichen. So teilt Cassirer z.B. mit William James den Grundsatz:

„Was wir über die Wirklichkeit aussagen, hängt [...] von der Perspektive ab, aus der wir sie betrachten. Daß die Wirklichkeit existiert, können wir nicht beeinflussen, aber was sie ist, beruht auf einer Auswahl und diese Auswahl treffen wir. Sowohl der wahrnehmbare Bereich

6 ECW 13, 327.

7 Zur Rolle der Phänomenologie in Cassirers Werk vgl. Möckel 1992; 1998; 2001b; Orth 1995; Bermes 1997; 1998; Plümacher 2003.

der Wirklichkeit als auch der Bereich der Beziehungen sind stumm: Sie sagen uns absolut nichts über sich. Wir sind es, die für sie sprechen müssen".[8]

Die Geschichte und die erhoffte Zukunft der 'freien Aktivität' sind auch bei Cassirer der Grund für den *Plural,* dem die neue Philosophie folgt: Aktivität begründet die Vieldimensionalität der geistigen Welt und die Pluralität der Formen der Weltgestaltung.

„Nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Sprache, dem Mythos, der Kunst, der Religion ist es eigen, daß sie die Bausteine liefern, aus denen sich für uns die Welt des 'Wirklichen', wie des Geistigen, die Welt des Ich aufbaut. Auch sie können wir nicht als einfache *Gebilde* in eine gegebene Welt hineinstellen, sondern wir müssen sie als *Funktionen* begreifen, kraft deren je eine eigentümliche Gestaltung des Seins und je eine besondere Teilung und Scheidung desselben sich vollzieht. Ebenso wie die Mittel verschieden sind, deren sich jede Funktion hierbei bedient, wie es ganz verschiedene Maßstäbe und Kriterien sind, die von jeder einzelnen vorausgesetzt und zur Anwendung gebracht werden, so ist auch das Ergebnis ein verschiedenes. Der Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff der Wissenschaft ist ein anderer, als es der der Religion oder der Kunst ist."[9]

Die positive Einstellung zum epistemischen Pluralismus geht bei Cassirer ineins mit der Suche nach *Einheit*[10], auf der er Wege der theoretischen *und* der praktischen Philosophie geht. Die *Einheit der Weltbildung* sieht er im Prozeß der menschlichen Kultur begründet:

„Denn es ist letzten Endes 'derselbe' Mensch, der uns in tausend Offenbarungen und in tausend Masken in der Entwicklung in der Kultur immer wieder entgegentritt. Dieser Identität werden wir uns nicht beobachtend, wägend und messend bewußt; und ebensowenig erschließen wir sie aus psychologischen Induktionen. Sie kann sich nicht anders als durch die Tat beweisen. Eine Kultur wird uns nur zugänglich, indem wir aktiv in sie eingehen; und dieses Eingehen ist nicht an die unmittelbare Gegenwart gebunden."[11]

Freiheit und *Gleichheit der Rechtssubjekte* sind die Titelwörter, unter denen Cassirer in praktischer Hinsicht Einheit als Postulat, als Norm denkt. „'Was bedeutet denn Freiheit?' – so sagt z.B. Voltaire – 'Es heißt nichts anderes, als die Rechte des Menschen kennen; denn sobald man sie einmal erkannt hat, kann man nicht wieder aufhören, sie zu verteidigen.'"[12] In 'Die Idee der republikanischen Verfassung', einer Rektorats-Rede an der Hamburger Universität, begründet er die einheitstiftende und 'universalistische' Rolle der Menschenrechte: „das Individuum als solches *(every individual)*, die Menschheit als Ganzes *(all mankind)* bildet das eigentliche Rechtssubjekt für die unveräusserlichen Grundrechte. Und damit sind, was

8 James 2001, 155.

9 ECW 10, 22. Soweit die Bände von *Ernst Cassirer, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe,* hg. v. B. Recki, Hamburg 1998 ff., bis August 2002 erschienen sind, zitieren wir nach ECW. Die Bände von *Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hg. v. J.M. Krois und O. Schwemmer, Hamburg 1995 ff., werden als ECN zitiert.

10 Zum Problem der Vielfalt der symbolischen Welten und der Einheit der Vernunft vgl. Schwemmer 1995.

11 Cassirer 1942, 76.

12 Zit. nach Bottin 1992, 25.

diese Rechte betrifft, nicht nur alle ständischen, sondern auch alle nationalen Schranken gesprengt und für kraftlos und nichtig erklärt".[13]

In diesem Buch, das wir zur Einführung in Cassirers Werk vorlegen, geht es nicht vorrangig um das *Cassirer und ...* der Erforschung historischer Bezüge. Es ist auch keine chronologische Darstellung der Werkentwicklung zu erwarten. Wir folgen vielmehr Cassirer, wenn wir uns von der Annahme leiten lassen, daß die Philosophie angesichts der Krise der Selbsterkenntnis und des Wissens (und damit verbunden: des Handelns) als Kulturphilosophie nicht zuletzt theoretische Probleme zu identifizieren hat. Ohne dabei frühere und spätere Werke und Schriften Cassirers zu vernachlässigen, konzentrieren wir uns auf das Zentrum seiner Philosophie der Kultur, die Philosophie der symbolischen Formen.

Zu den Themen, die Cassirer und uns interessieren, gehört das für die Theorie der Kultur zentrale erkenntnis- und wissenstheoretische Problem 'Repräsentation'. Es bildet einen Fokus unserer Untersuchungen, weil – weit über alle ideengeschichtlichen Interessen hinaus – zwei Probleme auch heute zentral sind: Das eine wird in der Frage formuliert, wie Menschen durch Aktivitäten des Geistes ihre kulturelle Welt bilden; dies meint im Kern die Frage, was Repräsentation *ist*; das zweite besteht darin, daß die Idee, Menschen repräsentierten in den Formen ihres Erkennens und Wissens sowie in ihren Artefakten 'die Welt', in der Krise ist. Bilden wir Welt ab, stellen wir Welt vor, konstruieren wir das, was die Bedeutung hat, 'unsere Welt' zu sein? Cassirer gibt im ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* eine Antwort, die durch eine kritische Reformulierung des Konzepts der Repräsentation aus der Krise der Abbildtheorie der Erkenntnis führen kann:

„[J]edes einzelne Sein des Bewußtseins hat eben nur dadurch seine Bestimmtheit, daß in ihm zugleich das Bewußtseinsganze in irgendeiner Form mitgesetzt und repräsentiert wird. Nur in dieser *Repräsentation* und durch sie wird auch dasjenige möglich, was wir die Gegebenheit und '*Präsenz*' ihres Inhalts nennen."[14]

Was können wir wissen und wie können wir etwas wissen? Wenn das epistemische und praktische Handeln in freier Aktivität zur Bildung, zur Formung einer *Wirklichkeit* führen soll, die nicht schon als *Realität* ('Außenwelt') gegeben ist, sondern erst aufgrund dieser Gestaltung existiert, und wenn 'ethische Geltung und Würde' die Gestaltungsmaßstäbe sein sollen, dann ist die Analyse der Möglichkeiten und Grenzen der Repräsentationskulturen so grundlegend wie unverzichtbar.

Bei Cassirer schließt sich mit *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944) ein Kreis, in dessen Zentrum die Frage steht „*What is Man?*". Die Antwort besteht angesichts der Erfahrungen der Moderne zunächst in der Diagnose einer *Crisis in Man's Knowledge of Himself*.[15] Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß die Philosophie der symbolischen Formen – bei aller Vorläufigkeit und Unvollkommenheit – Mittel zu einer Therapie bietet.

13 Cassirer 1995a [1928], 21.
14 ECW 11, 31.
15 Vgl. Cassirer 1944a, 1-22.

In diesem einleitenden Teil stellen wir nach einer kurzen Darstellung der Cassirerschen Wende zur Kulturphilosophie (1.1) zunächst das Problem vor, zu dem er eine Lösung anbietet – das der Krise der Selbsterkenntnis und der Repräsentation (1.2) –, erläutern sein Verständnis von Philosophie (1.3) und skizzieren, der Struktur der drei Hauptteile entsprechend, seine grundlagentheoretischen epistemologischen Prinzipien und Annahmen (1.4 – 1.5) sein Programm einer Philosophie der symbolischen Formen 'Sprache', 'Mythos', 'Kunst', 'Technik' und 'Wissenschaft' (1.6 – 1.7) sowie die ethischen und politisch-rechtlichen Dimensionen seines Werks (1.8).

1.1 Von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur

Nach einer üblichen Charakterisierung von Cassirers philosophischer Entwicklung vollzieht sich in seinem Denken zwischen 1916 und 1923 eine Wendung „von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie".[16] Die frühen und zahlreichen Texte, die bis 1914 erschienen waren, diskutierten vor allem die „Grundfragen der Erkenntniskritik"[17], insbesondere bezogen auf die Grundlagen der exakten Wissenschaften. *Freiheit und Form* (1916) – laut Untertitel eine Sammlung von „Studien zur deutschen Geistesgeschichte" – aber markiert den Beginn einer neuen Phase der Cassirerschen Denkentwicklung.[18] In Kontrast zu seinem früheren Werk behandelt er nun Themen, die der Domäne der Kultur- oder Geisteswissenschaften entstammen. Es sind die Theorien von Baumgarten, Winckelmann und Herder über den Status von Kunst und Sprache, es sind die literarischen Werke Goethes und Schillers und die politischen Auffassungen Hegels, die ihn hier interessieren.

Im Jahre 1921 folgt mit *Idee und Gestalt* eine Ausarbeitung des neuen Forschungsgebiets.[19] In dieser Sammlung von Aufsätzen erläutert Cassirer die Ausdehnung seines Interesses auf kulturwissenschaftliche Probleme im Kontext seines neu zu entwickelnden Konzepts einer 'Philosophie der symbolischen Formen', womit er sich von der einseitigen Orientierung auf die Erkenntnistheorie und die mathematische Naturwissenschaft distanziert.[20] Es sei, so Cassirer in seiner im selben Jahre erschienenen Studie *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, „die Aufgabe der systematischen Philosophie – die über diejenige der Erkenntnistheorie weit hinausgreift –, das Weltbild von dieser Einseitigkeit zu befreien. Sie hat das *Ganze* der symbolischen Formen, aus deren Anwendung für uns der Begriff einer in sich gegliederten Wirklichkeit entspringt – kraft deren sich für uns Subjekt und Objekt, Ich und Welt scheiden und in bestimmter Gestaltung gegenübertreten –, zu erfassen und jedem Einzelnen in dieser Gesamtheit seine feste Stelle anzuweisen".[21]

16 So lautet z.B. der Titel von E.W. Orths 1996 erschienener Sammlung von Aufsätzen über die Philosophie Ernst Cassirers (Orth 1996). Siehe auch Paetzold 1995, 54-55.

17 Vgl. den Untertitel von Cassirer 1910.

18 Cassirer 1916.

19 Cassirer 1921a.

20 ECW 9, 298-307.

21 ECW 10, 113 f.

Diese Forderung nach Erweiterung seiner eigenen frühen Philosophie hat er mit einem bekannten Topos im ersten, 1923 erschienenen Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* umschrieben als eine Wendung von der kantischen 'Kritik der Vernunft' zu einer umfassenden 'Kritik der Kultur'.[22] Die Erscheinungen der Kultur gerieten damit ins Zentrum seines philosophischen Interesses. Und wenn er sein philosophisches Unternehmen noch 1944 in seiner letzten autorisierten Buchpublikation *An Essay on Man* als *„phenomenology of human culture"*[23] charakterisiert, so scheint die Kontinuität der zentralen Rolle des Kulturbegriffs eindeutig zu sein.

Cassirer knüpft einerseits durchaus bei der traditionellen Bedeutung dieses Begriffs an; gemeint ist dann das Gemeinsame der Fragen, die in den Kultur- oder Geisteswissenschaften thematisiert werden. Andererseits sieht er sich unter dem Einfluß der Ideen Diltheys und der zentralen Rolle der Kulturwissenschaften im Südwestdeutschen Neukantianismus[24] veranlaßt, sich in der Verstehen/Erklären-Kontroverse zu positionieren. So vertritt er in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) die These, daß die letztgenannten Wissenschaften ein eigenes Gebiet gegenüber den Naturwissenschaften ausmachen.[25] Von Windelbands bekannter Unterscheidung zwischen einer *nomothetischen* Methode der Naturwissenschaften und eine *ideographischen* Methode der Geschichtswissenschaft versucht er sich jedoch zu distanzieren.[26] Nach der Meinung Cassirers ist die Kulturwissenschaft vor allem durch das Bestreben ausgezeichnet, „[g]egenüber beiden [...] ein eigenes Erkenntnisideal" aufzustellen: „Was sie erkennen will, ist die *Totalität der Formen*, in denen sich menschliches Leben vollzieht. Diese Formen sind unendlich-differenziert, und doch entbehren sie nicht der einheitlichen Struktur".[27] Diese Charakteristik ist nahezu identisch mit der allgemeinen Aufgabe der 'Philosophie der symbolischen Formen'. Im Kapitel 'Der Gegenstand der Kulturwissenschaft' sagt er, daß diese Philosophie Anspruch erhebe auf „Einheit und Universalität [...]. Sie kann nicht nur die verschiedenen Weisen und Richtungen der Welterkenntnis in sich vereinen, sondern darüber hinaus, jedem Versuch des Welt-Verständnisses, jeder Auslegung der Welt, deren der menschliche Geist fähig ist, ihr Recht zuerkennen und sie in ihrer Eigentümlichkeit begreifen. Erst auf diese Weise wird das Problem der Objektivität in seiner ganzen Weite sichtbar, und, so gefaßt, umspannt es nicht nur den Kosmos der Natur, sondern auch den der Kultur".[28]

22 ECW 11, 9.

23 Cassirer 1944a, 52. Wiederum ist der Untertitel bedeutsam: es handelt sich hier um 'an introduction to a philosophy of human culture".

24 Cassirer interpretiert die Positionen Diltheys, Windelbands und Rickerts u.a. in: Cassirer 1929, 216. Zur Bedeutung von Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften für Cassirers philosophische Entwicklung siehe Makkreel 1997.

25 Siehe z.B. Cassirer 1942, 125, wo er explizit spricht von „de[m] spezifischen Unterschied [...], der zwischen dem Werden der 'Natur' und dem der 'Kultur' besteht". Vgl. Orth 1996, 213. Zur Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaften vgl. Kapitel 11.2 im vorliegenden Buch.

26 Cassirer 1942, 76. Vgl. Makkreel 1997, 151.

27 Cassirer 1942, 76.

28 Cassirer 1942, 19 f.

Obwohl Cassirer am spezifischen Unterschied zwischen Natur- und Kulturwissenschaften festhält, impliziert sein neues Konzept einer 'Philosophie der symbolischen Formen' viel eher eine Erweiterung des Kulturbegriffs. Diese Philosophie läßt sich als eine allgemeine Kulturtheorie umschreiben, oder – so Rudolf A. Makkreel – als eine „Theorie der symbolischen Formen der Kultur".[29] Cassirers „allgemeine Theorie der geistigen Ausdrucksformen"[30] führt zu der Einsicht, daß jede Domäne der Objektivierung des Geistes als Gebiet der Kultur bezeichnet werden kann und soll. Seine Philosophie der symbolischen Formen will die Gesamtheit der Kultur, „den ganzen Kreis des 'Weltverstehens' umfassen und die verschiedenen Potenzen, die geistigen Grundkräfte aufdecken, die in ihm zusammenwirken"[31], und zwar nicht von der „Einheit des Objekts" ausgehend, sondern von der „*Einheit der Funktion*".[32] Dadurch, daß er Kants kritische Philosophie, in der allgemeine Annahmen über die Natur des absoluten Seins verabschiedet werden, mit dem „Faktum der Geisteswissenschaften" anreichert, ist Cassirer in der Lage, „Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie"[33] zu formulieren, denen zufolge 'Objektivität', 'Gegenständlichkeit' und 'Kultur' als synonyme Begriffe verstanden werden können.

1.2 Die Krise der Selbsterkenntnis und Cassirers Alternative zum abbildtheoretischen Verständnis von 'Repräsentation'

Wenn Cassirer 'Repräsentation' als Problem thematisiert, so nicht aus rein disziplinärem erkenntnistheoretischen Interesse. Es geht um die von ihm diagnostizierte *Krise der Selbsterkenntnis.* Die spontane Annahme des Alltagsverstandes, etwas erkennen heiße eine fertige äußere Welt abbilden, ist ein Ausdruck dieser Krise. Denn Repräsentation macht ein in Denken, Sprache und Bild nicht *wie* in einer externen Welt existierendes 'Etwas' durch Akte des Bewußtseins 'präsent'. Hierin gründet das Problem: Welchen Status hat ein Repräsentat, wenn das 'Etwas' nicht in seinem An-sich-Sein repräsentiert wird? Cassirer stellt sich in seiner Philosophie diesem Problem und verbindet mit 'Repräsentation' Leistungen des menschlichen Bewußtseins, Formen der Erkenntnis von Wirklichkeit und Formen aktiver Weltgestaltung. Wesentliche Fragen sind auch für ihn: Was ist und wie entsteht Erkenntnis? Was ist und wie entsteht Wissen? Können Erkenntnis und Wissen im Begriff der Repräsentation angemessen erfaßt werden? Welche Alternativen bieten sich zum Begriff der Repräsentation an? Was sind und wie entstehen Weisen der Aneignung bzw. Formung/Gestaltung/Konstitution von Wirklichkeit in den Zeichen- und Symbolformen unterschiedlicher Erkenntnis-, Wissens- und Handlungskulturen (Künste, Wissenschaften, technische Artefakte etc.)?

29 Makkreel 1997, 151 f.: „Cassirers Philosophie der symbolischen Formen ist der Versuch, eine Theorie der Totalität der Formen bereitzustellen, wie sie zum Verständnis der Errungenschaften der menschlichen Kultur notwendig ist".

30 ECW 11, VIII.

31 Cassirer 1956, 228.

32 Cassirer 1942, 19.

33 Cassirer 1956, 228 f.

Bis ins 19. Jahrhundert weitgehend unangefochten[34], ist die Idee der Repräsentation seit ca. 1850 zum *Problem* der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften sowie der Naturwissenschaften geworden.[35] Der Prozeß der epistemologischen Problematisierung des Konzepts kann als *Krise der Repräsentation* interpretiert werden. Cassirer interveniert in dieser Krise, die er als *Krise der Selbsterkenntnis* versteht. Die epistemische Krise ist dadurch veranlaßt, daß angesichts der Entwicklungen von Kunst und Wissenschaft unter 'Repräsentation' nicht länger eine strukturerhaltende Abbildung von 'Außenwelt' verstanden werden kann. Es ist dieses abbildungstheoretische Verständnis von Repräsentation – es beruht auf einer realistischen Ontologie/Metaphysik substanzieller 'Realität', auf einer realistischen Epistemologie und auf einer Korrespondenztheorie der Wahrheit –, das in Wissenschaften, in Künsten und in Philosophien Widerspruch provoziert und zur Entwicklung alternativer Paradigmata, zu einem *Paradigmenwechsel* führt. Begriff und Theorie der Repräsentation werden nun entweder in Abgrenzung vom Abbild-Konzept reformuliert oder aber aufgegeben und durch *neue Paradigmen* – wie z.B. 'Konstitution' oder 'Konstruktion' – ersetzt. Wahrheitstheoretische Ansprüche werden in dem Maße zurückgenommen, wie die alternativen Paradigmata mit *Perspektivismus*, *Pluralismus*[36] und *Relativismus*[37] konfrontieren.

Schien mit dem Begriff der Repräsentation ein Stabiles, Konstantes, 'gegeben' zu sein, ein verbürgter Bezug zur 'Realität' und damit ein Verläßliches inmitten der Mannigfaltigkeit der Phänomene, so wurde nun zunehmend bewußt, daß auch 'Außenwelt' oder 'Realität' *Namen, Bezeichnungen* sind. Cassirers Philosophie stellt sich genau diesem Problem: Diese Namen bezeichnen mögliche 'Grundrichtungen der Betrachtung' einer phänomenalen Wirklichkeit, die in der Formung der Phänomene zu einer *Welt* mit Bedeutung für Menschen entsteht. Die Benennungen und Bedeutungen der 'Realität' und der 'Dinge' sind aufgrund dieser Formung verwoben in den Wandel der Kulturen. Daß 'die Realität' nichts ist, was auf die Weise gegeben wäre, die man – im Unterschied zu dem, was man *kulturell* nennt – *real* im Sinne von *natürlich* nennen könnte, wird in allen Konsequenzen historisch spät verstanden. Nicht allein, aber vor allem mit Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* steht diese Einsicht auf der Tagesordnung.

Das neue Weltbild, in dem es keine Realität als Fertig-Welt gibt, sondern phänomenale Wirklichkeit als immer vorläufiges Ergebnis und als ständige Aufgabe epistemischer und praktischer Gestaltung, birgt ein Risiko in sich: Die Krise der Repräsentation und die Herausbildung neuer Paradigmata ist begleitet von einer Relativierung zuvor stabiler Erkenntnis- und Handlungsstandards; Relativierung, u.a. durch Historisierung, Perspektivierung, Kontextualisierung, steht im Zentrum des Paradigmenwechsels, und Relativismus erscheint als Risiko; es entsteht ein *common-sense*-Unbehagen an einer Kultur, in der Orientierungsverlust droht.

34 Zur Geschichte unterschiedlicher Repräsentationsbegriffe vgl. Scheerer 1990, 1992; Scheerer et al. 1992.

35 Vgl. hierzu ausführlich Sandkühler 2002.

36 Vgl. ebd.

37 Vgl. Freudenberger 1999.

Der Paradigmenwechsel von einem Gewißheit und Sicherheit versprechenden abbildtheoretischen Repräsentationsbegriff zu neuen Paradigmata, die mit der Betonung der welt*bildenden* Aktivität von Subjekten sowohl höhere Freiheitsgrade als auch neue Verantwortungsprobleme mit sich bringen, hat weitere Folgen. Generell ist eine der Ausdrucksformen und Wirkungen der Krise der Repräsentation ein *faktischer Pluralismus* von Weltbildern, von Theorien und Methodologien, von Normenverständnissen und Einstellungen. Der Pluralismus greift auf alle Kulturformen über, auch auf die Philosophie und die Wissenschaften.[38]

Es entstehen komplexe Repräsentationsbegriffe, die keinem naiven Konzept von Abbildung folgen. Sie sind in der Regel zum einen mit dem Konzept 'Intentionalität' verbunden; dies bedeutet, daß das, was in der Erkenntnis als Gegenstand angenommen wird, kein 'von Natur bzw. von den Dingen selbst' gegebener Sachverhalt ist; und sie enthalten die Prämisse, daß Repräsentationen von bestimmten 'Rahmen' abhängig sind. 'Repräsentationen' sind „sprachliche (oder andere repräsentierende) Entitäten, die für bestimmte nicht-sprachliche Entitäten stehen oder diese beschreiben, und diese Beschreibungen von realen Objekten [müssen] als auf ein bestimmtes begriffliches System bezogen angesehen werden".[39] Da es keine „'magischen', unersetzbaren Verbindungen zwischen einer Sprache und der Welt" gibt[40], kann nicht davon ausgegangen werden, daß 'die Welt' *sich* – und notwendigerweise in *dieser* Sprache, in *diesem* System – repräsentiert.

Cassirer zufolge ist Repräsentation „die Darstellung eines Inhalts in einem anderen und durch einen anderen"; sie ist „eine wesentliche Voraussetzung für den Aufbau des Bewußtseins selbst und Bedingung seiner eigenen Formeinheit".[41] 'Repräsentation' bedeutete für ihn die Einbettung einer einzelnen und besonderen Erscheinung, unter Umständen eines Zeichens, in einen komplexen Bedeutungszusammenhang.[42] Wie weit aber erstrecken sich Bedeutungszusammenhänge? Diese Frage stellt sich insbesondere für den holistischen Ansatz Cassirers. Wodurch ist der 'Bedeutungszusammenhang' bestimmt? Was gehört dazu, was ist ausgeschlossen? Ist er durch Regeln resp. Prinzipien strukturiert?

Cassirers Antwort auf die Krise des abbildtheoretischen Repräsentationskonzepts war radikal:

„Versteht man [...] die Repräsentation als Ausdruck einer ideellen Regel, die das Besondere, hier und jetzt Gegebene, an das Ganze knüpft und mit ihm in einer gedanklichen Synthese zusammenfaßt, so haben wir es mit keiner nachträglichen Bestimmung, sondern mit einer

38 William James gibt in *The Meaning of Truth* folgende Situationsbeschreibung: „Up to about 1850 almost everyone believed that sciences expressed truths that were exact copies of a definite code of non-human realities. But the enormously rapid multiplication of theories these latter days has well-nigh upset the notion of any one of them being a more literally objective kind of thing than another. There are so many geometries, so many logics, so many physical and chemical hypotheses, so many classifications, each one of them good for so much and yet not good for everything that the notion that even the truest formula may be a human device and not a literal transcript has dawned upon us". (James 1975, 40)

39 Tuomela 1991, 96.

40 Ebd. 97.

41 ECW 11, 39; vgl. 33.

42 Ausführlich zu Cassirers Konzept der Repräsentation: Plümacher 2003; vgl. auch Plümacher 1998.

konstitutiven Bedingung alles Erfahrungsinhalts zu tun. Ohne diese scheinbare Repräsentation gäbe es auch keinen 'präsenten', keinen unmittelbar gegenwärtigen Inhalt; denn auch dieser besteht für die Erkenntnis nur, sofern er einbezogen ist in ein System von Relationen, die ihm erst seine örtliche und zeitliche, wie seine begriffliche Bestimmtheit geben."[43]

Im Akt der Repräsentation wird also etwas mit etwas in Beziehung gesetzt, „wobei dieses In-Beziehung-Setzen einen 'Richtungscharakter' [...] aufweist: aus Richtung Gegenstand zum Zeichen ('etwas vertretend gegenwärtig machen' [...]), aus Richtung Zeichengegenstand zum Gegenstand ('etwas als etwas vergegenwärtigen')".[44] Im Etwas-*ver*gegenwärtigen gründet eine einheitliche Funktion von Repräsentation: Das zu Repräsentierende kann nicht als an-sich Anwesendes repräsentiert werden; Repräsentation macht etwas präsent, das *abwesend* ist bzw. *in der Weise des Repräsentiertseins* in der Außenwelt nicht existiert. Repräsentation ist – vor allem seit Kants Erkenntniskritik[45] – *Vor*stellung und *Ein*bildung (Imagination). Wegweisend auch für Cassirer ist Kants Kopernikanische Wendung des Repräsentationsproblems: „unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte[t] sich nicht nach diesen als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr als Erscheinungen *richten sich nach unserer Vorstellungsart*."[46]

Anders als repräsentiert wären Entitäten, Sachverhalte oder Ereignisse für das menschliche Denken und Handeln bedeutungslos. Cassirers grundlegende These ist, daß erst in einer als symbolische Formung verstandenen Repräsentation, in 'freier Aktivität des Geistes', die 'an sich' amodale Realität zur Welt wird. Menschen bilden ihr Wissen, mit dem sie 'Welt' verstehen, indem sie *ihre* Welt verstehen, wenn sie *sich* verstehen. In das Verstehen sind also Subjektivität und *Selbst*repräsentation eingeschrieben.[47] Daß Menschen repräsentieren, heißt, daß sie sich etwas vorstellen *als* etwas. Repräsentation *und* Perspektivität *und* Kontextualität müssen zusammenspielen, damit dieses bestimmte Etwas entsteht.

Hiermit ist allerdings eher ein Problem bezeichnet als eine Problemlösung gegeben. Denn wenn wir mit unserem – Alltags- wie wissenschaftlichen – Wissen die Welt nicht abbilden, wie sie 'an sich' ist, wie ist sie dann und was tun wir dann? Wenn Abbildtheorien zurückgewiesen werden, was sind dann die Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen von Erkenntnis? Wie läßt sich Wissen von Nicht-Wissen, wie lassen sich bessere von schlechteren Darstellungen der Welt überhaupt

43 ECW 6, 306.

44 Gerhardus 1995, 590.

45 Der für die Moderne maßgebliche Übergang vom in der abbildrealistischen Tradition vertretenen ontologischen zum epistemologischen Repräsentationskonzept vollzieht sich spätestens mit Chr. Wolffs *Psychologia empirica* (1732), in der '*Repraesentatio*' als auf Gegenstände referierende '*Idea*' bezeichnet wird: Wenn ein Objekt repräsentiert wird, geschieht dies durch einen gedanklichen Akt (*actus mentis*), zunächst der Wahrnehmung (*perceptio*), dann der sich ihrer repräsentierenden Tätigkeit bewußten Apperzeption. Der Weg wird frei zu einem Verständnis von Repräsentation als der inneren Fähigkeit, *sich* etwas zu repräsentieren: „Das Charakteristische der damit erreichten Entwicklungsphase dieser begrifflichen Bedeutung des Wortes Repräsentation liegt darin, daß bei solcher Verwendung nicht nur kein Ähnlichkeitsverhältnis, sondern auch keinerlei kausale Beziehung zwischen Repräsentat und Repräsentation mehr mitgedacht wird". (Hofmann 1974, 99)

46 Kant, KrV B XXI f.

47 Vgl. Sandkühler 1998.

unterscheiden? Wenn die Welt nicht als einfach gegeben theoretisiert werden kann, wie kann man dann überhaupt von Stellvertretung bzw. von Darstellung sprechen? Was ist der Status dessen, was dargestellt wird?

Die *Philosophie* des späten 19. und des 20. Jahrhunderts kennt das Problem der Krise der abbildtheoretisch verstandenen Repräsentation unter verschiedenen Namen. Wie immer es benannt wird, geht es um ein Drittes, das zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit vermittelt bzw. auf die Auflösung dualistischer Subjekt-Objekt-Annahmen zielt.[48] Namen, die das *Dritte* bezeichnen, sind 'Interpretant', 'theoretischer Rahmen', 'Sprachspiel' oder 'Begriffsschema'. Alle diese Namen bezeichnen den Sachverhalt, daß nicht die Dinge, wie sie an sich selbst sind, erkannt werden, sondern etwas innerhalb bestimmter 'Rahmen'. In diesem Kontext ist zu verstehen, was Cassirer '*symbolische Form*' nennt; es handelt sich um ein Konzept unter anderen zur Bestimmung eines derartigen Rahmens; bei Cassirer wird er kulturphilosophisch abgesteckt.

Die Annahme, daß die *Ordnung des Erkannten die Ordnung des Erkennens* ist, also abhängig von einem *Dritten*, ist freilich mit einem neuen Problem verbunden, dem der Relativität, z.B. der '*conceptual relativity*'.[49] Es scheint nun allerdings um mehr als nur Relativität zu gehen – um Relativismus, der scheinbar zwangsläufig aus der gegenstands-konstitutiven Rolle des Dritten folgt. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen begründet, daß und warum es um *Relationalität* geht.[50] Für Kritiker des abbildtheoretischen Repräsentationskonzepts gibt es keine Dinge/Sachverhalte, die nicht in Relation zu Zeichen und Begriffen stünden, sobald sie zum Gegenstand unserer Erkenntnis und unserer Zeichen/Sprachen werden. Die Innenwelt-Außenwelt-Unterscheidung des metaphysischen Realismus und der Abbildtheorie ist selbst ein Interpretant, dessen wir uns aus Ordnungsgründen und aus Gründen der Selbstverortung bedienen; sie ist ein Artefakt. Cassirer macht dem Relativismus keine Zugeständnisse[51] und zeigt, daß innerhalb einer symbolischen Form alle Erkenntnisse, Namen und Bedeutungen ihre Ordnung in der Gesamtheit

48 Vgl. Freudenberger 2003.

49 Putnam 1997, 158, erläutert zu 'Begriffsrelativität': „Solange wir uns vorstellen, die Welt bestehe in einem philosophisch ausgezeichneten Sinn der Begriffe 'Gegenstand' und 'Eigenschaft' aus Gegenständen und Eigenschaften – solange wir also meinen, die Wirklichkeit selbst werde, sofern man sie mit ausreichendem metaphysischem Ernst betrachtet, von sich aus *bestimmen*, wie wir die Wörter 'Gegenstand' und 'Eigenschaft' benutzen müssen –, können wir nicht einsehen, wie es möglich ist, daß die Anzahl und Art der Gegenstände und ihrer Eigenschaften variiert, wenn man von einer richtigen Beschreibung einer Situation zu einer anderen richtigen Beschreibung derselben Situation übergeht. Es ist zwar so, daß unsere Sätze insofern 'der Wirklichkeit entsprechen', als sie diese beschreiben, aber sie sind nicht bloß Kopien der Realität."

50 Zur Unterscheidung von Relativität und Relationalität vgl. ECN 3, 214.

51 In fragmentarischen Reflexionen zur Geschichtlichkeit der Erkenntnis betont Cassirer, für ihn habe dies „mit einem prinzipiellen 'Relativismus' [...] nichts zu tun – es sei denn mit jenem 'Relativismus', der aus der Relativität des Erkenntnis-*Fortschritts* besteht – Die Erkenntnis ist niemals 'am Ziele', sie ist immer 'auf dem Wege'". ECN 3, 110. Vgl. auch ebd., 120, zum „*echte[n]* Relativismus", der „im Bewusstsein der *Unabschliessbarkeit* des Prozesses" bestehe. Auf eine kurze Formel gebracht: „Relativismus gegen *Dogmatismus*[,] gegen einen erstarrten Realitätsbegriff[,], aber nicht Relativismus gegen Objektivität, Wahrheit[,] sofern diese als Wahrheit der *Funktion* verstanden wird". (Ebd., 121)

der jeweiligen konzentrischen Kreise haben – vom Zentrum der Prinzipien bis zur Peripherie der abgeleiteten Sätze. Jeder singuläre epistemische Akt ist in einer solchen Struktur mit anderen Akten vernetzt; jeder Akt hat Kontexte und aktualisiert neue Verknüpfungen. Die Kontextualität relationiert den epistemischen Akt, ohne ihn damit auch schon im Sinne von Beliebigkeit zu relativieren.

Bilanziert man die Entwicklung, so hat im 19. und 20. Jahrhundert ein folgenreicher Wandel in der Auffassung von Repräsentation und damit in der menschlichen Selbstbeschreibung stattgefunden, der in epistemisch-kultureller Hinsicht zumindest zwei markante Merkmale hat und letztlich in einem Problem gipfelt, zu dem Ernst Cassirer wesentliche Lösungsangebote beigetragen hat – im *Problem des Pluralismus und des Relativismus:*

(1) Die Außenwelt – die Dinge selbst und ihre Eigenschaften – bietet keinerlei Garantie für die Richtigkeit von Erkenntnissen; Erkenntnis vollzieht sich unter bestimmten *wissenskulturellen* Bedingungen; solche Bedingungen sind z.B. Schemata der Wahrnehmung und Erfahrung, Beschreibungsschemata, Weltbilder in Kontexten symbolischer Formen, aber auch instrumentelle Erkenntnismittel und kulturelle Formen des Handelns und Verhaltens; deshalb gibt es Wahrheiten nur bedingt, kontextuell und indexikalisch; jede Wahrheit ist mit dem Index des Schemas versehen, auf dessen Basis sie gesagt wird.

(2) Weil Erkenntnisse den Status von Konstruktionen haben und kontextuell und perspektivisch sind, sind sie *relativ*; sie können im Rahmen des faktischen epistemischen *Pluralismus* nicht a priori gegen skeptische Einwände gesichert werden.

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen bietet eine der Antworten auf die Frage, auf welche Weise und in welchem Maße künstlerische Entwicklungen, wissenschaftliche Theorien und Entdeckungen sowie technische Erfindungen eine Krise der abbildtheoretischen Repräsentationsauffassung ausgelöst und zu einer *neuen Kultur* beigetragen haben. In seiner Philosophie wird der Begriff der Repräsentation nicht aufgegeben[52]; er wird allerdings durch ein neues Paradigma gestützt und so grundlegend verändert – durch das der Welt gestaltenden 'freien Aktivität des Geistes'.

52 Zur Problematisierung des Konzepts schon in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* vgl. ECW 6, 305 f. Vgl. ebd., 304: „Sobald wir die wenn auch nur allgemeine *Gewißheit* von transzendenten Dingen jenseits aller Erkenntnis besitzen, mögen wir daher im unmittelbaren Erfahrungsinhalt nach Zeichen für diese wenigstens dem Begriff nach gegebene Realität suchen; wie dagegen dieser Begriff selbst entsteht und was ihn notwendig macht, wird durch die Theorie der Zeichen nicht erklärt. Diese Grundschwierigkeit tritt denn auch in der Entwicklung des Repräsentationsbegriffs immer von neuem zutage".

1.3 Cassirers Philosophie-Konzept[53]

Auf den ersten Blick scheint Cassirer ein Philosoph und nichts als ein Philosoph zu sein. Dafür sprechen schon die äußeren Daten seiner akademischen Laufbahn. Er promovierte bei dem Marburger Neukantianer Hermann Cohen im Fach Philosophie mit einer Dissertation über Descartes (1899). Er habilitierte sich in Berlin mit einem ersten Band zum *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906), worin die Symbiose von Wissenschafts- und Philosophiegeschichte in der Renaissance (seit Cusanus) und der frühen Neuzeit (bis Bayle) behandelt wird. Als Privatdozent lehrte er in Berlin klassisch philosophische Themen, bis er im Jahre 1919 in Hamburg einen Lehrstuhl für Philosophie erhielt. Und auch im schwedischen Exil bekleidete er in Göteborg bis zu seiner Emeritierung einen Lehrstuhl für Philosophie (1935-1941).

Einen hohen Stellenwert hat für ihn nicht zuletzt die Geschichte der Philosophie, die in fast allen seinen Werken präsent ist.[54] Methodologisch gesehen ist er jedoch kein reiner Philosophiehistoriker, sondern er betreibt die Geschichtsschreibung des philosophischen Denkens vor allem als 'Problemgeschichte' zum Zwekke der Hinleitung zu – teils auch ganz aktuellen – systematischen Themen. Betrachtet man das Spektrum der Themen, die er im Laufe der Jahre behandelte, so taucht fast alles auf, was zum Kanon philosophischer Disziplinen gehört: Logik, Erkenntnistheorie, philosophische Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Fragen der Rechtsphilosophie und der politischen Philosophie, und auch die Ästhetik fehlt nicht. Daß er bei aller Eigenständigkeit und Originalität seines Denkens zeit seines Lebens mit der philosophischen Strömung des Neukantianismus verbunden blieb und in diesem Kontext ein treuer Makler der kantischen Transzendentalphilosophie zu sein sich bemühte, steht – wenn man auf seine eigenen Äußerungen achtet – außer Frage.[55] Daß er darüber hinaus nicht nur deren weitgestecktes Feld, das schon im Rahmen des deutschen Idealismus stets weiter ausgedehnt wurde, bearbeitete, sondern selbst mit seinem Hauptwerk aus den 1920er Jahren, der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), einen großen Entwurf zur Grundlegung und Systematisierung all dieser Gebiete vorzulegen versuchte, mag den Anschein erwecken, man könne in Cassirer sogar einen späten Nachfahren idealistischer Systemdenker ausmachen. Jedoch: Obwohl solche Ansichten keineswegs aus der Luft gegriffen sind, so ergäben sie doch ein völlig verzerrtes Bild von Cassirers wissenschaftlicher Grundeinstellung und seinen damit verbundenen philosophischen Absichten.

53 Bei den von Kapitel 1.3 bis Kapitel 1.8.2 folgenden Kurzdarstellungen handelt es sich um knappe Zusammenfassungen der Kapitel dieses Buches.

54 Vgl. hierzu die ausführliche Studie von Rainer A. Bast (2000).

55 In den letzten Jahren ist allerdings die Frage nach Cassirers Haltung zum Neukantianismus und zu Kant viel diskutiert worden, u.a. unter der Fragestellung, ob bei ihm nicht eher von einem Neuleibnizianismus oder gar Neuhegelianismus zu sprechen sei. Eine Neubewertung von Cassirers Verhältnis zu Leibniz, Kant und Hegel wird auf der Grundlage einer Sichtung maßgeblicher Quellentexte in Kapitel 2. über Cassirers Philosophiebegriff im vorliegenden Buch gegeben (vgl. dort auch die Hinweise auf die neuere Literatur und Diskussion).

Denn alle diese Gebiete behandelt er nicht nur in philosophischer Terminologie und auf deren Abstraktionsniveau und schon gar nicht auf rein spekulative Weise. Vielmehr zeigt er sich bestens informiert in den verschiedensten hierfür maßgeblichen *wissenschaftlichen Theorien* und ihren jeweiligen Forschungsmethoden und Gegenständen, aus denen er seine jeweilige philosophische Terminologie teils erst gewinnt und die er in einem zweiten Schritt wiederum in generalisierender Weise auf sie anwendet. So befaßt er sich schon in seinen frühen Jahren mit den neuen Entwicklungen in *Mathematik* und mathematischer *Logik* (Frege, Cantor, Russell/Whitehead, Couturat) bzw. dem Programm zur vollständigen Logifizierung der Mathematik und diskutiert ihre Bedeutung für eine reformierte kantische Philosophie der Mathematik. Und noch in seinen späten Jahren widmet er sich ausführlich einem speziellen mathematischen Thema wie der Gruppentheorie und erwägt ihre mögliche Anwendbarkeit für seine eigene Theorie symbolischer Repräsentationen.

Ebenso ist die theoretische *Physik* für ihn eine ständige Quelle philosophisch-erkenntnistheoretischer Reflexionen, und zwar nicht nur aus wissengeschaftsgeschichtlicher Perspektive, sondern auch im Rahmen seiner systematischen Hauptwerke wie *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) und im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* (1929). Die neuesten Entwicklungen diskutiert er sogar in ausführlichen Abhandlungen zur Relativitäts- und Quantentheorie (1921 und 1936).

Für die philosophische Anthropologie nutzt er die neuen Ergebnisse der *Biologie* und Verhaltensforschung. So ist er seit seiner Hamburger Zeit interessiert an Jakob von Uexkülls Programm, um eine Demarkationslinie zwischen tierischem und menschlichen Signal- bzw. Symbolgebrauch zu gewinnen. Die Verhaltensforschung seit Wolfgang Köhlers berühmten Primatenexperimenten ist für ihn ein wichtiges Thema, das er ebenso wie Karl Bühlers Studien zu Ausdrucks- und Sprachfunktionen nochmals in seinem Spätwerk *An Essay on Man* (1944) kritisch sondiert, um die Spezifik dieser Formen, insoweit es sich um menschliche Repräsentationsleistungen handelt, zu bestimmen. Aber auch seine erkenntnistheoretischen Überlegungen wären undenkbar ohne seine Rezeption der zeitgenössischen *Psychologie*. Die Reihe von Beispielen für die Interaktion zwischen Philosophie und Wissenschaften[56] im Denken von Cassirer ließe sich mühelos fortführen.

Mit solch einer zweiseitigen Orientierung, der Ausrichtung auf die Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung einerseits und auf die philosophische Reflexion und Generalisierung andererseits, steht Cassirer als Neukantianer (wie schon sein Lehrer Cohen) vor dem Problem, die klassisch kantische Scheidemarke zwischen dem Apriorischen und dem Aposteriorischen, genauer zwischen synthetischen Urteilen apriori (Erfahrungsurteilen) und synthetischen Urteilen aposteriori (Wahrnehmungsurteilen) anders als Kant zu definieren. Seine eigene Lösung dieses Problems besteht in einer neuen '*Theorie des Begriffs*'[57], die

56 Vgl. die entsprechenden Kapitel zur Psychologie (4.), Physik (10.1), Mathematik (10.2) und Biologie (10.3) im vorliegenden Buch.

57 Ausführliche Darstellungen seiner eigenen Theorie des Begriffs bilden eine deutliche Konstante in Cassirers Werk. Vgl. z.B. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910, praktisch das ganze Buch) und seine Diskussion hierüber mit G. Heymans im Jahre 1928 (Cassirer 1928, 155-164); sodann

nicht nur die philosophische und wissenschaftliche Begriffsbildung umfassen soll, sondern ebenso die Weisen der Konzeptualisierung, so wie sie in den Formen des natürlichen Weltbegriffs, d.h. in der anschaulichen Wahrnehmung, den natürlichen Sprachen, in Mythos und Religion, in der bildenden Kunst und Dichtung und vielen anderen Bereichen menschlicher Kultur vollzogen werden.

Seinen eigenen technischen Terminus zur Kennzeichnung all dieser Arten von 'Begriffsbildung', nämlich den der 'symbolischen Formung' bzw. 'Symbolform', findet Cassirer erst relativ spät zu Beginn der 1920er Jahre. Der Sache nach war ihm jedoch schon spätestens seit seinem ersten systematischen Werk aus dem Jahre 1910 klar, daß seine neue Theorie des Begriffs auf den Ordnungsrelationen von Begriffen (Reihenbegriffe) so aufgebaut werden müsse, daß sie von Beginn an nur als in funktionalen Zusammenhängen stehend eine jeweilige Bedeutung erlangen. Er wendet sich damit gegen die klassische Abstraktionstheorie und ersetzt den *Substanzbegriff* (im Sinne der frühneuzeitlich-cartesischen Auffassung als Begriff von Dingen und ihren Eigenschaften) durch den *Funktionsbegriff*, den er der Mathematik entlehnt, aber im Sinne von Russells Satzfunktionen erweitert.[58] Damit erreicht Cassirer im Sinne der genannten neukantianischen Problemstellung zweierlei. Erstens macht er den schon für die kantische Transzendentalphilosophie entscheidenden Synthesisgedanken, der dort zumindest aller Verstandestätigkeit zugrundeliegt, durch den modernen Funktionsbegriff sehr stark. Zweitens überwindet er die strikte Scheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen synthetischen Urteilen, indem nun *alle* Formen des Welterschließens – beginnend mit dem, was im klassischen Sensualismus und neueren Positivismus noch schlichtweg als einfache sinnliche Wahrnehmungen oder *sense data* aufgefaßt wurde, bis hin zu den verschiedensten Arten von wissenschaftlicher Theoriebildung – als Ausgestaltungen solcher funktionalen Ordnungsrelationen gefaßt werden. Auch wenn es sich bei diesen Ordnungsrelationen nicht durchweg um konstitutive, sondern oftmals nur regulative Strukturen handelt, so garantieren sie für ihn doch die relative Stabilität der aus ihnen entstehenden Symbolformen und ermöglichen zugleich eine gewisse Dynamik, die ihre Weiterentwicklung, Vernetzung und sogar das Auftauchen von Neubildungen, insbesondere in den Symbolformungen der Wissenschaften begünstigt.

Man kann also feststellen, daß Cassirer auf diese Weise im Laufe der Ausweitung seines wissenschaftsphilosophischen Forschungsprogramms eine neue *Kulturphilosophie* im Sinne einer Theorie der symbolischen Repräsentationsweisen des menschlichen Geistes in seinen verschiedensten kulturellen Objektivationen entwickelt. Genauer besehen muß man jedoch konstatieren, daß es sich bei dieser Theorie der symbolischen Formen selbst um eine sehr komplexe (um nicht zu sagen hybride) Mischung aus logischen, semiotischen, anthropologischen, psychologisch-erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten

1929 im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* (ECW 13, 323-361) und seine Diskussionen hierzu mit K. Marc-Wogau in den Jahren 1936 und 1938 (Cassirer 1936a, 165-197 und Cassirer 1938, 201-230).

58 Vgl. hierzu vor allem Kapitel 10.2 zu Cassirer und der Mathematik im vorliegenden Buch.

handelt. Diese jeweiligen Gesichtspunkte, ihr Zusammenhang und ebenso die Frage, ob einer von ihnen letztlich als Leitgedanke herausgehoben werden kann, sind unter anderem Gegenstand der Detailanalysen in den einzelnen Kapiteln dieses Buches.

1.4 Eine neue Theorie der Erkenntnis und des Wissens

Was Cassirers Philosophie der Erkenntnis seit dem ersten großen Werk *Das Erkenntnisproblem* (1. Bd. 1906)[59] auszeichnet, ist die Analyse der *Relationalität* – und in diesem Sinne: Relativität – aller Erkenntnis und des Wissens, auch in den Wissenschaften. Das Problem der Relationalität/Relativität ist mit dem der *Subjektivität* von Erkenntnisbedingungen und -interessen und von kultur-kontextuellen Bedeutungen verknüpft: „die schlechthin 'standpunktfreie' Betrachtung philosophischer Probleme [...] erweist sich bei näherem Zusehen nicht sowohl als Ideal, denn als Idol".[60]

Ein wesentliches Merkmal der Philosophie der symbolischen Formen ist es, Theorie des Erkennens und des Wissens, d.h. *Epistemologie* zu sein; diese grenzt sich von der traditionellen Erkenntnistheorie ab, die einer „prinzipiellen Erweiterung" bedarf:

> „Statt lediglich die allgemeinen Voraussetzungen des wissenschaftlichen *Erkennens* der Welt zu untersuchen, mußte dazu übergegangen werden, die verschiedenen Grundformen des '*Verstehens*' der Welt bestimmt gegeneinander abzugrenzen und jede von ihnen so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen."

In diesem Sinne folgt die Philosophie der symbolischen Formen dem „Plan einer *allgemeinen Theorie der geistigen Ausdrucksformen*".[61]

Cassirer kommt auf dem Wege von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur letztlich zu einer Neubestimmung auch der Erkenntnistheorie, weil es ihm um eine Theorie der „Grundformen des '*Verstehens*' der Welt" geht: „Erkenntnis*theorie* ist im Grunde nichts anderes als eine *Hermeneutik* der Erkenntnis".[62]

Grundlegend für Cassirers Epistemologie ist die These, daß der *Gegenstand* der Erkenntnis kein Ergebnis 'natürlicher' Determination ist und kein 'von der Außenwelt' gegebener Sachverhalt. Epistemische Repräsentationen der Welt sind vielmehr mit bestimmten Indices verbundene *Objektivierungen.* Sie erhalten ihre Indices insofern, als Repräsentationen Selbstrepräsentationen von Menschen in Kulturen sind, in deren Kontexten Bedeutung und Sinn entstehen. Nur eine 'naive Auffassung' nimmt das Erkennen als einen Prozeß, „in dem wir eine an sich vorhandene, geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewußtsein bringen".[63] Die neue Theorie der Erkenntnis, die den Spuren Kants folgt und neukanti-

59 Vgl. ECW 2, X, 3 und passim.
60 Cassirer 1927a, 80.
61 ECW 11, VII.
62 Nachlaßnotiz in ECN 1, 165.
63 ECW 2, 1.

anisch über Kant hinausgeht, formuliert als 'Theorie der geistigen Ausdrucksformen' ein ganz anderes Prinzip: „Das echte 'Unmittelbare' dürfen wir nicht in den Dingen draußen, sondern wir müssen es in uns selbst suchen".[64] Erkenntnis und Wissen sind also – so formuliert Cassirer mit Bacon – „'*ex analogia hominis*', nicht '*ex analogia universi*'".[65] Genau dies bezeichnet *das* Grundproblem der neueren Philosophie[66] – das Erkenntnisproblem –, auf das sich Cassirer konzentriert.

Cassirer denkt keine spekulative Erkenntnistheorie, sondern er arbeitet während seines ganzen Lebens an einer *Phänomenologie der Erkenntnis*. Diese nimmt „das Wort: 'Erkenntnis' im weitesten und umfassendsten Sinne. Sie versteht darunter nicht nur den Akt des wissenschaftlichen Begreifens und des theoretischen Erklärens, sondern jede geistige Tätigkeit, in der wir uns eine 'Welt' in ihrer charakteristischen Gestaltung [...] aufbauen. Demgemäß will die Philosophie der symbolischen Formen nicht von vornherein eine bestimmte dogmatische Theorie vom Wesen der Objekte und ihren Grundeigenschaften aufstellen, sondern statt dessen, in geduldiger kritischer Arbeit, *die Arten der Objektivierung erfassen und beschreiben, wie sie der Kunst, der Religion, der Wissenschaft eigen und für diese charakteristisch sind.*"[67]

Wenn es nicht um eine Ontologie der Objekte geht, sondern um eine Epistemologie kontextueller 'Objektivierung', wird die Idee der *Perspektivität* von Wahrnehmen, Denken und Erkennen zentral. Cassirers Perspektivismus, d.h. die Idee der Konstruktivität aller Formen des Wahrnehmens und Erkennens, und seine Kritik an jedem 'naiven' Realismus und Objektivismus[68] gründen vor allem in der Betonung der *Intentionalität* als der Quelle aller Gegenstandserkenntnis: „Die Beziehung auf ein Objekt, die *Intention* auf Gegenständliches, wächst der Wahrnehmung nicht nachträglich aus irgend einer anderen Erkenntnisquelle zu, sondern sie ist ursprünglich in ihr gesetzt; sie bildet ein konstitutives und unaufhebbares Moment der Wahrnehmung selbst".[69]

Perspektivität und Konstruktivität der Erkenntnis sind die Bedingungen dafür, daß sich das Erkennen nicht in der Mannigfaltigkeit singulärer Sinnesdaten verliert. Cassirer unterscheidet zwei 'Mannigfaltigkeitsformen' und stellt eine Transformation der empirisch 'gegebenen' Vielheit in eine rational-überschaubare, in eine 'konstruktive' Vielheit fest; sie ist das Ziel der theoretischen Begriffsbildung. 'Konstantenbildung' bzw. 'Invariantenbildung' sind Schlüsseltermini, die Cassirer in seiner *Theorie des Begriffs* entwickelt: Alles Konstante und Invariante ist das Ergebnis einer Bildung, Gestaltung, Formung. *Wir* schreiben es der Wirklichkeit zu.

In diesem Sinne sind alle symbolischen Formen 'Indices' der „Brechungen, die das in sich einheitliche und einzigartige Sein erfährt, sobald es vom 'Subjekt' her

64 ECW 13, 26.
65 ECN 2, 29; vgl. den erneuten Bacon-Rekurs ebd., 169.
66 ECW 2, IX.
67 In: Cassirer 1938, 209 f.; Hervorh. von uns.
68 ECN 2, 27.
69 Ebd., 26.

aufgefaßt und angeeignet wird".[70] Erkenntnistheoretisch gesehen bedeutet dies: Die in der korrespondenztheoretischen Hypothese der *adaequatio rei et intellectus* unterstellte Identität zwischen dem Wissen und einem 'objektiven' Inhalt wird aufgegeben, weil das 'Verstehen' der Welt keine Reproduktion der Realität ist, sondern in einer 'freien Aktivität des Geistes' gründet. So entsteht die 'Mehrdimensionalität der geistigen Welt'.

Die Aufgabe der Erkenntniskritik besteht darin, die allgemeinen, alle Einzelformen betreffenden *Regeln* der Transformation von Vorstellungen in Dinge aufzudecken:

„Indem wir die logische Regel, der das Wissen in seinen verschiedenen Stufen und Phasen folgt, in all ihren mannigfachen Äußerungen vor uns hinstellen, entsteht damit für uns der Gedanke der Einen in sich zusammenhängenden Wirklichkeit. Damit ist die 'Copernicanische Drehung' vollzogen, die die Bewegung, statt sie den Gegenständen zuzuschreiben, in den Zuschauer verlegt".[71]

Bilanziert man, so geht es bei Cassirer nicht mehr – wie noch in der traditionellen realistischen Auffassung der Beziehung von Ontologie und Epistemologie – darum, die Transformation der 'Dinge' in Vorstellungen zu begreifen, sondern die Frage umzukehren: Wie ist es überhaupt möglich, daß Inhalte des Bewußtseins zu Inhalten der 'Außenwelt' werden?

1.5 Alternative oder komplementäre Analysen des Geistes: Epistemologie und Psychologie

Die Auseinandersetzung mit der Psychologie hatte für Cassirer einen besonderen Stellenwert, weil diese Wissenschaft den gleichen Gegenstand wie die Epistemologie erforscht: den *Geist*. Zwar räumt Cassirer ein, daß der perspektivische und methodologische Zugang zu diesem Gegenstand in Psychologie und Philosophie verschieden ist; deshalb begrüßt er auch die damals sich vollziehende Trennung der Disziplinen; aber der Umstand, daß sie sich dem gleichen Gegenstandsbereich zuwenden, lassen ihm einen interdisziplinären Austausch und eine interdisziplinäre Zusammenarbeit ratsam erscheinen. Er selbst studierte ausgiebig die 'Klassiker' der zeitgenössischen Wahrnehmungspsychologie, Hermann von Helmholtz und Ewald Hering, sowie die Entwicklungen der Gestaltpsychologie, durch die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein Paradigmenwechsel in der Wahrnehmungspsychologie vollzog. Forschungen zur Aphasie und Apraxie widmete er sich nicht nur durch ein Literaturstudium; er versuchte auch, sich durch Klinikbesuche, im Gespräch mit Erkrankten und deren Ärzten, ein eigenes Bild zu verschaffen. Nicht unbeträchtlich, wenn auch weniger intensiv, war seine Auseinandersetzung mit der Tierpsychologie.

Zwar ist die Psychologie nur eine von mehreren Disziplinen, mit deren Grundlagenfragen und Forschungsprogrammen sich Cassirer beschäftigte, doch scheint die

70 ECW 13, 1; vgl. ebd., 24.
71 ECW 9, 299.

Auseinandersetzung mit der Psychologie besonders nachhaltig Spuren in Cassirers Epistemologie hinterlassen zu haben. Insbesondere hat er sein Konzept der Repräsentation im Zusammenhang mit dem Studium der Wahrnehmungspsychologie ausgebaut: Die für seine *Philosophie der symbolischen Formen* zentrale These der 'symbolischen Prägnanz', der 'Einheit von Sinnlichem und Sinn', entstand auf der Basis der Auseinandersetzung mit Herings Wahrnehmungstheorie. Denn dessen Beispiele und Experimente zur Mehrdeutigkeit bestimmter Wahrnehmungsphänomene hatten deutlich gemacht, daß die 'prägnante Bedeutung' einfacher Phänomenbestimmungen, etwa bei Dingwahrnehmungen, durch Kontextualität bedingt ist. Eine weiße Stelle auf einem Waldweg kann als verschütteter Kalk gedeutet werden; wird jedoch entdeckt, daß ein durch das Blätterdach fallendes Licht die Ursache des Farbunterschieds ist, ändert sich nicht nur die Bedeutung der Erscheinung, sondern auch ihr phänomenaler Charakter: Die gleiche Stelle des Weges erscheint nicht mehr weiß, sondern graubraun. Cassirer weist mit Hering und mit Bezug auf Beispiele wie diese die zu seiner Zeit in der Wahrnehmungspsychologie und Erkenntnistheorie noch verbreitete These zurück, Wahrnehmung beruhe auf der Erfassung und Interpretation eines *gegebenen* Wahrnehmungs-*'Materials'*. Die Erkenntnis, daß sich bis zu einem gewissen Grad die Wahrnehmungs*phänomene* infolge der 'geistigen Sicht' wandeln, führte Cassirer zu der 1929 im 3. Band der *Philosophie der symbolischen Formen* dargelegten These, daß den symbolischen Formen unterschiedliche Wahrnehmungsphänomene zugrunde liegen. Seine Wahrnehmungsphilosophie erhärtete damit die zuvor formulierte Lehre von der Mehrdimensionalität der epistemischen Welten.

Hermann von Helmholtz' Bemerkung, das Wissen um die perspektivische Veränderung wahrgenommener Gegenstände erzeuge eine *Begriffen* vergleichbare Vorstellung eines Körpers, bildete für Cassirer den Anstoß, seine Begriffstheorie auf den *nichtsprachlichen* Bereich der Kognition auszudehnen, d.h. Kategorisierung als einen der Wahrnehmung inhärenten Prozeß zu betrachten, und die *Setzung von Invarianten* zum Grundzug der Kognition zu erklären. Cassirer stieß damit zu einer Thematik vor, die erst seit Mitte der 1970er Jahre in der Psychologie empirisch erforscht wird.

Die Auseinandersetzung mit der Aphasie- und Apraxie-Forschung führte ihn zu der Hypothese, die 'gedankliche Beweglichkeit', d.h. der den Menschen normalerweise mögliche freie Wechsel epistemischer Perspektiven, basiere auf einem Wissen um *relationale Ordnungen*, die den 'Zusammenhalt' der Perspektiven garantierten. Die neurologischen Krankheitsbilder betrachtete Cassirer als Störungen der Fähigkeit zum Aufbau komplexer Repräsentationsbeziehungen. Unter der Voraussetzung der Richtigkeit dieser These ließen sich durch Analyse der Krankheitsbilder 'Schichten' intellektueller Funktionen rekonstruieren. Die Beschäftigung mit dem Streit in der Tierpsychologie über Intelligenzleistungen bei Tieren diente ihm zur Klärung der Frage, worin sich der Mensch und menschliche Intelligenz von Tieren unterscheiden. Wie *An Essay on Man* dokumentiert, fußt Cassirers philosophische Anthropologie ganz wesentlich auf einer Reflexion der tierpsychologischen Experimente zum Zeichenverstehen der höher entwickelten Tiere.

Überblickt man Cassirers Rezeption der Psychologie, so liegt der Schluß nahe, daß sein 1931 gehaltenes Plädoyer für einen wechselseitigen Austausch der Forschungen von Psychologie und Philosophie für ihn nicht nur eine Formulierung aus gegebenem Anlaß war. Er selbst nutzte Forschungen und Debatten in der Psychologie zur Präzisierung seiner *philosophischen* Untersuchungen zu den Grundlagen des menschlichen Denkens.

So weit ein zusammenfassender Bericht zu einigen allgemeinen grundlagentheoretischen Voraussetzungen und Prinzipien des Cassirerschen Denkens; der Ort ihrer Bewährung ist die Philosophie der symbolischen Formen.

1.6 Das Programm: Symbolische Formen

1.6.1 Sprache und Zeichen

In den frühen 1920er Jahren wird in Cassirers Denken das Konzept der symbolischen Form bestimmend; Erkenntnistheorie wird erweitert in eine philosophische Anthropologie und Philosophie der Kultur. Dabei spielen Probleme der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft[72] sowie der Semiotik[73] eine immer wichtigere Rolle. Cassirer hat die Sprache als wichtiges, auch für die Erkenntnistheorie zentrales Problemfeld etwa seit 1916 ernstgenommen und eine Sprachphilosophie in der Tradition von Leibniz, Herder, Hamann und Humboldt konzipiert.[74] Die Sprache tritt in seinem Werk in zweifacher Hinsicht auf: In *philosophischer* Perspektive ist sie eine der symbolischen Formen; sie interessiert zugleich in dem Maße als Gegenstand der Sprach*wissenschaft,* wie Cassirer bemüht ist, einzelwissenschaftliches Wissen zur Absicherung seiner Theorie in die Philosophie zu implementieren. Die Sprache ist für ihn zwar eine der wichtigen symbolischen Formen, wenn auch nicht das Zentrum oder die Basis; aber die Erkenntnistheorie ist in dieser Zeit prinzipiell am Kategorisierungs- und Prädikationsmodus der Sprache ausgerichtet. So wird auch die Sprachwissenschaft für ihn zu einem wichtigen Bestandteil des globus *intellectualis*, und Cassirer bezeichnet es als die 'crux philosophorum', daß die Fragen der Sprache und ihrer 'Logik' in der Philosophie vernachlässigt worden sind.

In dem der Sprache gewidmeten ersten Band der *Philosophie symbolischer Formen* rezipiert Cassirer ausgiebig die neueren Ergebnisse der typologisch vergleichenden Sprachforschung und ordnet sie in eine Humboldtsche Gesamtsicht ein. Ebenso integrativ verfährt Cassirer mit Bühlers Sprachtheorie und dem europäischen Strukturalismus, den er als eine Aktualisierung des Humboldtschen Programms versteht.

Unter dem Einfluß von Wilhelm von Humboldts sprachtheoretischem Denken nimmt auch Cassirers *Zeichentheorie* eine im wesentlichen linguistische Form an. Über die drei Bände der *Philosophie der symbolischen Formen* hinaus prägt dieser

72 Vgl. Kapitel 6. im vorliegenden Buch.
73 Vgl. Kapitel 5. im vorliegenden Buch.
74 Vgl. hierzu Ferrari 1995.

Einfluß die Analyse des Symbolischen in seinem Konzept der 'Ausdrucks-', 'Darstellungs-' und 'reinen Bedeutungsfunktion'. Es ist offensichtlich, daß Cassirer von der Humboldtschen Theorie des sprachlichen Zeichens ausgeht, in der ein Symbol eine binäre Struktur hat: Es ist die Beziehung eines Konkret-Sinnlichen mit einem Inhalt des Bewußtseins. Die Distanz zwischen Ausdruck und Bedeutung wird in Cassirers Sicht in der Entwicklung größer: Während im mythischen Denken und in der Kunst die beiden Momente noch in enger Beziehung zueinander stehen, wird die Bedeutung in Sprache und Wissenschaft zunehmend vom Ausdruck getrennt und immer abstrakter.

Es zeigt sich, daß das linguistische Modell von Ausdruck und Bedeutung so erweitert wird, daß es sowohl das Wahrnehmungszeichen als auch das formale wissenschaftliche Zeichen zu umfassen geeignet ist. Während Kunst und Wissenschaft, ja selbst der Mythos, eindeutig Sphären der Kultur sind, fällt es schwer, die Sprache als ein besonderes Gebiet der Kultur anzusehen. Was also ist der Status der Sprache als Symbolform? Ist sie auf gleicher Ebene wie Mythos, Kunst und Wissenschaft anzusiedeln? Intuitiv würde man sie wohl eher in einer Klasse mit Wahrnehmung und Denken sehen. Falls aber die Sprache keine der Kunst und der Wissenschaft vergleichbare Form ist, was wäre dann ihre Entsprechung im Reich der Kultur? Antworten auf diese und weitere Fragen hätten wohl Folgen für die Architektonik von Cassirers Philosophie. Zunächst aber muß es um eine detaillierte Analyse seiner Prämissen gehen; zu erörtern ist die in *An Essay on Man* getroffene Unterscheidung zwischen Signal und Symbol[75], wobei besonders dem Symbolbegriff Aufmerksamkeit zu widmen ist.

1.6.2 Der Mythos

Warum betrachtet Cassirer den *Mythos* als eine symbolische Form und wie ordnet sich seine Beschäftigung mit ihm in seine philosophischen Interessen ein? Auffällig ist, daß seine Reflexionen über den Mythos von verschiedenen Thematiken bestimmt sind. Anfang der 1920er Jahre analysierte er ethnologische Berichte über das Leben, die Sprache und das Denken sog. Naturvölker mit dem Ziel, Strukturgesetze eines mythischen Denkens herauszuarbeiten – eines Denkens, das Teil einer mythischen *Lebensform* war. Sein Interesse richtete sich auf rituelle Ordnungen von Gesellschaften, die nicht oder nicht wesentlich von der wissenschaftlich-technischen Kultur geprägt waren, um zu zeigen, daß das mythische Denken eine eigene *Logik* habe, die sich von der in der Antike grundgelegten Logik wesentlich unterscheide. Damit war zu verdeutlichen, daß es nicht eine universelle Logik des Denkens gibt, sondern selbst der Kernbereich des Denkens und damit das Fundament für rationale Wahrheit keine gegebene und feststehende Größe ist. Aber diese 'Logik' des mythischen Denkens war Teil einer symbolhaltigen mythischen Lebensordnung, die einer vereinheitlichenden Weltanschauung entsprang. Es war anzunehmen, daß mit dem Abbau dieser Weltanschauung und Lebensordnung auch diese Logik ungültig würde.

75 Vgl. Cassirer 1944a, 32 f.

Im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* ist nicht mehr der Mythos als Lebensform das Thema Cassirers, sondern der Mythos als eine *'geistige Funktion'*, die eine der grundlegenden geistigen 'Perspektiven' der Erfahrung ist und allen Veränderungen von Kultur widersteht. Sein Thema wechselt zur 'Ausdruckswahrnehmung', einer assoziativen, emotionalisierten Form des Wahrnehmens, die in unterschiedlichem Maße die verschiedensten semiotischen Handlungen begleitet. Erst Mitte der 1940er Jahre kehrt Cassirer, unter Einfluß der Erfahrung des Faschismus, zum Mythos als einer Lebensform zurück. Er sucht nach Parallelen zwischen den mythischen Lebenswelten der 'Naturvölker' und der *politisch initiierten* Lebenserfahrung in der faschistischen Gesellschaft.

Die bei Cassirer wechselnde Thematik der Beschäftigung mit dem Mythos deutet auf übergeordnete Erkenntnisinteressen hin. Bestimmte *Aspekte* mythischen Denkens dienten ihm zur Verdeutlichung und Erhärtung seiner epistemologischen Thesen: daß die Prinzipien – die Logik – der Kategorisierung nicht in den Dingen, sondern im Geiste liegen; daß die Ausdruckswahrnehmung sich der Struktur der 'empirisch-distanzierten' Dingwahrnehmung widersetzt; daß die kollektive Ausübung von Ritualen ein 'gemeinschaftliches Fühlen' organisiert, das die intellektuelle Freiheit der Individuen zu beeinträchtigen vermag. Die Auseinandersetzung mit dem Mythos diente damit einer Klärung der Theorie der Repräsentation. Insbesondere galt es zu klären, ob es eine basale, 'theorieneutrale' Ebene der Wahrnehmung gibt, auf der Interpretationen aufbauen können, so daß Wahrnehmung und Interpretation zu trennen wären. Diese Frage dominierte auch Cassirers Beschäftigung mit der Wahrnehmungspsychologie. Desweiteren mußte sich für Cassirers holistischen Ansatz der Repräsentation die Frage stellen, wie komplex Bedeutungszusammenhänge sind, in die ein Einzelnes – ein Zeichen, ein Wahrgenommenes – eingebettet ist. Der Mythos als Lebensform, aber auch der politisch initiierte 'Mythos' einer politisch ritualisierten Gesellschaft verweisen auf die Rolle von Weltanschauungen oder Weltanschauungsfragmenten, die verschiedene Handlungsfelder zu durchdringen vermögen. Letztlich gelang es Cassirer aber nicht, das Problem der Vernetzung verschiedener Bereiche der Konstitution von Bedeutungen, der Verzahnung verschiedener Bereiche des Wissens und der Ideologie zu erhellen.

1.6.3 Die Kunst

Cassirer hat der Kunst keine größere Abhandlung gewidmet. Aus dem Gesamtwerk wird aber klar, daß er die Kunst zu den basalen symbolischen Formen rechnet, gleichrangig mit Sprache, Mythos und Wissenschaft. Schon in den frühesten Ausarbeitungen der Philosophie der symbolischen Formen und bereits vor *Freiheit und Form* (1916) präsentiert er die Kunst als originäre, die Welt gemäß einem eigengearteten Prinzip gestaltende Kraft. Cassirer kennzeichnet sie als eine Form der Wahrnehmung, die jenseits der Sphäre der Sinnlichkeit zugleich Träger eines geistigen Gehalts ist. Die publizistische Zurückhaltung in Sachen Kunst muß nicht unbedingt überraschen: Die Kunst hat – obwohl immer wieder als eine der symbolischen Formen vorgestellt – keinen 'natürlichen Ort' in Cassirers Drei-Ebenen-

System des Symbolischen; korrespondieren symbolische Formen jeweils Ebenen symbolischer Abstraktion (der Mythos dem *Ausdruck,* die Sprache der *Darstellung* und die Wissenschaft der *reinen Bedeutung*), so muß der Ort der Kunst problematisch sein. Wie 'paßt' sie nun in das triadische Schema?

Cassirers Antwort hat eine historische und eine systematische Dimension. In diachronischer Perspektive erlaubt die Kunst den Menschen die Wiedergewinnung der in den Abstraktionen des Symbolischen verloren gegangenen Welt des Konkreten – in entwicklungstheoretischer Sicht ist die Kunst eine vergleichsweise späte Form des Symbolischen; sie wird in dem Maße wichtiger, wie der Grad an Abstraktheit des Wissens zunimmt. Systematisch gesehen, erklärt sich die Struktur der künstlerischen Form durch ihre Funktion, Wirklichkeit konkret und individuell zu gestalten. Die Kunst ist deshalb in erster Linie eine Wahrnehmungsform. Sie bezieht sich auf unsere Intuitionen der Welt und auf den Prozeß der Formung und Symbolisierung selbst. Sie ist eine Form reflexiven Bewußtseins, der Philosophie vergleichbar, allerdings auf der Ebene des Ausdrucks und nicht der reinen Bedeutung.

Es ist das reflexive Moment, das sie vom Mythos unterscheidet. Im Mythos gehen wir direkt mit der Welt der Dinge und Ereignisse um, während in der Kunst das Leben nicht unmittelbar gelebt, sondern sondern repräsentiert wird. Cassirer zufolge repräsentiert die Kunst die formende Aktivität des menschlichen Geistes, freilich nicht auf abstrakte oder theoretische Weise, sondern als konkrete, lebendige Erfahrung. Kunst wird der reine Ausdruck der kreativen Kraft des Geistes. Es scheint allerdings, daß Cassirer seine Argumentation nicht immer bis zu ihrem logischen Ende gedacht hat. Aus dem, was er über Malerei sagt, ist zu schließen, daß er zumindest gelegentlich angenommen hat, die in der Kunst repräsentierten Formen bildeten Aspekte der Welt selbst ab und seien nicht Repräsentationen von Bewußtseins- und Wahrnehmungsaspekten.

Mehr als einmal betont Cassirer jedoch, daß die künstlerische Betrachtungsweise ein aktiver Prozeß ist. Wie alle symbolischen Formen ist Kunst '*in the making*' Das Auge des Künstlers ist ein konstruierendes Auge, wobei die Konstruktion historisch bestimmte Materialien verwendet. Die Art und Weise, in der die Kunst die gestaltende Kraft repräsentiert, ist ihr Stil.

In seinen Überlegungen zur Kunst ist Cassirer bemüht, die Alternative zwischen romantischer, subjekt-orientierter, und klassischer, objekt-orientierter Ästhetik zu überwinden. Seine Theorie der Kunst als symbolischer Form stellt eine Synthese dar und führt Darstellung und Ausdruck zusammen. Kunst intensiviert unsere Formbewußtheit; die Formen sind letztlich Formen der Wirklichkeit, weder bloße Nachbildungen der Realität, gar Kopie, noch bloßer Ausdruck von Gefühl, der zu Sentimentalität führt. Der Position des '*l'art pour l'art*' konnte Cassirer nichts abgewinnen. Große Kunst ist in seiner Sicht immer auf die Wirklichkeit bezogen; sie hat ihre eigene klar definierte Funktion, und unsere Wertungen gründen in dieser Funktion.

Man könnte argumentieren, daß Cassirers Ästhetik seine Philosophie der symbolischen Formen aufzulösen droht. Betont er nicht häufig den Sachverhalt, daß die Kunst den Prozeß der Bildung repräsentiert und dessen 'Ausdruck' ist? Das

Bedürfnis nach (neuen) Formen ist vom Form-Bedürfnis ausgelöst. Die Kunst hat immer diese zwei Aspekte: Sie ist einerseits Form und andererseits Leben, Offenheit und Abwesenheit von Form. Der Abstraktion entgeht dieser Aspekt des Lebens, in dem das Nicht-Symbolische durchbricht, das Moment der Differenz. Diese Differenz trennt das Reich der reinen Perzeption von dem der Apperzeption, des Symbols, der Kultur. Cassirer widmet allerdings diesem höchst wichtigen Prozeß-Moment wenig Aufmerksamkeit, obwohl dies es gerade ist, welches das Reich der Kunst begründet. Kunst repräsentiert das Symbol *in statu nascendi*. In der Philosophie der symbolischen Formen wird dieser erstaunliche Schritt von der Wahrnehmung zum Symbol nicht in Rechnung gestellt, er bleibt implizit und wird nicht erklärt. Für Cassirer bleibt die Kunst, statt Zeichen unseres Umgehens mit der Welt zu sein, ein Zeichen der Welt selbst.

1.6.4 Die Technik

Schon kurz nach der Veröffentlichung des dritten Teils seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, der der Symbolform 'Wissenschaft' und dabei insbesondere psychologischen und logischen Fragen sowie der Philosophie der Physik und Mathematik gewidmet war, veröffentlichte Cassirer im Jahre 1930 einen Aufsatz mit dem Titel 'Form und Technik'. Auf den ersten Blick scheint es erstaunlich, daß er nach seiner Wende zur Kulturphilosophie, die zwar keineswegs auf eine Trennung von Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften angelegt war, sich dem (in dieser Zeit) noch eher randständigen Thema der Philosophie der Technik zuwendet. Noch erstaunlicher ist seine dort sehr explizit vertretene Auffassung, die Technik verkörpere eine *eigenständige* Symbolform, angesiedelt zwischen Kunst und Wissenschaft. Es gibt kontextuelle und systematische Gründe in seinem Denken, die seine ihm scheinbar vordringliche Beschäftigung mit der Technik plausibel machen.

Obwohl es nicht viele Stellen im (soweit bisher bekannten) Werk von Cassirer zur Technik gibt, kann man doch ausschließen, daß es sich bei diesem Aufsatz um eine Gelegenheitsarbeit handelt. Denn es gibt schon in den 1920er Jahren in seinen anderen Werken genügend Hinweise auf die Technik. Allerdings wird hier die Technik noch nicht als eigenständige *Symbolform* gefaßt, sondern es wird vor allem der Werkzeuggebrauch thematisiert: einerseits im Zusammenhang mit der Projektion magischer Kräfte auf das Werkzeug in mythischen Symbolwelten, andererseits aus eher physiologischer und anthropologischer Perspektive als Projektion des menschlichen Leibes auf das Werkzeug als verlängertes Körperorgan (Organ-Projektion). Die Technik wurzelt für Cassirer, wie übrigens auch Sprache und Kunst, im Mythos.

Der Möglichkeit nach müssen die technischen und sprachlichen Werkzeuge allerdings schon eine Eigenbedeutung haben, obwohl erst die allmähliche Loslösung vom Mythos bzw. die Verselbständigung von Technik, Sprache, Kunst und schließlich Wissenschaft eine *Pluralität* von symbolischen Formen schafft, die zugleich im durchaus ethischen Sinne zu einem wesentlichen Kriterium für die menschliche Freiheit des Denkens und Handelns wird. Wie verhängnisvoll und

stark dennoch dieser Zusammenhang zwischen einer auf archaische Mythen zugreifenden Ideologie und ihrer (sprachlich-bildlichen) Propaganda- und (materiellen) Kriegstechnik sogar in der neuesten Zeit wieder werden kann, ist dann nochmals Thema in Cassirers letztem Werk, *The Myth of the State*, das die nationalsozialistische Diktatur analysiert. Es gibt in Cassirers Auffassung der Technik also auch eine ethische und politische Dimension, die sich schon im Aufsatz aus dem Jahre 1930 findet.

Warum und wie bestimmt Cassirer in diesem Aufsatz die Technik als eigenständige Symbolform und warum erhält sie für ihn letztlich ihre Stellung zwischen Kunst und *Wissenschaft* und wird nicht aus genetischer Betrachtungsweise, vom Mythos ausgehend, zwischen Sprache und Kunst angesiedelt? Ihm war klar, daß die intime Verschränkung von exakten Wissenschaften und Philosophie die eigentliche Triebkraft für die Entwicklung der modernen Kultur war. Sein Denken stand von Anbeginn der Reflexion auf die Bedeutung der Technik offen. Und es ist daher kein Zufall, wenn er sich, nachdem er mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* einen neuen systematischen Rahmen seines eigenen Denkens ausgearbeitet hatte, erneut der Frage nach der Rolle der Technik zuwendet, um nun ihren Stellenwert im Zusammenhang der einzelnen Symbolformen systematisch zu bestimmen. Es gibt ein gemeinsames Band der verschiedenen symbolischen Formen, das auch die Technik zu einer von ihnen macht: Es ist die gestaltende Kraft, die Konstruktivität, die jede Form geistiger Energie auf ihre Weise realisiert und die, was die Technik betrifft, sie gerade nicht auf ihre rein instrumentelle Funktion einschränkt, so daß (im klassisch griechischen Sinne) die *techné* vor allem auch als *poiësis* aufgefaßt werden kann. Damit hat Cassirer von Anfang an eine entscheidende Weichenstellung vollzogen. Die Technik gehört für ihn primär zum Bereich der Schöpfungen des menschlichen Geistes, und sie steht damit, wie die anderen kulturellen Repräsentationen des Geistes auch, unter einem dynamischen Formprinzip; dies qualifiziert sie letztlich dazu, selbst eine eigenständige symbolische Form zu sein.

1.6.5 Wissenschaft als symbolische Form[76]

Wie in seiner allgemeinen philosophischen Epistemologie argumentiert Cassirer auch in wissenschaftsphilosophischer Hinsicht grundsätzlich mit dem Vico-Theorem, „daß jegliches Wesen nur das wahrhaft begreift und durchdringt, was es selbst

76 Dieser Abschnitt erhebt nicht den Anspruch, alle Einzelwissenschaften, mit denen sich Cassirer beschäftigt, darzustellen. Wenn die Psychologie und die Sprachwissenschaft hier keine gesonderte Erwähnung finden, dann aus systematischen Gründen. Die Psychologie als Wissenschaft etwa interessiert Cassirer nicht im Hinblick auf Wissenschaft als symbolische Form, sondern in der Perspektive des allgemeinen Erkenntnisproblems, zumal der Erforschung des Geistes, und wird darum in Kapitel 4. behandelt. Ähnlich die Sprachwissenschaft: Zwar ist sie für Cassirer eine der zentralen Kulturwissenschaften; ihre Funktion und Funktionsweise wird aber am deutlichsten in der Explikation der symbolischen Form 'Sprache', und aus diesem Grund hat sie im Kontext unserer Studie ihren Ort in Kapitel 6.

hervorbringt"[77]; dies gilt auch für die Wissenschaften, zumal für die Naturwissenschaften, von deren Geschichte und aktuellem Stand Cassirer intime Kenntnis hat. Hatte der Positivismus für eine strikte Trennung zwischen Wissenschaft und Philosophie plädiert, so zeigt Cassirer in seinen wissenschaftshistorischen Studien und in seinen systematischen Analysen zu den Naturwissenschaften seiner Zeit, daß und wie 'Empirie' und 'Theorie' immer wieder Allianzen eingehen, weil sie aufeinander angewiesen sind. Wissenschaften und Philosophie bilden einen einheitlichen 'Organismus der Erkenntnis'.

Cassirer zielt letztlich auch in seiner Wissenschaftsphilosophie auf einen „Anthropomorphismus" in „kritisch-transzendentalem Sinne", den er mit Goethe formuliert:

„Wir mögen an der Natur beobachten, messen, rechnen, wägen usw., wie wir wollen. Es ist doch nur unser Maß und Gewicht, wie der Mensch das Maß aller Dinge ist".[78]

Cassirer ist schon früh als Kenner sowohl der Geschichte als auch der zeitgenössischen Entwicklung der Naturwissenschaften bekannt. E. Meyerson würdigt bereits 1911 die ersten beiden Bände von Cassirers *Erkenntnisproblem* und hebt sein „immenses Wissen, nicht allein hinsichtlich der Philosophie selbst, sondern im gesamten Gebiet der mathematischen und physikalischen Wissenschaften" hervor.[79] R. Hönigswald stellt 1912 in einer Besprechung von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* auf Cassirers „umfassende wissenschaftshistorische Kenntnisse" und die „sichere Beherrschung mathematischer und naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse" ab.[80]

1.6.5.1 Physiologie und Physik

Zu den für Cassirer wichtigen Zeugen der Entstehung eines neuen wissenschaftlichen Geistes, zunächst und vor allem in der Physiologie des Sehens, zählen Johannes Müller, Hermann v. Helmholtz und – bezüglich der Epistemologie der Physik – Heinrich Hertz, der „Urheber einer 'Revolution der Denkart' innerhalb der physikalischen Theorie"; er habe „die Wendung von der 'Abbildtheorie' der physikalischen Erkenntnis zu einer reinen 'Symboltheorie' am frühesten und am entschiedensten vollzogen".[81] Mit Helmholtz definiert Cassirer die Welt der Erkenntnis als eine Welt reiner 'Zeichen'. Er versteht die Helmholtzsche Zeichentheorie als „charakteristische und typische Ausprägung der allgemeinen naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre". Was ihn an dieser Theorie fasziniert, ist einmal ihre physiologische Basis, zum zweiten aber die Radikalität der Kritik an der Abbildtheorie:

77 Cassirer 1942, 9.
78 ECW 10, 111.
79 Meyerson 1911, 100 f.
80 In: Deutsche Literaturzeitung 33 (1911), Nr. 45, 2822-2843 und Nr. 46, 2886-2902. S. 2839.
81 ECW 13, 23.

„Unsere Empfindungen und Vorstellungen sind Zeichen, nicht *Abbilder* der Gegenstände. [...] Das Zeichen [...] fordert keinerlei sachliche Ähnlichkeit in den Elementen, sondern lediglich eine funktionale Entsprechung der beiderseitigen Struktur."[82]

Gerade die erkenntnistheoretische Analyse der modernen Physik bietet Cassirer den Beleg dafür, daß die einst mit der Naturwissenschaft verbundenen realistischen Auffassungen von Erkenntnis als abbildender Repräsentation fragwürdig geworden sind. Naturwissenschaftliche Erkenntnis, so Cassirer systematisch seit *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ist kein Abbilden von Substanz, sondern ein Operieren mit Symbolen. Die Begriffe der Naturwissenschaften können sich nur deshalb auf Objekte 'beziehen', weil sie diese selbst als *Objekte von Begriffen* konstituieren. Es sind die Wissenschaften selbst, die sich dem 'Bestreben, Funktionales in Substantielles, Relatives in Absolutes, Maßbegriffe in Dingbegriffe zu verwandeln', widersetzen. Schon 1910 hat Cassirer bei der Analyse der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung die Übereinstimmung seiner Symbol-Konzeption mit der Pierre Duhems betont: Es ist die gedankliche *Interpretation*, die das Wesen der physikalischen Theorie ausmacht. In *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921) spitzt er zu, jeder objektiven Messung müsse ein bestimmter subjektiver Index hinzugefügt werden, der ihre besonderen Bedingungen kenntlich mache. Es kann deshalb nicht erstaunen, daß er immer wieder die Fragwürdigkeit des positivistischen, sensualistisch und realistisch begründeten *Tatsachen*-Begriffs betont. Eine 'wissenschaftliche Tatsache' ergibt sich weder aus zufälligen Beobachtungen noch aus der bloßen Anhäufung von Sinnesdaten. Eine Bilanz zieht Cassirer mit der kurzen Formel Goethes, *das Höchste sei es, zu erkennen, daß alles Faktische schon Theorie ist.*

Nach Cassirers grundlegenden Arbeiten zur Erkenntniskritik und zur Epistemologie der Naturwissenschaften kann es nicht überraschen, daß er sich als einer der ersten Philosophen seiner Zeit von der speziellen und der allgemeinen *Relativitätstheorie* gefordert sieht und sich intensiv auf sie einläßt.[83] Die Erkenntnistheorie verknüpft nun „ihr eigenes Schicksal [...] mit dem Fortgang der exakten Wissenschaft".[84] 1921 erscheint sein umfangreicher Aufsatz *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie;* der Untertitel belegt, worum es auch hier geht: 'Erkenntnistheoretische Betrachtungen'. Während der Arbeit an dieser Schrift veröffentlicht Cassirer 1920 unter dem Titel 'Philosophische Probleme der Relativitätstheorie' eine kürzere Darstellung mit dem Ziel, „den rein philosophischen Kern der Relativitätstheorie herauszuschälen". Er begreift, daß sich „eine Revolutionierung unseres Weltbildes ankündigt" und sich auch der „Begriff der Natur und der Naturerkenntnis von Grund aus" verändert.[85] Die Übereinstimmung zwischen der neuen Physik und der „Erkenntniskritik" besteht darin, daß beide wissen: Raum und Zeit sind „reine Form- und Ordnungsbegriffe, keine Sach- und Dingbegriffe".[86] Im philosophisch und wissenschaftlich anspruchsvolleren Text *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*

82 ECW 6, 328 f.
83 Vgl. hierzu auch die Kapitel 10.1 und 10.2.5 im vorliegenden Buch.
84 ECW 10, 6.
85 Cassirer 1920, 1337 f.
86 Ebd., 1351.

verhandelt Cassirer diese Problematik unter dem Titel „Maßbegriffe und Dingbegriffe", um zu zeigen, wie sich der Archimedische Punkt, von dem aus Newton noch denken zu können glaubte, mit der Entstehung einer Pluralität von Geometrien aufgelöst hat. Im Rahmen seiner philosophischen Interpretation der Einsteinschen Physik und der Debatte, die er hierüber mit Moritz Schlick führt, wird er 1925 resümieren, es seien „die *Wandlungen des Objektbegriffs in der exakten Wissenschaft* selbst [gewesen], die zu neuen erkenntnistheoretischen Ansätzen zwingen".[87]

Die „Relativitätstheorie der modernen Physik" ist „in allgemeiner erkenntnistheoretischer Hinsicht eben dadurch bezeichnet, daß in ihr, bewußter und klarer als je zuvor, der Fortgang von der Abbildtheorie der Erkenntnis zur Funktionstheorie sich vollzieht".[88]

1.6.5.2 Mathematik

Cassirers Beschäftigung mit den philosophischen Grundlagen der Mathematik ist eine wichtige Quelle für seinen Symbolbegriff und die damit verknüpfte Theorie der Repräsentation. Bereits in seinem ersten systematischen Hauptwerk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) nehmen seine Überlegungen zur mathematischen Begriffsbildung und zur paradigmatischen Bedeutung des mathematischen Denkens für die symbolische Repräsentationsleistung menschlicher Erkenntnis großen Raum ein. Die Form der Repräsentation, die für die mathematische Erkenntnis typisch ist, beschreibt Cassirer als „Bedeutungsfunktion". Damit ist ein spezifisches Verhältnis angesprochen, in dem Zeichen und Bezeichnetes bei einer symbolischen Beziehung stehen können. Es zeichnet sich – im Unterschied zur „Ausdrucksfunktion" und „Darstellungsfunktion" – dadurch aus, daß die Zeichen abstrakte Relationssysteme repräsentieren, die kein unmittelbares Korrelat in der raumzeitlichen Erscheinungswelt mehr haben. Beispielsweise verweisen die Zahlzeichen der Arithmetik auf ein abstraktes Axiomensystem, das gewisse Rechengesetze und Ordnungsstrukturen festlegt, die von diesem Zeichen repräsentiert werden. Diese Form der Repräsentationsleistung mathematischer Symbole ist nach Cassirer für den Aufbau mathematischer Begriffssysteme konstitutiv.

In dem der Beschäftigung Cassirers mit der Mathematik gewidmeten Kapitel 10.2 werden die Motive und Hintergründe skizziert, die sich aus seinem neukantianischen Hintergrund und seiner Beschäftigung mit dem Verhältnis von Raum und Geometrie ergeben. Zu erläutern sind ferner vier zentrale Thesen von Kants Philosophie der Mathematik, die sowohl für Cassirer als auch für viele Mathematiker des 19. Jahrhunderts ein wichtiger Anknüpfungspunkt gewesen sind: (1) Die Erkenntnisse der Mathematik sind synthetische Sätze a priori. (2) Die Erkenntnisse der Mathematik gehen aus der Konstruktion ihrer Begriffe in der reinen Anschauung hervor. (3) Die Mathematik betrachtet das Allgemeine im Besonderen oder Einzelnen, während die Philosophie gerade umgekehrt das Besondere oder Einzelne im Allgemeinen betrachtet. (4) Die Sätze der reinen

87 Cassirer 1927a, 114.

88 ECW 10, 49.

Mathematik sind auf Erfahrungsgegenstände anwendbar. Im Rahmen der Cassirerschen Rezeption von Kants Philosophie der Mathematik bilden die Thesen (2) und (3) wichtige Anknüpfungspunkte. Sie führen ihn auf seinen zentralen Gedanken, daß das Wesen mathematischer Gegenstände in dem Motiv der *Reihenbildung* zu suchen ist. Von diesem Gedanken her erschließen sich sowohl seine Konzeption des Zeichengebrauchs in der Mathematik als auch die spezifische Art der Repräsentationsverhältnisse, mit der man es in der Mathematik zu tun hat.

Cassirers Mathematikauffassung ist für zu seiner Zeit geführte Diskussionen über den epistemischen Status mathematischer Urteile relevant. Anknüpfungspunkt ist der Streit zwischen den Vertretern des Logizismus und Henri Poincaré über die Frage, ob es sich bei den Urteilen der Mathematik um synthetische oder analytische Urteile a priori handelt. Cassirer stimmt in dieser Frage mit Poincaré überein, daß die Urteile der Mathematik synthetisch sind. Beide begründen ihre Position in erster Linie mit der fundamentalen Rolle, die das Unendliche in Gestalt des Prinzips der vollständigen Induktion bei der Grundlegung von Zahlensystemen spielt.

Das Beispiel des Übergangs von der klassischen Mechanik zur Relativitätstheorie zeigt die Anwendung der Mathematik auf Naturgegenstände. Der strukturellen Gegenstandsauffassung, die sich aus der Cassirerschen Gegenstandsauffassung der Mathematik ergibt, kommt Bedeutung für den Fortschritt innerhalb der Physik zu. Dieser Fortschritt besteht in einem Prozeß der *Verallgemeinerung*, der dadurch charakterisiert werden kann, daß dasjenige, was den Gegenstand der physikalischen Theorie ausmacht, durch eine Reihe von Transformationen bestimmt wird, die gewisse Gesetzmäßigkeiten invariant lassen. Unter der Voraussetzung der traditionellen Substanzvorstellung, die in Anknüpfung an die Alltagserfahrung den Gegenstandsbegriff auf undurchdringliche, dreidimensionale euklidisch strukturierte Raumquanta einschränkte, wäre dieser Verallgemeinerungsprozeß kaum denkbar. Die Einheit der Erfahrung kann nach Cassirers Auffassung nur auf der 'Ebene der Gesetze', aber nicht mehr auf der 'Ebene der Dinge' konstituiert werden.

1.6.5.3 Biologie

Cassirer zeigt an der Biologie großes Interesse, und zwar in zweifacher Hinsicht: Es ist einerseits epistemologisch, andererseits anthropologisch motiviert. Die zweite Perspektive ist die des philosophischen Anthropologen, der an einer Theorie der Kultur arbeitet und sich für die biologischen Grundlagen der Repräsentation interessiert. Die erste ist die des Erkenntnistheoretikers Cassirer, der sich einer Theorie und Geschichte der Wissenschaften widmet und in diesem Kontext die Entwicklung der biologischen Wissenschaft von ihren Anfängen in der Antike bis hin zu den neuesten Debatten über den Darwinismus und den Vitalismus (Driesch und von Uexküll) studiert. Er entdeckt in der Entwicklung der biologischen Wissenschaft das allgemeine Muster, das vom mythischen Denken über Namensgebung und Taxonomie hin zur Theorie führt. In der Biologie schreibt er Darwin den entscheidenden Schritt zur Theoriebildung zu.

Wo es hingegen um die biologischen Grundlagen der Repräsentation geht, hat das Werk Jakob von Uexkülls zentrale Bedeutung für Cassirers Denken. In Uexkülls Arbeiten über die 'Umwelt', in der jeder Organismus seinem Bauplan (seinem 'anatomischen Typus') gemäß lebt, entdeckt Cassirer ein Grundthema seines eigenen Denkens – die Abhängigkeit der Wirklichkeit von der spezifischen Form (*morphé*) des Organismus. Gleichzeitig dient ihm der Biologe als Ausgangspunkt einer für ihn charakteristischen Unterscheidung: Für den Menschen ist es nicht so sehr die Anatomie, die die Umwelt determiniert, als vielmehr das *Symbol*. Mit dem Symbol haben die Menschen ein neues Reich der Form betreten, in dem sie sich sowohl in eine gewisse Distanz zur natürlichen Wirklichkeit zu bringen vermögen als auch objektives Wissen über diese Wirklichkeit und einen gewissen Grad an Freiheit erlangen können.

Der spezifische ontologische Status der drei 'Formebenen' – physische Form, organische Form und symbolische Form – und die epistemologischen Konsequenzen aus den ontologischen Unterschieden verbinden die beiden Bereiche von Cassirers 'biologischem Denken' und bilden die Grundlage sowohl für seine Kritik des Reduktionismus in der Biologie als auch seine entschiedene Verteidigung der Spezifizität des Menschlichen gegenüber anderen Formen des Lebendigen.

1.7 Kulturwissenschaften versus Naturwissenschaften

Da 'Kultur' insgesamt einen Leitbegriff des Cassirerschen Denkens bildet, ist es nicht überraschend, daß auch den Kultur*wissenschaften* eine besondere Rolle zukommt. Zugleich widmet er sich in seinem gesamten Werk auch den Naturwissenschaften. Es gibt für ihn zwei Motive, sich zur Frage der Kulturwissenschaften *versus* Naturwissenschaften zu positionieren. Das eine ist anlaßbezogen: Es gibt eine seit Mitte des 19. Jahrhunderts virulente akademische Debatte um ein tragfähiges Konzept der nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen. Cassirer hat Teil an dieser Debatte und teilt mit anderen (etwa Dilthey, Windelband, Rickert) das Anliegen, die Wissenschaftlichkeit und methodische Eigenständigkeit dieser Disziplinen zu begründen. Zum anderen will er eine Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften entwerfen, d.h. den Kulturwissenschaften die Werkzeuge an die Hand geben, mit denen die 'Totalität der Formen menschlichen Lebens' erforscht werden können. Die Kulturwissenschaften sind für Cassirer nicht etwa nur als 'das Andere' der Naturwissenschaften von Interesse; da er das Ganze der Philosophie als Kulturphilosophie begreift, ist für ihn die Ausarbeitung einer *Methode zur wissenschaftlichen Erforschung der Kultur* von zentraler Bedeutung.

Einerseits positioniert er sich also in einer bestehenden Auseinandersetzung um die 'anderen' Wissenschaften, andererseits nehmen diese in der Erforschung der vielfältigen Ausgestaltungen symbolischer Formen eine zentrale Rolle ein. Auch hier geht es um die Einheit in der Mannigfaltigkeit – um eine methodische Einheit vielfältigster Einzelforschungen.

Vor allem in Cassirers späteren Schriften finden sich wissenschaftstheoretische und methodologische Überlegungen zu den Kultur*wissenschaften*. Diese Wissenschaften bilden einen bestimmten Typus von Einzelwissenschaften, der den Natur-

wissenschaften gegenübergestellt wird. In der Debatte um ein tragfähiges allgemeines Konzept für diejenigen wissenschaftlichen Disziplinen, die nicht den Naturwissenschaften zuzurechnen sind, bildet Cassirers Intervention einen vorläufigen Schlußpunkt.

Er bezieht sich hierbei kritisch auf Dilthey, Windelband und Rickert. Dilthey sah den Unterschied zwischen Naturwissenschaften und – wie er sie nannte – Geisteswissenschaften in einem Unterschied ihres *Gegenstands* begründet. Dem korrespondiert ein methodologischer Unterschied zwischen *erklärenden* Naturwissenschaften und *verstehenden* Geisteswissenschaften. Windelband und Rickert sehen den Unterschied primär methodologisch, nicht aber ontisch begründet. Windelband hatte zwischen *nomothetischen* Wissenschaften des Allgemeinen (Naturwissenschaften) und *idiographischen* Wissenschaften des Besonderen (Geschichte) unterschieden, und Rickert machte eine doppelte Unterscheidung zwischen Natur und Kultur einerseits und Naturwissenschaft und historisch arbeitender Kulturwissenschaft andererseits. Diese doppelte Unterscheidung hat den Vorteil, hybride Formen erfassen zu können (Rickert nennt die Agrochemie als Beispiel). Rickert und Cassirer sind sich darin einig, daß die nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen am besten als *Kulturwissenschaften* aufzufassen sind. Ihre Wege trennen sich aber in der Frage der allgemeinen Prinzipien dieser Wissenschaften. Rickert fand sie im 'Wertbezug' der Kulturwissenschaften. Dem hält Cassirer entgegen, daß für die Kulturwissenschaften die Entwicklung von „Form- und Stilbegriffen" charakteristisch sei. Jede Wissenschaft müsse Allgemeinbegriffe ausbilden, um das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren. In den Naturwissenschaften erfolge dies durch „Dingbegriffe und Gesetzesbegriffe", in den Kulturwissenschaften durch „Form- und Stilbegriffe". Diese sind nicht normativ aufgeladen (d.h. es fehlt der Wertbezug, der für Rickerts Auffassung von den Kulturwissenschaften bestimmend war), sondern sie sind *deskriptiv*. Aus einer Fülle empirischen Materials destillieren sie für die jeweilige Disziplin und Fragestellung bedeutsame Merkmale idealtypisch heraus. Mit Hilfe dieser Form- und Stilbegriffe soll das Erkenntnisziel der Kulturwissenschaften realisiert werden: die „Totalität der Formen" zu erfassen, „in denen sich menschliches Leben vollzieht".[89]

Die Bedeutsamkeit von Formbegriffen teilen Kulturwissenschaften mit der Biologie, die im 4. Bd. von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* als eine gegenüber der Physik und der Geschichte eigenständige Form der Wissenschaft charakterisiert wird. Es spricht einiges dafür, daß der Gedanke des Formbegriffs Cassirers Beschäftigung mit theoretischer Biologie entstammt. Hier ist neben Goethe vor allem von Uexküll zu nennen. Dessen Strategie, gegenüber allen Versuchen, die Biologie reduktionistisch nur mit Mitteln der Physik und Chemie zu erklären, einen eigenständigen *Formbegriff* der Biologie zu reklamieren, der auf nichts Tieferliegendes rückführbar ist, bildet das Vorbild für Cassirers Behauptung der Eigenständigkeit des Symbolischen und Kulturellen sowohl gegenüber der Physik als auch der Biologie.[90]

89 Cassirer 1942., 76.

90 Vgl. Cassirer 1944a, 23 ff., sowie Kapitel 10.3 zur Biologie im vorliegenden Band.

1.8 Ethik, Recht und Politik im Denkens Cassirers

1.8.1 Ethik

Sowohl Cassirers frühes, vom Marburger Neukantianismus inspiriertes Denken als auch seine seit den 1920er Jahren entwickelte Philosophie der symbolischen Formen ist ethisch motiviert. 'Autonomie' und 'Freiheit' spielen – als von Anbeginn stark ethisch aufgeladene Konzepte und Perspektiven – in seiner ganzen philosophischen Entwicklung eine unverändert zentrale Rolle. Gleichwohl gibt es eine bemerkenswerte Diskrepanz zwischen dem Gewicht, das Cassirer ethischer Normativität beimißt, und dem Ausmaß, in dem er seine ethischen Auffassung faktisch ausgearbeitet hat. Cassirer hat keine 'Sittenlehre' geschrieben, und es gibt in seinen Werken nur wenige Texte, die ethische Fragen explizit thematisieren. Gleichwohl kann man sein philosophisches Projekt in gewisser Weise als eine 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' bezeichnen. Es ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, innerhalb der Philosophie Cassirers zwischen zwei Dimensionen ethischer Normativität zu unterscheiden.

(1) Zum einen schließt Cassirer am neukantianischen Erbe an, wenn er Ethik als einen von Erkenntnis und Kunst abgrenzbaren 'Geltungsbereich' auffaßt, als eine gesonderte Domäne von Prinzipien, die die 'Grundrichtung des Willens' bestimmen. Dabei stützt er sich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit auf die Kantische Vernunftmoral. Die theoretische Vernunft ist innerhalb der Erkenntnis gesetzgebend für die Natur, die praktische Vernunft bestimmt mittels des kategorischen Imperativs den Willen. Da Cassirer seine Theorie in Richtung auf eine Philosophie der symbolischen Formen erweitert, in der auch andere Gestaltungsformen des Geistes zu ihrem Recht kommen, wäre zu erwarten gewesen, daß er dem Ethischen innerhalb des Spektrums der symbolischen Formen einen eigenen Platz zuerkennt. Die Frage, ob die Ethik in seiner späteren Philosophie als 'symbolische Form' angesehen werden kann, läßt sich jedoch nicht eindeutig beantworten.[91] Es ist jedenfalls auffällig, daß die Ethik als eigenständige Form der Objektivierung in seinen Werken kaum behandelt wird.[92] Als Erklärung bietet sich an, daß Cassirer das Ethische in jede symbolische Form integriert sieht und dies eine Ausarbeitung der Ethik als eigenständiger symbolischer Form überflüssig, wenn nicht gar unmöglich gemacht hat. Dies lenkt die Aufmerksamkeit auf einen zweiten Begriff ethischer Normativität in seiner Philosophie.

(2) Cassirers 'symbolische Formen' sind Manifestationen des Vermögens des Geistes, Ordnungen innerhalb der Erfahrung herzustellen. Als Verkörperungen des geistigen Vermögens zur Formgebung und Gestaltung repräsentieren diese Formen der 'Spontaneität des Geistes' Aspekte der konstruktiven Kapazität des Denkens hinsichtlich der Erfahrung; zugleich ermöglichen sie menschliche Freiheit nach

91 John Michael Krois z.B. vertritt die Auffassung, daß „the ethical point of view" in Cassirers Philosophie eine symbolische Form repräsentiere (Krois 1987, 142). Birgit Recki bestreitet diese Interpretation (Recki 1997, 67 Anm. 22).

92 Ein eigener Teil über Ethik als symbolische Form fehlt sowohl in seiner dreibändigen *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929) als auch in *An Essay on Man* (1944), wo die vollständigste Aufzählung von symbolischen Formen präsentiert wird.

ethischen Prinzipien. Jede symbolische Form erfüllt deshalb eine gewisse ethische Funktion; deshalb wird das zunächst scharf abgegrenzte Gebiet der Ethik auf das ganze Spektrum der Symbolformen ausgedehnt. Das Ethische liegt in diesem Sinne in der Grundstruktur der Philosophie der symbolischen Formen beschlossen. Wird dieses 'weitere' Verständnis von ethischer Normativität von einem engeren unterschieden, das an der neukantianischen Auffassung der Ethik als eines eigenständigen 'Geltungsbereichs' orientiert ist, kann plausibel gemacht werden, warum Cassirers ethische Position eher implizit bleibt.

1.8.2 Recht und Politik

Das Politische in Cassirers Leben und Werk und sein Beitrag zur politischen Theorie haben die Forschung und die Rezeption lange Zeit wenig interessiert. Hat man es nicht, so ein verbreitetes Mißverständnis, mit einem Unpolitischen zu tun? Sind deshalb Cassirers „political ideas [...] the forgotten part of his philosophy"?[93] Sobald Recht, Staat und Politik zu einer Perspektive der Cassirer-Lektüre werden, ist nicht mehr zu übersehen, daß es in seinem Werk nicht nur eine politische Dimension des Philosophierens als konkrete Gestalt seiner ethischen Auffassungen gibt. Man entdeckt wichtige, vom *Begriff des Rechts*, d.h. der Idee der Gerechtigkeit ausgehende Ansätze zu einer normativen Theorie des Politischen.

Ist Cassirers letztes und zugleich einziges großes politiktheoretisches Werk, *The Myth of the State* (1946), eine Bilanz seiner intellektuellen Entwicklung hin zur Philosophie der symbolischen Formen oder eher eine durch die Zeitumstände, den Nationalsozialismus, veranlaßte Gelegenheitsarbeit? Wie immer man diese Frage beantwortet, legitimiert es jedenfalls die Hypothese, Cassirers Kulturphilosophie enthalte eine Theorie der Politik, die er selbst erst spät zu entfalten begann".[94]

Cassirer zeigt sich an einer Theorie des Politischen im engeren Sinne erst in den 1940er Jahren im nordamerikanischen Exil interessiert. Was ihn offensichtlich provoziert, ist das Phänomen des seit den 1920er Jahren so bezeichneten 'Totalitarismus'. Der Grund für diese Provokation, auf die Cassirer reagiert, liegt auf der Hand: Recht und Staat erfüllen ihre Funktion nur dann, wenn sie zum Prozeß der 'fortschreitenden Verwirklichung der Freiheit' beitragen; dies ist die Überzeugung, von der er sich seit *Freiheit und Form* (1916) leiten läßt.

Spezifisch an Cassirers Analyse der Zerstörung der Freiheit ist der Rückgriff auf die Untersuchungen und die philosophischen Thesen zum *Mythos*[95], die er unter dem Eindruck des Nationalsozialismus zu einer Theorie der politischen Technik der Mythologisierung erweitert. Spricht dies dafür, daß Cassirer im mythischen Denken eine anthropologische Konstante sieht? Einerseits hält er an der Idee der Diachronizität mythischen Bewußtseins und der Gleichzeitigkeit von Mythos und modernen Rationalitätsformen fest. Andererseits übersieht er aber auch nicht die qualitative Veränderung in der Funktion des Mythos unter den Bedingungen totali-

93 Verene 1999, 20.

94 Rudolph 1999, V.

95 Vgl. hierzu Kapitel 7. im vorliegenden Buch.

tärer Herrschaft. War der Mythos zunächst „ein freies Produkt der Einbildungskraft", so wird er jetzt „planmäßig erzeugt".

Der politische Cassirer hat sich in den Institutionen des Rechts, des Staates *und* der Wissenschaft republikanisch verhalten, – als Verteidiger von Rechts- und Freiheitsgarantien, von Menschen- und Grundrechten. Seine Einstellung gründet in der Erfahrung zunächst des Antisemitismus, dann totalitärer Herrschaft. Seine Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 unter dem Titel 'Die Idee der republikanischen Verfassung' belegt nicht nur, daß Cassirer in hohem Maße politisch engagiert war; es handelt sich um die historische Analyse eines kenntnisreichen Theoretikers des Politischen, bei dem es keinen Bruch zwischen der Programmatik der Philosophie der symbolischen Formen und der Rechts- und Politiktheorie gab. Die für seine politischen Analysen und Kritiken sowie für seine politische Theorie bedeutende Annahme lautet: „das Individuum als solches *(every individual)*, die Menschheit als Ganzes *(all mankind)* bildet das eigentliche Rechtssubjekt für die unveräusserlichen Grundrechte. Und damit sind, was diese Rechte betrifft, nicht nur alle ständischen, sondern auch alle nationalen Schranken gesprengt und für kraftlos und nichtig erklärt".[96] Es zeichnet sich bereits hier ein systematisches Interesse an Recht, Staat und Politik ab, das er entsprechend der zeitgeschichtlichen Entwicklung vertieft; es in weiteren Analysen zu verfolgen wurde durch den Tod 1945 unterbunden.

Cassirers Verständnis von politischem Handeln *und* politischer Theorie gründet in der Idee individueller Verantwortung für die von Menschen gemachte und gestaltbare Welt. Sein Optimismus ist vorsichtig auf eine *mögliche* Zukunft gerichtet, deren Bedingungen – zumindest auch – politiktheoretisch begriffen und politisch hergestellt werden müssen.

Die Autorinnen und Autoren

96 Cassirer 1995a, 21.

2. Ernst Cassirers Philosophiebegriff

2.1 Problemlage und Interpretationsrahmen

Es ist in der Literatur zu Cassirer immer wieder einmal versucht worden, seinen Philosophiebegriff zu klären, so z.B. schon sehr früh durch Carl H. Hamburg und erst unlängst wieder bei Ernst Wolfgang Orth und Oswald Schwemmer.[1] Sie beschränken sich allerdings weitgehend darauf, die wesentlichen Grundbegriffe und Philosopheme Cassirers zu erläutern, und versuchen nicht, den (wissenschafts-)philosophischen Status seines Hauptwerks, der *Philosophie der symbolischen Formen*, zu bewerten. Dies ist kein Zufall, da die Cassirerforschung zunächst nicht geringe Interpretationsprobleme zu bewältigen hat. Eine der Schwierigkeiten, denen sich solche Versuche gegenübersehen, liegt in der Tatsache, daß Cassirer seinen Philosophiebegriff vorwiegend im (weitgehend fiktiven) Dialog entwickelt, sowohl mit zeitgenössischen Denkern als auch mit vielen Theoretikern aus der modernen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte.

Dies ist keine Ausnahme, aber anders als Philosophen seiner Zeit, wie beispielswiese Husserl, Heidegger oder ein aus der analytischen Tradition stammender Denker wie Whitehead, entwickelt er ungleich zurückhaltender eine aus solchen Dialogen entstehende neue eigene philosophische Terminologie. Zu seinem Leitbegriff 'symbolische Form' und seiner Derivate dienen als Explikationen zumeist die traditionellen philosophischen Begriffe wie 'Materie', 'Form', 'Geist', 'Synthese', 'Relation', 'Funktion', 'Repräsentation' etc. Auch sein Verhältnis zu philosophischen Klassikern kann keinen eindeutigen Anhaltspunkt liefern. Denn selbst in scheinbar eindeutigen Fällen, wo er sich gegen den einen deutlich abgrenzt und sich bei einem anderen ebenso deutlich anschließt, ist dies doch nur auf den ersten Blick richtig. So setzt er sich zweifelsohne mit aller Vehemenz in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) gegen Aristoteles ab und favorisiert in allen wichtigen Fragen Kant. Aber sein Kantverständnis zeigt im Laufe der Zeit durchaus Akzentverschiebungen (z.B. den für das Projekt des kulturphilosophischen Hauptwerks *Philosophie der symbolischen Formen* wichtigen Schritt von Kants *Kritik der reinen Vernunft* hin zur *Kritik der Urteilskraft*).[2] Und auch das Aristoteles-Bild unterliegt durchaus Wandlungen. Spätestens in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) ist es nicht mehr dasselbe wie im Jahre 1910, denn Aristoteles' Substanzbegriff erfährt hierin eine angemessene Rehabilitierung, weil Cassirer ihn nun nicht mehr im Sinne von *Categoriae* als Konzeptualisierung von 'Ding-Eigenschaft-Strukturen' (erste und zweite Substanzen als Individuen und Gattungen; Cat. 2a 11-2b 22) mißversteht, sondern im Sinne von *Metaphysica* als „immanente Form"

1 Vgl. Hamburg 1949, Orth 1995a, Schwemmer 1997.

2 Dies kommt besonders in der Einleitung zum dritten Band von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1. Auflage 1920, 2. Auflage 1923) zum Ausdruck; vgl. ECW 4, 11-15. Allerdings geht diese *Einleitung* auf einen Text zurück, den Cassirer schon Jahre zuvor veröffentlichte; vgl. ECW 9, 201-216; s.u. Anm. 13.

(Met. 1037a 29-30) interpretiert. Mit anderen Worten: Er anerkennt nun die platonischen Elemente des aristotelischen Substanzbegriffs.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um anzudeuten, daß schon der Versuch, Cassirers Philosophiebegriff aus seiner Rezeption der philosophischen Tradition zu klären, eine rezeptionsgeschichtliche *Rekonstruktion* erfordert. Rekonstruktiv muß dieses Verfahren, abgesehen von den rezeptionsgeschichtlichen Detailproblemen, schon deshalb sein, weil Cassirer nicht als reiner Philosophie- und Wissenschaftshistoriker auftritt, sondern eigene systematische Absichten verfolgt. Als Leitfaden und Auswahlkriterium für die in diesem Kapitel zu unternehmende Rekonstruktion kann eine griffige Selbstbeschreibung Cassirers von seiner Philosophie dienen: sie sei „symbolischer Idealismus".[3] Damit ergibt sich eine Konzentration auf seine Rezeption der philosophischen Tradition, die als idealistisch bezeichnet werden kann. Zusätzlich erfolgt hierin eine Eingrenzung auf diejenigen historisch neueren Repräsentanten dieser Tradition (also z.B. nicht Platon, der für Cohen und Natorp sehr wichtig war), die für Cassirers Philosophieverständnis nachweislich von großer Bedeutung waren: Leibniz, Kant und (teils kontrastierend) Hegel.[4]

Es gibt darüber hinaus noch eine weitere, mehr aus Cassirers Systemverständnis entstehende Schwierigkeit bei der Klärung seines Philosophiebegriffs. Denn er konzipiert eine breit angelegte *Philosophie* der symbolischen Formen, in der nahezu alle Kulturgebiete wie Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Technik etc. ihren Ort finden, nicht aber die Philosophie. Sie ist weder selbst eine symbolische Form noch auch schlichtweg die Metatheorie zu den Symbolformen-Theorien. An diesem Punkt kommt man in der textimmanenten Rekonstruktion nur wieter, wenn sie durch einen Klassifikationsversuch geleitet wird, der teils auch unter externen Gesichtspunkten erfolgen muß (wie sich erst am Ende dieses Kapitels zeigen wird). Als Ausgangspunkt soll jedoch zunächst eine zweite in Cassirers Werk vorkommende Eigenklassifikationen dienen, die sich, so die These, mit der ersten kombinieren läßt, so daß sie sich wechselseitig erhellen. Es wird also davon ausgegangen, daß sich die schon genannte erste, auf den ersten Blick traditionell anmutende Einordnung seiner *Philosophie der symbolischen Formen* als „symbolischer Idealismus" am besten verstehen läßt, wenn sie nicht als ein neuer (metaphysischer) Systementwurf gedeutet wird, sondern im Sinne der zweiten Eigenklassifikation Cassirers, d.h. als „Phaenomenologie der Erkenntnis".[5] Umgekehrt ist diese Phänomenologie der Erkenntnis jedoch wiederum mehr als nur eine deskriptiv verfahrende Darstellung der Genese menschlicher Kulturformen: Sie will – im weite-

3 Vgl. ECN 1, 261.

4 Wenn Cassirer auch auf andere Varianten des Idealismus eingeht, dann ist dies sporadisch Platon (vgl. z.B. Cassirer 1936, 65-67; Cassirer 1942, 1, 19, 29), ausführlicher Descartes (vgl. z.B. ECW 2, 365-421), insbesondere aber Berkeley (vgl. z.B. ECW 3, 229-273; ECW 13, 26-28; Cassirer 1936, 65-72; Cassirer 1942, 28).

5 Vgl. Cassirer 1938, 208. Dies ist nicht erst eine späte und nachträgliche Umschreibung, sondern sie findet sich schon als Untertitel des dritten Bandes seiner *Philosophie der symbolischen Formen* aus dem Jahre 1929.

sten Sinne von Erkenntnistheorie[6] – eine Philosophie des Geistes sein oder wie Cassirer sagt: „ihre Aufgabe besteht im *Durchschauen des symbol[ischen] Grundcharakters der Erk[enntnis] selbst*".[7] Systematisch gesehen steht gleichsam als Klammer zwischen beiden, so die zweite These, eine Theorie symbolischer Repräsentation.

Methodisch sollen im Folgenden zwar beide Aspekte – (1) die *Rekonstruktion* von Cassirers Philosophiebegriff aus seiner Rezeption philosophiehistorischer Vor- und Gegenbilder unter dem Stichwort 'symbolischer Idealismus' und (2) der *Klassifikationsversuch* unter den Stichworten 'Theorie der Repräsentation' und 'Phänomenologie der Erkenntnis' – getrennt behandelt werden, dies aber in der Hoffnung, daß die Behandlung des ersten auch einiges Licht auf die des zweiten werfen wird. Obwohl eine Beschränkung auf Schriften Cassirers im *weiteren* Umkreis (ca. ab 1916) seines Hauptwerks aus den 1920er Jahren erfolgt, ist mit werkgeschichtlichen Entwicklungen zu rechnen und daher soweit als möglich die Chronologie zu beachten.

2.2 Symbolischer Idealismus und die (neuere deutsche) idealistische Tradition

Cassirer teilt bei aller Eigenständigkeit seines 'symbolischen Idealismus' eine Reihe von Ausgangspunkten mit der idealistischen Tradition, namentlich in ihrer neuzeitlichen Ausprägung im deutschen Sprachraum. So findet man auch nicht zufällig bei ihm durchgängig deutliche Abgrenzungen sowohl gegenüber der älteren Metaphysiktradition als auch gegenüber der sensualistischen Tradition (seit Locke) und der neueren positivistischen Philosophie (seit Mach). Die in einem Nachlaßfragment aus den 1920er Jahren vorkommende Eigenkennzeichnung „symbolischer Idealismus" steht im Kontext genau solcher Abgrenzungen:

„Die Weltanschauung des 'symbolischen Idealismus' wendet sich ebensowohl gegen die Metaphysik des *dogmatischen Realismus* wie gegen die Metaphysik des sogen[annten] *Positivismus*. In beiden bekämpft sie das, was trotz aller scheinbaren Differenzen den *gemeinsamen Grundzug* in ihnen ausmacht: daß sie den Kern des geistigen Lebens und der geistigen Funktionen irgendwie in einer 'Wiedergabe' und 'Abbildung' eines unabhängig von ihnen gegebenen 'Wirklichen' sehen. In der alten Metaphysik ist dieses Wirkliche das absolute Sein der Dinge; innerh[alb] des Positivismus ist es die nicht minder absolute Gegebenheit der 'einfachen' Empfindungen".[8]

Statt dessen ist der symbolische Idealismus insofern eine *idealistische* Weltanschauung, als sie die Möglichkeit der Abtrennung einer 'Realität' (sei es im Sinne extramentaler Seiender oder intramentaler *sense data*) von ihrer Repräsentation in geistigen Funktionen ablehnt.

„Wir besitzen keinerlei 'Sein' – sei es metaphysischer, sei es psychologischer Art – *vor* dem geistigen Tun und unabhängig von ihm, sondern immer nur in und mit diesem Tun [...] Außerhalb des Tuns und seiner verschiedenen Richtungen (in Sprache, Mythos, Religion,

6 Vgl. hierzu Kapitel 3. im vorliegenden Buch.
7 ECN 1, 264-265.
8 Ebd., 261.

Kunst, Wissenschaft) giebt es für uns keine Form des 'Seins' [,] weil keine Form der Bestimmtheit."[9]

Und in der Einleitung zum ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923) wird durch die Hervorhebung der Notwendigkeit eines Sinnbegriffs gegen den gleichermaßen psychologischen Atomismus des Sensualismus argumentiert:

„Ebendiese Durchdringung, dieses intensive 'Durcheinander-Bedingtsein' aber läßt die Assoziation, als Ausdruck des bloßen Beieinander der Vorstellungen, unerklärt. Die empirischen Regeln über den bloßen Ablauf der Vorstellungen, die sie aufstellt, machen die spezifischen Grundgebilde und Grundgestalten, zu denen die Vorstellungen sich zusammenschließen, und die Einheit des 'Sinnes', die sich zwischen ihnen herstellt, nicht verständlich. Die Selbständigkeit dieses 'Sinnes' zu retten und zu erweisen ist dagegen die Aufgabe, die die rationalistische Theorie der Erkenntnis sich stellt."[10]

Also sind geistige Funktionen nicht zu reduzieren auf die Verkettung einzelner empirisch konstatierbarer Vorstellungen mittels der Assoziationsgesetze, denn sie sind als sinngebende Aktivitäten *Sinn*formen und nicht nur *Seins*formen des Geistes. Oder wie es Cassirer wiederum in einem Nachlaßfragment (1928) kurzweg sagt: „aller Sinn ist *ideal*, nicht real".[11]

Nun ist für Cassirer die idealistische Tradition keineswegs eine einheitliche Strömung, denn aus dem soweit nur grob charakterisierten Idealismus könnten noch verschiedenerlei Konsequenzen gezogen werden. So könnte man beispielsweise aus der Unmöglichkeit der Trennung von Denken und Sein ja auch ihre Identität schlußfolgern. Daß Cassirer an solch eine Identität – wie sie auf ganz verschiedenen Ebenen beispielsweise bei Plotin (auf der Ebene des göttlichen *nous*), bei Berkeley (auf der Ebene der visuellen Wahrnehmung), bei Hegel (auf der Ebene des absoluten Wissens) anzutreffen ist – nicht denkt, sondern eher im Gefolge von Leibniz' Monadenlehre und Kants transzendentaler Wende ausgeht von einer komplexen Struktur verschiedener Niveaus von Weisen der Perzeption der phänomenalen Welt bzw. der Synthesis einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, können die bisher zitierten Bemerkungen zum symbolischen Idealismus nicht ausreichend belegen. Es ist daher nötig seine Haltung zu diesen Varianten des Idealismus, aber auch zum absoluten Idealismus Hegels, kurz zu analysieren.

Es ist sicher richtig zu sagen, daß für Cassirers eigenes Denken *Kant* und dessen kritischer Idealismus immer der wichtigste Referenzpunkt war und blieb. Dies schließt aber nicht aus, daß er mit anderen Marburger Neukantianern die Tendenz teilt, neben einem im Laufe der Schulentwicklung immer liberaleren Umgang mit Kantischen Texten (man denke nur an die verschiedenen Auflagen von Cohens Buch *Kants Theorie der Erfahrung*) auch andere idealistische Philosophen vor und nach Kant mit in den Blick zu nehmen. Bei Cohen und Natorp sind dies vor allem

9 Ebd.

10 ECW 11, 37.

11 ECN 1, 245. Diese Position bleibt unverändert bis zum Spätwerk, wie in *An Essay on Man* (1944), belegt: „And for symbolic thought it is indispensable to make a sharp distinction between real and possible, between actual and ideal things. A symbol has no actual existence as a part of the physical world; it has a 'meaning'". (Cassirer 1944a, 57).

Platon, Descartes und Leibniz, beim späten Natorp hinzukommend Fichte. Bei Cassirer sind es schon früh Descartes und Leibniz, später auch die nachkantischen deutschen Idealisten: Fichte, Schelling und Hegel. Gleichwohl bedeutet solch ein 'mit in den Blick nehmen' nicht, daß Cassirer den für ihn wichtigen Unterschied zwischen kritischem und absolutem Idealismus aufgibt. Vielmehr scheint neben Kant für sein eigenes Denken durchgängig (also auch in der *Philosophie der symbolischen Formen*) vor allem auch Leibniz eine ausgezeichnete Stelle einzunehmen.[12] Cassirers ausführlichere Rezeption der nachkantischen deutschen Idealisten setzt dagegen erst mit der Entstehungsphase seines Hauptwerkes ein. Der dritte Band von *Das Erkenntnisproblem* (1920) fällt in diese Zeit und ist genau dieser Periode gewidmet. Hier finden wir u.a. erstmals eine teils weitgehende Würdigung von Fichtes, Schellings und Hegels philosophischen Grundideen.[13]

2.2.1 Leibniz

Cassirers Beschäftigung mit *Leibniz* findet sich regelmäßig seit seinen ersten philosophischen Publikationen, und es war wohl Cohen, der ihn ebenso wie Natorp zu Leibnizstudien angeregt hatte.[14] Entsprechend unserer thematischen Eingrenzung soll hier jedoch nur auf die späteren für sein Hauptwerk entscheidenden Bezugnahmen eingegangen werden.

In *Freiheit und Form*, einem Buch aus dem Jahre 1916, worin sich Cassirer erstmals vorwiegend *geistes*geschichtlichen Themen widmet, wird Leibniz neben Goethe am ausführlichsten behandelt. Leibniz' Variante des Idealismus mit seinem Konzept monadologischer Repräsentation, in dem davon ausgegangen wird, daß die einfachen Substanzen oder Monaden als unausgedehnte, ideelle Entitäten (*substances immaterielles*), die in sich aus eigener Aktivität (*spontanément*) auf geregelte Weise (*dans un certain ordre*) eine Vielheit von Erscheinungen repräsentieren oder ausdrücken (*représenter, exprimer*), die „wahren Atome" der Natur sei-

12 Vgl. Pätzold 1995 und Rudolph 1995.

13 Einen kurzen Überblick bietet schon sein Essay *Hölderlin und der Deutsche Idealismus* (1917/18); vgl. ECW 9, 374-378. Die *Einleitung* zum dritten Teil von *Das Erkenntnisproblem* ist noch älteren Datums, denn sie ist fast vollständig identisch mit einem Aufsatz, den Cassirer in zwei Nummern der Zeitschrift *Die Geisteswissenschaften* im Jahre 1914 veröffentlichte; vgl. ECW 9, 201-216. Allerdings geht er in dieser *Einleitung* fast nur auf Kant selbst ein, wobei er dessen Entwicklung hin zur *Kritik der Urteilskraft* stark akzentuiert und in deren Thematisierung des Gedankens einer formalen Zweckmäßigkeit den Ausgangspunkt für die nachkantischen Spekulationen sieht; vgl. ECW 4, 11-15; übrigens auch in diesem Kontext verweist Cassirer zurück auf Leibniz, und zwar auf dessen Prinzip der universellen Harmonie (s.u.).

14 So erscheint 1902 sein Buch *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 1904/1906 veröffentlicht er die Einleitungen und Anmerkungen zu seiner Leibniz-Ausgabe *Leibniz Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, 2 Bde.*, 1907 das umfangreiche Leibniz-Kapitel im zweiten Band von *Das Erkenntnisproblem* und 1916 sodann das Leibniz-Kapitel in *Freiheit und Form*, ein Buch das nach Cassirers eigenem Bekunden auf ältere Vorstudien zurückgeht. Zur Leibnizrezeption im Marburger Neukantianismus vgl. Holzhey 1986. Zu Cassirers 'Leibnizianismus' vgl. Rudolph 1995; Pätzold 1995.

en[15], gilt Cassirer als das Credo der „Autonomie der Vernunft": „Das Reelle ist durchgängig vom Ideellen, das Stoffliche vom Mathematischen durchdrungen".[16] Dieser Idealismus verwirklicht als Theorie der Autonomie der Vernunft zugleich die „Autonomie des Individuums"[17], und zwar deshalb, weil Leibniz, anders als Descartes, nicht erst in den klaren und deutlichen Ideen des reinen Denkens (in der *intellectio pura* der *res cogitans*) diese Autonomie realisiert fand, sondern mit seinem umfassenden Begriff von *perception* ein tiefer angesetztes und gestuftes Modell autonomer Repräsentationsweisen angelegt hatte: von den konfusen und großenteils unbewußten *petites perceptions* über die bewußten *apperceptions* der empirischen Wahrnehmung bis hin zu den *actes reflexifs* der wissenschaftsfähigen Theorien.[18]

„So wird jedes Subjekt nicht erst durch den 'physischen Einfluß', den es von anderen erfährt, sondern durch seine eigene Natur zum vollständigen 'Spiegel des Universums'. Es braucht nur den Vorstellungsinhalt, der in ihm selber beschlossen liegt, zur Klarheit und Deutlichkeit zu entwickeln, um in ihm alles Wissen zu erschöpfen. Nicht stückweise wächst dem Ich, indem es mehr und mehr mit den äußeren Dingen in Berührung tritt, indem es sie allmählich ergreift und in sich hineinzieht, der Inhalt der Erkenntnis zu, sondern es macht sich diesen Inhalt zu eigen, indem es das, was ihm zunächst nur als eine verworrene Gesamtansicht der Dinge, in der Form der 'dunklen Perzeption' gegeben ist, durch fortschreitende Analyse in seine einzelnen Voraussetzungen und 'Gründe' zerlegt und es damit in die reine Form des Begriffs umbildet. Indem der Geist auf diese Weise erwirbt, was er besitzt, erkennt er in dem stetig neu zuströmenden Stoffe nur den Reflex des eigenen Wesens wieder."[19]

Die zusammengesetzten Substanzen hingegen, die die körperlich-physische Welt bilden, sind, wie Leibniz zuweilen sagt, allenfalls Phänomene wie der Regenbogen, wenngleich *phaenomena bene fundata*, d.h. eben gegründet in den einfachen Substanzen oder Monaden. Cassirer unterstreicht schon früh diese Deutung und wird damit zum Begründer der phänomenalistischen Leibnizinterpretation.[20] Daß sein Leibnizbild insgesamt stark von der späteren kantischen Transzendentalphilosophie geprägt ist, steht außer Frage, aber Cassirer ist sich durchaus im klaren über „die schmale und scharfe Grenzlinie, die hier Kant und Leibniz trennt", wie es in der Einleitung (ursprünglich 1914) zum dritten Teil von *Das Erkenntnisproblem* (1920) gesagt wird.[21] Der Unterschied besteht darin, daß die bei Leibniz noch durch den Gottesbegriff garantierte universelle Harmonie zwischen dem System

15 Vgl. z.B. Leibniz, *Discours de Métaphysique* §§ 9, 14, 23, 30, 32; *Monadologie* §§ 1, 3, 56, 59, 60, 62, 63.

16 ECW 7, 35-36.

17 Vgl. ebd., 48.

18 Vgl. z.B. Leibniz, *Monadologie* §§ 14, 21, 28, 29, 30. Wenn man will, kann man in Leibniz' Stufenmodell repräsentionaler Perzeptionen eine gewisse Analogie mit Cassirers späterer Unterscheidung zwischen Ausdrucks-, Darstellungs- und reiner Bedeutungsfunktion sehen (s.u. Kapitel 2.3).

19 ECW 7, 46.

20 Vgl. z.B. ECW 9, 540 f., 566 ff., 577 ff. Hauptvertreter der sich an Cassirer anschließenden späteren Panlogismus-Interpretation ist Gurwitsch 1974. Einen Neuansatz zur Deutung der Phänomenalität der Körperwelt bei Leibniz bietet Savile 2000, 145-185.

21 ECW 4, 15; ECW 9, 215.

der körperlichen Phänomene (Reich der Wirkursachen) und ihrer repräsentionalen Fundierung im System der Perzeptionen immaterieller Monaden oder Seelen (Reich der Zweckursachen)[22], bei Kant durch das Konzept der „*formalen* Zweckmäßigkeit" ersetzt wird.[23]

Es bleibt anzumerken, daß Cassirer in diesem Buch auch eine sehr eigenwillige Auslegung von Leibniz' Symbolbegriff bietet, die in der Tat eher an Goethe erinnert. War für Leibniz der Symbolbegriff das Charakteristikum einer bestimmten Form der *Erkenntnis*, der *cognitio symbolica* als der höchsten Erkenntnisform, welche dem Menschen bei der Erkenntnis komplexer Zusammenhänge zur Verfügung steht[24], so meint Cassirer hier, daß Leibniz' Gedanke besage, die Verhältnisse in der phänomenalen (also körperlichen) Welt würden die in der monadologischen Welt „symbolisch ausdrücken".[25] Einmal abgesehen von seiner problematischen Leibnizinterpretation kann man zu diesem Zeitpunkt allerdings auch noch nicht von Cassirers eigenem Verständnis von symbolischen Formen ausgehen, deren Grundidee, wie aus zweiter Hand berichtet wird, 1917 entstanden sein soll, obschon man noch bei Cassirer bis zum Jahre 1921 auf einen ersten Beleg für den neuen Ausdruck 'symbolische Form' wird warten müssen.[26] Es ist also geboten, auf für seine neue Symboltheorie einschlägige Leibniz-Bezüge in seinem Hauptwerk der 1920er Jahre zumindest kurz einzugehen.

Neben Passagen zu Leibniz' Variante des Idealismus, die mit den bisher schon besprochenen übereinstimmen, kommen insbesondere auch Rückbezüge auf dessen Bemühungen um eine allgemeine *Zeichentheorie* vor. Was bei Leibniz als ein logisch-semantischer Ansatz im Sinne einer *characteristica universalis* auftrat – also als eine 'rationale Grammatik' von Begriffszeichen und deren möglichen Verknüpfungen, die auf diese Weise unser gesamtes in dieser Zeichensprache repräsentiertes Wissen ermöglichen sollte – wird bei Cassirer zu einer Theorie der Symbolisierung, die sich auf alle Bereiche der Kultur erstreckt.

22 Vgl. z.B. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâçe* §§ 3, 14.

23 Vgl. ECW 4, 14 -15. (Hervorh. D.P.).

24 Vgl. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, 32, 36. Es scheint auch mehr als fraglich, ob Cassirers Interpretation dieser Leibniz-Stelle, die er dann in der Einleitung zum ersten Teil seines Hauptwerks gibt (vgl. ECW 11, 47-48), korrekt ist. Wenn Leibniz im Zusammenhang von symbolischer Erkenntnis von dieser als einer „blinden Erkenntnis" (*cogitatio caeca*) spricht, so bedeutet dies nicht ein 'Herabsinken' auf eine niedrigere Stufe der Erkenntnis, wie Cassirer meint. Es geht um die zweithöchste Stufe, über der nur noch die *intuitio* steht, wobei letztere für Leibniz aber nur bei ganz einfachen Objekten funktioniert. 'Blind' ist die symbolische Erkenntnis insofern, als sie eben im Gegensatz zur mehr oder minder deutlichen Anschaulichkeit empirischer Wahrnehmung mit abstrakten Zeichen operiert, d.h. 'blind' darf hier nicht mit 'konfus' gleichgesetzt werden. Es geht schlichtweg um die Logik und die mathematisierten Wissenschaften. Dies scheint Cassirer im dritten Teil seines Hauptwerks, wo er sich mit Leibniz' Mathematikverständnis befaßt und wo der richtige Ort für dessen Theorie symbolischer Erkenntnis ist, indirekt zu korrigieren: „Durch diese Theorie der mathematischen Definition und des mathematischen Gegenstands wird somit zwischen 'Sinnlichkeit' und 'Vernunft' ein scharf bestimmtes, präzises Verhältnis hergestellt. Beide Gebiete sind aufs klarste voneinander geschieden [...] Aus dieser Trennung der 'distinkten' und der 'konfusen' Erkenntnis ergibt sich unmittelbar, daß für Leibniz kein einziger, wahrhaft-mathematischer Gegenstand sich in der Sinnlichkeit *gründet*"; ECW 13, 414-415.

25 Vgl. ECW 7, 53.

26 Erstmals in *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*; vgl. ECW 10, 113-114.

sentiertes Wissen so enthalten sollte, daß damit nicht nur bestehendes Wissen beurteilt werden könne (*ars judicandi*), sondern auch neues Wissen auf rein rechnerische Weise gefunden werden sollte (*ars inveniendi*)[27] –, wird von Cassirer nun in Analogie zu seiner Systematik symbolischer Formen gesehen. So spricht er in der Einleitung zum ersten Teil seines Hauptwerks programmatisch von einer „Art Grammatik der symbolischen Formen als solcher, durch welche deren besondere Ausdrücke und Idiome, wie wir sie in der Sprache und in der Kunst, im Mythos und in der Religion vor uns sehen, umfaßt und generell mitbestimmt würden"; d.h. dann „wäre damit das Ideal der 'allgemeinen Charakteristik', wie Leibniz es für die Erkenntnis aufstellte, für das Ganze des geistigen Schaffens erfüllt".[28] Es geht also um noch mehr als 'nur' das wissenschaftliche Wissen, wie bei Leibniz, es geht um die menschlichen Kulturformen im weitesten Sinne des Wortes.

Es fällt auf, daß in der Einleitung zum dritten Teil von Cassirers Hauptwerk Leibniz' allgemeine Charakteristik nicht mehr in diesem programmatischen Sinne herangezogen wird. Kant und nachkantische Wissenschaftsphilosophen wie Hertz (der schon in der Einleitung zum ersten Teil an wichtiger Stelle stand), Helmholtz und Duhem rücken jetzt in den Vordergrund. Leibniz' allgemeine Charakteristik wird im Haupttext allerdings im Rahmen von Cassirers eigener Theorie des Begriffs, also in dem Bereich, wo es um die Symbolform der wissenschaftlichen Erkenntnis geht, und wo diese Leibnizsche Lehre auch ihren angemessenen Ort hat, zuweilen noch genannt.[29] Man kann aber die Frage stellen, ob dies nicht nur damit zusammenhängt, daß Cassirer sich in diesem dritten Teil eben – die zwei ersten Teilen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* erweiternd – auch ausführlich der Symbolform 'Wissenschaft' widmet. Unabhängig von Bezugnahmen auf Leibniz bleibt sein weitreichender programmatischer Ansatz zweifelsohne erhalten, wenn er zum Beispiel noch in seinem Spätwerk in indirekter Anspielung auf die oben zitierte Stelle aus der Einleitung von 1923 den Menschen nicht als ein auf sein wissenschaftliches Denken verkürztes *animal rationale* definiert, sondern im Sinne des „Ganzen des geistigen Schaffens" als ein *animal symbolicum*.[30]

2.2.2 Kant

Cassirers Bezugnahmen auf *Kant* durchziehen sein ganzes Werk und sind zu zahlreich, als daß sie an dieser Stelle auch nur annähernd gewürdigt werden könnten.[31]

27 Eine neuere Studie zu diesen Bemühungen und ihren ideengeschichtlichen Hintergründen bietet Maat 1999.

28 ECW 11, 1-2; ebenso noch, allerdings ohne Referenz auf Leibniz, in dem späten Vortrag *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*; vgl. Cassirer 1936, 76-77.

29 Vgl. z.B. ECW 13, 328, 394-395.

30 Cassirer 1944a, 26: „Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man's cultural life in all their richness and variety. But all these forms are symbolic forms. Hence, instead of defining man as an *animal rationale*, we should define him as an *animal symbolicum*".

31 Von den frühen Arbeiten sind zu erwähnen: 'Kant und das Problem der modernen Mathematik' (1907), das ausführliche Kant-Kapitel im zweiten Teil von *Das Erkenntnisproblem* (1907), 'Die Grundprobleme der Kantischen Methode und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation'

Auch in seinem Hauptwerk ist Kant ein wichtiger Referenzpunkt, wie beispielsweise die Einleitungen zum ersten und dritten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923 und 1929) belegen. In der Vorphase seines Hauptwerks, wiederum in *Freiheit und Form*, findet sich eine kernige Charakterisierung der Kantischen Variante des *transzendentalen* Idealismus, die schon viel von dem vorwegnimmt, was einige Jahre später als wesentliches Kennzeichen seines eigenen *symbolischen* Idealismus gelten kann, obwohl hier im Jahre 1916 der Symbolbegriff in der für Cassirer spezifischen Verwendung noch nicht auftaucht. Im Hinblick auf Kants theoretische *und* praktische Philosophie gilt Cassirer als „das allgemeinste Ergebnis" des transzendentalen Idealismus die Einsicht, „daß der Begriff der 'Wirklichkeit' selbst kein eindeutiger, von vornherein feststehender Terminus ist, sondern daß er, je nach der Bewußtseinsfunktion, als deren Korrelat er dient, verschiedenen Gehalt und verschiedene Bedeutung besitzt. Jede dieser Funktionen erfüllt sich erst in einer bestimmten Art von 'Wirklichkeit'".[32] Aber erst im Kant-Buch aus dem Jahre 1918 zeichnet sich die eingangs erwähnte Tendenz ab, Kants *Kritik der Urteilskraft* stärker in den Mittelpunkt zu rücken.[33] In dieser dritten *Kritik* erfahre, so Cassirer, der ursprüngliche Erkenntnisbegriff eine „Erweiterung und Vertiefung" und habe somit Kant „erst wahrhaft befähigt, das *Ganze* des natürlichen und geistigen Lebens zu überblicken und von innen her als einen einzigen Organismus der 'Vernunft' zu begreifen".[34] Diese Wertschätzung findet sich ebenso in der Einleitung zum dritten Teil von *Das Erkenntnisproblem* (1920) und auch noch in der Kant-Darstellung der Einleitung zum ersten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923)[35], wohingegen die Einleitung zum dritten Teil (1929) eigentlich den Rahmen von Kants erster *Kritik* nicht überschreitet, aber statt dessen den eigenen symbolischen Idealismus stärker akzentuiert.

In der Einleitung von 1920 (ursprünglich schon 1914) hebt Cassirer insbesondere Kants neues Prinzip der „formalen Zweckmäßigkeit" aus der dritten *Kritik* hervor. Dabei ist ihm, wie wir oben schon sahen, der ideengeschichtliche Zusammenhang mit Leibniz, aber auch die Abgrenzung wichtig, denn Leibniz' Gedanke der universellen Harmonie „bezeichnet ihrer Grundbedeutung nach nicht die Übereinstimmung in den *Teilen* des Seins, sondern in den verschiedenartigen *Ordnungen*, in die wir es fassen können. [...] das empirische Gesetz der Kausalität und das intelligible Gesetz des Zweckes sollen in ihr als Momente einer durchgängigen Einheit, eines ideellen Grundplanes, der Sein und Denken umfaßt, gedacht werden. Kants Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit ist dadurch charakterisiert, daß es das

(1914), das Kant-Kapitel in *Freiheit und Form* (1916) und natürlich *Kants Leben und Lehre* (1918).

32 ECW 7, 160.

33 Man darf allerdings sein Augenmerk nicht nur auf die *Publikations*daten einzelner Werke Cassirers richten. So ist das Kant-Buch zwar erst im Jahre 1918 erschienen, in *Freiheit und Form* (1916) weist er jedoch schon auf dieses Werk hin, und zwar mit der Entschuldigung, daß er sich nur auf die ersten zwei *Kritiken* beschränkt habe, um hinsichtlich Kants dritter *Kritik* Wiederholungen zu vermeiden, da sie in *Kants Leben und Lehre* ausführlich zur Sprache komme; vgl. ECW 7, 179 und Anm. 11 in der 1. Auflage (1916).

34 ECW 8, 346.

35 Hierauf hat neuerdings Ernst Wolfgang Orth hingewiesen; vgl. Orth 1995a, 177 ff.

Motiv dieses Gedankens festzuhalten versucht, indem es seine Begründung als dogmatisch abweist. Der ideale Zusammenhang, den das Harmonieprinzip behauptet, ist vom Standpunkt unserer Erkenntnis kein gegebener, sondern ein geforderter".[36] Man wird daher gut daran tun, Cassirers spätere Aussagen zur „Einheit", „systematischen Allheit", zum „Ganzen"[37] etc. der verschiedenen symbolischen Formen immer auch unter diesem genuin Kantischen Gesichtspunkt formaler Zweckmäßigkeit als eines regulativen, nicht konstitutiven Prinzips zu beurteilen.

In der Einleitung von 1923 zum ersten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* wird der 'ganze Kant' ebenfalls von seiner dritten *Kritik* aus gewürdigt, da das Grundprinzip des kritischen Denkens, das Cassirer hier als „das Prinzip des 'Primats' der Funktion vor dem Gegenstand" bestimmt, gleichsam aus sich heraus die verschiedenen Ebenen der „Wirksamkeit des Geistes und seiner Spontaneität" erschließen muß.[38] Der Weg der drei *Kritiken* – von der idealistischen Deutung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Wirklichkeit über das intelligible Reich der Freiheit bis hin zum Reich der formalen Zweckmäßigkeit in der Kunst und in den organischen Naturformen – erweitert „die Kritik der Vernunft [...] zur Kritik der Kultur".[39] Diese gleichsam naturwüchsige Erweiterung des transzendentalen Grundgedankens schreibt Cassirer hier noch gänzlich Kant selbst zu:

„Diese *allmähliche* Entfaltung des kritisch-idealistischen Begriffs der Wirklichkeit und des kritisch-idealistischen Begriffs des Geistes gehört zu den eigentümlichsten Zügen des Kantischen Denkens und ist geradezu in einer Art Stilgesetz dieses Denkens begründet. Die echte, die konkrete Totalität des Geistes soll nicht von Anfang an in einer einfachen Formel bezeichnet und gleichsam fertig hingegeben werden, sondern sie entwickelt, sie findet sich erst in dem stetig weiterschreitenden Fortgang der kritischen Analyse selbst."[40]

In der Einleitung von 1929 geht Cassirer jedoch fast ausschließlich auf die erste *Kritik* Kants ein, um eine bestimmte Tendenz in seinem Denken nachzuweisen, wozu es auch nicht nötig sei, „bis zur Entstehung der 'Kritik der Urteilskraft' fortzuschreiten".[41] Es zeige sich bei Kant nämlich die Tendenz, die zwei ursprünglich (wie in einem Materie-Form-Dualismus) nebeneinander laufenden Stämme der Erkenntnis (Sinnlichkeit und Verstand) unter einer „Urfunktion" zu begreifen. Dies sei die intellektuelle Synthesisfunktion oder, kantisch gesprochen, die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption.[42]

Einerseits ist für Cassirer damit klar, daß diese Urfunktion nicht erst für das logisch-wissenschaftliche Erkennen gilt, sondern schon für jede mögliche Wahrneh-

36 ECW 4, 14. Im besten transzendentalphilosophischen Sinne bedeutet dies: „Nur in der Sprache des 'Als ob' ist eine derartige Verbindung, ist der Gedanke, daß die Wirklichkeit der Phänomene 'zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen' organisiert worden sei, zulässig"; ebd. 15.

37 Vgl. z.B. Cassirer 1922, 187, 174; ECW 10, 114; ECW 11, 12, 17; zur Anwendung der Idee regulativer Prinzipien in der *Philosophie der symbolischen Formen* vgl. Pätzold 1996.

38 Vgl. ECW 11, 9, 8.

39 Vgl. ebd., 9.

40 Ebd., 8.

41 ECW 13, 8.

42 Vgl. ebd., 9.

mung[43], wobei er sich mit dieser eher ungewöhnlichen Kant-Interpretation scheinbar zwei schwierige Probleme vom Hals schaffen will: Erstens die ungeliebte Unterscheidung zwischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteilen (synthetischen Urteilen apriori bzw. aposteriori), die Kant in den *Prolegomena* so stark akzentuiert hatte, und zweitens das 'Ding an sich'-Problem, insofern nun der Materie-Form-Dualismus schon auf der Ebene der Wahrnehmungsgegenstände nivelliert wird.[44] Andererseits kritisiert Cassirer an Kant jedoch gerade diese intellektualistische Vereinnahmung der anschaulichen Wahrnehmung durch „das rein wissenschaftliche, exakte Welt*begreifen*". Er will nicht bei Kant stehenbleiben, sondern „die 'transzendentale Frage' selbst in einem umfassenderen Sinne stellen".[45] Dies impliziert ihre Anwendung „auf alle Richtungen des Welt*verstehens*", also unter anderem auf die Weisen der „geistigen *Formung*" in natürlichen Sprachen und Mythen, wie er es in den ersten beiden Teilen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* durchgeführt hatte. Aus dieser Perspektive, „dieser Einsicht in die 'Mehrdimensionalität' der geistigen Welt", gewinnt dann, anders als bei Kant (bzw. dem hier durch Cassirer übersimplifizierten Bild von Kant), wiederum „die Frage nach dem Verhältnis von 'Begriff' und 'Anschauung' alsbald eine wesentlich komplexere Gestalt".[46]

Es stellt sich angesichts solcher leichter Verschiebungen in Cassirers Kant-Darstellungen, die hier allerdings auch nur in Bezug auf den Zeitraum zwischen 1916 und 1929 kurz analysiert wurden, die Frage, ob nicht ein gewisser Einfluß von Hegels Denken mit im Spiele sein könnte, also seitens der Variante des Idealismus, die als spekulativer oder absoluter Idealismus bezeichnet wird. Immerhin gibt es z.B. im Vorwort zu dem soeben genannten dritten Teil von Cassirers Hauptwerk einige recht positive Bezugnahmen auf Hegel.[47]

2.2.3 Hegel

Um einen kurzen und dennoch angemessenen Eindruck von Cassirers Einschätzung des Unterschieds der Formen des Idealismus bei Kant und Hegel zu gewinnen, ist es sinnvoll, dies auf der Basis von miteinander kontrastierenden Texten zu tun. Hierfür bieten sich an der Abschnitt 'Kritischer und absoluter Idealismus' aus dem Hegel-Kapitel des dritten Teils von *Das Erkenntnisproblem*[48] und ein späterer (zu Lebzeiten unpublizierter) Vortrag aus dem Jahre 1936 mit dem Titel: *Critical Idealism as a Philosophy of Culture.*

Der Unterschied zwischen *kritischem* und *absolutem* Idealismus wird im Hegel-Kapitel aus dem Jahre 1920 (1923) von Cassirer analog zur Kantischen Unter-

43 Vgl. ebd., 10.
44 Vgl. ebd., 10-12.
45 Ebd., 14.
46 Ebd., 15.
47 Vgl. ebd., VIII-IX; hierzu siehe unten Anm. 65.
48 Dieser Text scheint für den Kontext der *Philosophie der symbolischen Formen* etwas zu früh zu liegen. Andererseits hat Cassirer diesen 1920 erstmals erschienenen Teil von *Das Erkenntnisproblem* in der 2. Auflage im Jahre 1923, soweit ich sehe, ohne Veränderungen passieren lassen.

scheidung zwischen *intellectus archetypus* und *intellectus ectypus* aus der *Kritik der Urteilskraft* gesehen. Der kritische Idealismus sei eine „Logik des diskursiven Verstandes", wo zwar der Verstand auch 'Urheber der Natur' sei, allerdings nur insofern die Erkenntnis „die allgemeinen Bedingungen aufstellt, an die jedes gegenständliche, jedes objektiv-gültige *Urteil* gebunden ist. Jedes derartige Urteil beansprucht, eine notwendige Verknüpfung der Inhalte darzustellen; – alle notwendige Verknüpfung steht aber unter *Regeln* und *Grundsätzen*, die sich ein für allemal systematisch fixieren und überblicken lassen".[49] Allerdings gelte dies nur für Gegenstände überhaupt, d.i. *mögliche* Gegenstände der Erfahrung, und dies bedeutet, daß damit keineswegs der konkrete Inhalt aller Erfahrung erschöpft sei. Anders gesagt: Der Unterschied zwischen reinen Verstandesbegriffen und empirischen Begriffen ist damit keineswegs nivelliert. Demgegenüber beansprucht, laut Cassirer, Hegels Philosophie eine „Logik des intuitiven Verstandes" zu sein, d.h. „eines Verstandes, der nur das außer sich hat, was er selbst aus sich erzeugt".[50] Dieser Anspruch scheint einige Verwandtschaft mit Cassirers eigenem Programm zu haben, wenn er in seiner Darstellung der Hegelschen Philosophie schreibt:

„Soll die Philosophie das wahrhafte und adäquate Bewußtsein des Geistes von sich selbst sein – so genügt es nicht, daß sie einige dürftige abstrakte Regeln über das allgemeine Funktionieren des Geistes aufstellt. Sie muß vielmehr alle schöpferische geistige Arbeit überhaupt, sie muß das Ganze des 'objektiven Geistes', wie es sich in der Religion und in der Kunst, in der Sittlichkeit und im Recht, in der Wissenschaft und im Staat darstellt, wahrhaft in sich fassen: – sie muß nicht nur die Bedingungen der geistigen Kultur bezeichnen, sondern deren gesamten Gehalt, in der Form des Denkens, bewahren."[51]

Man könnte also meinen, daß Cassirer bei Hegel findet, was ihm (zumindest wenn man an seine späteren Bemerkungen in der Einleitung von 1929 denkt) bei Kant zu fehlen scheint. Dies trifft aber keineswegs zu, denn in diesem Text aus dem Jahre 1920 (1923) macht er gerade Hegel den Vorwurf, mit seiner Logik des intuitiven Verstandes sein Programm einer vollständigen logischen Ableitung alles Wirklichen[52] zu weit getrieben zu haben. „Es genügt nach Hegel nicht, die 'mögliche Er-

49 ECW 4, 350.

50 Ebd., 349.

51 Ebd., 351. Die Parallelstelle, die demgegenüber das Verfahren der 'Kulturphilosophie' des kritischen Idealismus beschreibt, lautet: „Die transzendentale Kritik – so betont Kant – will nicht den Inhalt des praktischen, des religiösen, des ästhetischen Bewußtseins durch einen anderen und höheren *ersetzen*; sondern sie sucht für diesen Inhalt und seinen faktischen Bestand lediglich die *reine Formel* zu gewinnen"; ebd., 358.

52 Den Unterschied im Systematisierungsanspruch bzw. in der Systematisierungsleistung beim absoluten und kritischen Idealismus (ihren „scharfen Gegensatz") macht Cassirer am Unterschied zwischen einem Ableitungsprinzip und dem Funktionsgedanken deutlich: „Auch die transzendentale Methode verlangt eine vollständige, auf apriorischen Grundsätzen beruhende *Systematik* der Grundbegriffe; – aber sie enthält kein systematisches Ableitungsprinzip, kraft dessen sich ein Begriff aus dem anderen entwickelt. Die einzelnen Erkenntnisbedingungen wie der Raum, die Zeit, die Kategorien werden hier nur durch ihre gemeinsame Beziehung auf die 'Möglichkeit der Erfahrung', als das einheitliche Grundproblem der Erkenntnis, zusammengehalten. Eine Ableitung des *Inhalts* des einen Moments aus dem Inhalt des andern ist hier weder möglich, noch ist sie erforderlich: Denn ihre Einheit liegt hier nicht im Inhalt, der als solcher von völlig unaufheblicher, irreduzibler Verschiedenheit ist, sondern in ihrer *Funktion*: in der gemeinsamen *Leistung*, zu welcher sie

fahrung'- dies Wort in seinem weitesten Sinne genommen – zu umgrenzen und zu bedingen: sondern die wirkliche will begriffen, will aus der reinen Idee abgeleitet sein".[53] Dieses Hegelsche Programm sei aber gescheitert:

„Die Trennungen des 'endlichen Verstandes' sollen kraft eines neuen Erkenntnisideals, kraft der dialektischen Methode, die die Selbstbewegung des göttlichen Logos selbst darstellt, als nichtig, als überwunden aufgezeigt werden. Und zugleich soll sich hier alle Fülle und alle konkrete Besonderheit des Wirklichen fortschreitend vor uns entfalten. Aber Hegels Naturphilosophie wie seine Geistphilosophie hat die Undurchführbarkeit dieses programmatischen Grundgedankens gezeigt."[54]

Überraschend ist die Begründung, die Cassirer hier für das scheinbar zwangsläufige Scheitern von Hegels Programm angibt: Hegel habe zwar zu Recht die „*metaphysische* Schranke zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Geist und Wirklichkeit" überwunden, habe aber zugleich auch jeden „*methodischen* Gegensatz zwischen der 'Form' und der 'Materie' der Erkenntnis" beseitigt.[55] Es ist für die ganze Behandlung des Gegensatzes zwischen dem kritischen und absoluten Idealismus in diesem Hegel-Kapitel charakteristisch, daß Verdienste Hegels offenbar nur angedeutet werden können, wenn die Kantische Position stark unterbelichtet wird. Andererseits wählt Cassirer aber letztlich immer wieder die Position des kritischen Idealismus, was allerdings im soeben besprochenen Falle durch das Festhalten an einer nahezu als Zweiwelten-Theorie zu umschreibenden Position fast zu einem Rückfall hinter Kant zu führen scheint.

Der gesamte Gang der etwas seltsamen Argumentation verläuft zusammengefaßt wie folgt: Kant habe den Unterschied zwischen dem Rationalen und dem Empirischen nicht außer acht gelassen; er habe ihn jedoch durch das Konzept synthetischer Einheit, d.h. im Nachweis der Erkenntnismöglichkeit in der Form synthetischer Urteilen apriori, überwunden. Hegel habe aber zu Recht einen Rest von *dinglicher* Weltansicht bei Kant, also offensichtlich dessen Anerkennung des zu synthetisierenden Empirischen, 'vernichtet'. Dies wird gleichgesetzt mit der Aufhebung einer *metaphysischen* Schranke zwischen Geist und Wirklichkeit (die bei Kant zu finden schwer fallen wird). Hegel sei aber darin zu weit gegangen, indem er auch den *methodischen* Gegensatz zwischen dem Rationalen und Empirischen (der sich sehr wohl bei Kant findet) beseitigt habe. Wie man leicht sieht, ist das partielle Lob Hegels nur zustande gekommen durch eine partielle Kant-Kritik, die ihrerseits auf der Hegelschen Annahme von einer bei Kant vorliegenden Zweiweltentheorie beruht: Der methodologische Unterschied zwischen dem Rationalen und Empirischen wird gleichgesetzt mit dem ontologischen (metaphysischen) Dualismus zwischen Geist und Wirklichkeit. Aber dieser Text stammt, wie bereits gesagt,

sich zusammenschließen"; ebd., 355-356. Cassirer ist daher auch ein Gegner der Annahme, daß alle apriorischen Formen ableitbar sein müssten aus Kants höchstem Prinzip, der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption; vgl. ebd., 356-357

53 Ebd., 351.

54 Ebd., 362-363.

55 Vgl. ebd., 362.

aus der Frühphase von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, und es ist deshalb geboten, einen Blick auf sein Hegel-Bild aus der Spätphase zu werfen.

In seinem 1936 am *Warburg Institute* in London gehaltenen Vortrag *Critical Idealism as a Philosophy of Culture* macht Cassirer zu Beginn deutlich, daß die Kulturphilosophie eine starke empirische Orientierung verlangt, weil der Begriff der Kultur nicht allein auf einem System theoretischer Annahmen beruhe, sondern als „a whole of verbal and moral actions" auf empirische Realisierung ausgerichtet sei: „It is this realization, this construction and reconstruction of the empirical world, that is involved in the very concept of culture and that makes up one of its essential and most characteristic features".[56] Daher scheine sich Kulturphilosophie auf den ersten Blick nicht mit philosophischem Idealismus, wenn man ihn als „a merely speculative view" auffaßt, vertragen zu können. Dieses Problem ist jedoch für Cassirer auflösbar, da man von verschiedenen Varianten des Idealismus sprechen kann, und so wird man seine Kulturphilosophie, die er ja zuweilen selbst als symbolischen *Idealismus* faßt, mit der am ehesten passenden Idealismusvariante verbinden müssen.

Neben einigen Hinweisen zu und Abgrenzungen gegenüber Platons und Berkeleys Varianten des Idealismus findet sich auch in diesem Text wieder das Bestreben, den eigenen Idealismus im Hinblick auf den Kantischen und Hegelschen Ansatz zu positionieren. Außer treffenden Charakterisierungen des kritischen Idealismus, die nun wieder näher an Kants eigentlichen Intentionen und der wirklichen Reichweite seines Programms orientiert sind[57], wird uns hier nochmals ein Blick auf Cassirers Verhältnis zu Hegels absolutem Idealismus geboten. Unzweifelhaft bleibt dabei weiterhin, daß sein Credo im kritischen Idealismus liegt, wenn er die entscheidende Differenz diesenfalls an der für Hegel überzeitlichen Geltung der absoluten Idee festmacht:

„The idea itself is exempt from all conditions and all determinations of time. It has no past and no future; it is absolute and omnipresent. It is '*wesentlich jetzt*', as Hegel says. From this we may infer in what way our own problem and our own method – the problem and the method of critical idealism – differs both from the empirical view of history and from the speculative view of Hegel's philosophy".[58]

Seine, nach eigenem Bekunden auf der Methode des kritischen Idealismus beruhende, Problemlösung des Gegensatzes von Logischem und Historischem liegt in der funktionalistischen bzw. strukturalistischen Betrachtungsweise:

„what we are searching for are not the historical phenomena themselves. We try to analyze and to understand the fundamental modes of thinking, of conceiving, representing, imagin-

56 Cassirer 1936, 65.

57 Vgl. ebd., 70-77: „It is not the things themselves, but the possible determinations of things, their determination by the different modes of cognition, that proves to be the true problem of a new idealism"; „The problem of Kant is not bound to an inquiry into the special forms of logical, scientific, ethical or aesthetical thought. *Without varying its nature* we may apply it to all the other forms of thinking, judging, knowing, understanding, and even of feeling by which the human mind attempts to conceive the universe as a whole. Such a synopsis of the universe, such a synthetic view, is aimed at in myth, in religion, in language, in art, and in science". (Hervorh. D.P.)

58 Ebd., 80.

ing, and picturing that are contained in language, myth, art, religion, and even in science. [...] we inquire into the different functions on which the phenomena, taken as a whole, depend. [...] if we understand them, not in their historical origin, but in their structure, if we conceive in what they are different from each other and nevertheless cooperating with each other, we have reached a new knowledge about the character of human culture."[59]

Ein nicht ganz neuer, aber seit den 1930er Jahren für Cassirer zunehmend wichtiger Gesichtspunkt ist hierbei die Betonung des *ethischen* Aspekts, d.h. des objektiven Werts aller Kulturformen. Zwar ist das logische Formproblem im Sinne seiner soeben umschriebenen funktionalistisch-strukturalistischen Fassung nicht auf der gleichen Ebene anzusiedeln wie das Problem ethischer Werte, aber das erste muß auf das zweite bezogen werden: „The philosophy of culture may be called a study of forms; but all these forms cannot be understood without relating them to a common goal".[60] Diese Bezüge diskutiert Cassirer dann, nach einer kurzen Kritik an Heidegger und Spengler, relativ ausführlich wiederum am Vorbild der Kantischen Philosophie. Bezeichnend für die inzwischen im Jahre 1936 dramatisch veränderte Lage eines deutschen jüdischen Intellektuellen im Exil ist jedoch, daß Cassirer hier erstmals eine bedeutsame ethische Gemeinsamkeit des Kantischen und des Hegelschen Idealismus hervorhebt. Bei beiden gehe es letztlich um eine Philosophie der Freiheit: „But there is at least one point on which Hegel perfectly agrees with the main principle of Kantian idealism. Like Kant he is convinced that the problem of freedom is the beginning and the end of idealistic philosophy", was nicht ausschließt, daß sie zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen.[61]

Zweifelsohne findet für Cassirer der kritische Idealismus im Marburger *Neukantianismus* eine legitime Fortsetzung, wenngleich noch nicht die für ihn notwendige Erweiterung im Sinne einer umfassenden Kulturphilosophie. Es bleibt allerdings eine noch zu klärende Frage, ob Cassirer mit seiner eigenen Kulturphilosophie des symbolischen Idealismus ab den 1920er Jahren noch gänzlich der Bewegung des Neukantianismus zuzurechnen ist.[62] Hierfür müßte man zunächst unter entwicklungsgeschichtlicher Perspektive systematisch die (teils schwer auffindbaren) Aufsätze aus verschiedenen Jahren, die Cassirer zu Hermann Cohen publiziert hat, aus-

59 Ebd., 80-81.

60 Ebd., 81. Zu ethischen Dimensionen in Cassirers Werk vgl. Kapitel 13. im vorliegenden Buch.

61 Cassirer 1936, 88, 89-90. Es bleibt anzumerken, daß Cassirer im Jahre 1946 in *The Myth of the State* seine Meinung zu Hegel geändert hat.

62 „Allgemein gilt Cassirer [...] als der bedeutendste Vertreter der Marburger Schule [...]". (Ollig 1979, 44). Nach Olligs Meinung kann Cassirers Philosophie aber nicht verglichen werden mit den „relativ eigenständige[n] philosophische[n] Ansätze[n]" von Zeitgenossen wie Jonas Cohn, Richard Hönigswald und Bruno Bauch (Ollig 1979, 5). Was Cassirer jedenfalls mit dem Neukantianismus, vor allem dem Marburger, teilt, hat er in seinem Artikel 'Neo-Kantianism' in der *Encyclopaedia Britannica* deutlich gemacht: „they enquire into the possibility of *philosophy as a science* with the intention of formulating its conditions" (Cassirer 1929, 215). Zum Neukantianismus vgl. auch differenzierte Äußerungen in Cassirer 1936b, 132, Cassirer 1927a, 201-202. Zu Cassirers Beziehung zur Marburger Schule vgl. Bourel 1990, Capeillères 1992a. Eine neue Einschätzung zur Frage von Cassirers Neukantianismus gibt Ferrari 2002. Zur Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaften im Neukantianismus mit Bezug auf Cassirer vgl. Orth 2002.

werten, und ebenso seinen Nachruf auf Paul Natorp in den *Kant-Studien* aus dem Jahre 1925.[63]

2.3 *Theorie der symbolischen Repräsentation als Phänomenologie der Erkenntnis*

Wenn Cassirer seine Philosophie der symbolischen Formen in einem Aufsatz aus dem Jahre 1938 mittels der zweiten Eigenklassifikation als eine *Phänomenologie der Erkenntnis* beschreibt, dann nimmt er hierbei den Erkenntnisbegriff im „weitesten und umfassendsten Sinne, [...] versteht darunter nicht nur den Akt des wissenschaftlichen Begreifens und des theoretischen Erklärens, sondern jede geistige Tätigkeit, in der wir uns eine 'Welt' in ihrer charakteristischen Gestaltung, in ihrer Ordnung und in ihrem 'So-Sein' aufbauen".[64] Aber diese Formulierung stand schon im Untertitel des dritten Teils seines Hauptwerks, der nach eigenem Bekunden die systematischen Konsequenzen aus den ersten beiden Teilen ziehen sollte und sich also nicht nur in Form einer Erweiterung auf die Symbolform 'Wissenschaft' konzentriert. Entsprechend weit wird daher auch hier das Wort 'Erkenntnis' bzw. 'Theorie' gefaßt: Ziel sei, „den neu gewonnenen Begriff der 'Theorie' in seiner ganzen Ausdehnung und in dem gesamten Reichtum der Gestaltungsmöglichkeiten, die er in sich birgt, sichtbar werden zu lassen. Der Schicht der begrifflichen, der 'diskursiven' Erkenntnis werden jetzt jene anderen geistigen Schichten, die die Analyse der Sprache und des Mythos aufgedeckt hat [also der erste und der zweite Teil seines Hauptwerks, D.P.], unterbreitet und unterbaut".[65]

Die erste *Definition* von 'symbolischer Form' finden wir in einem 1923 gedruckten Vortrag, den Cassirer im Rahmen der Hamburger Warburg-Bibliothek gehalten hatte:

63 Früh, also noch vor der Ausarbeitung seines eigenen Hauptwerks, schrieb Cassirer im Jahre 1912 in den *Kant-Studien* den Aufsatz 'Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie'. 1918 hielt er die Grabrede auf Cohen, sie erschien in *Neue Jüdische Monatshefte*, 15-16 (1918). Wichtig für sein Cohen-Bild während der Ausarbeitung seiner eigenen *Philosophie der symbolischen Formen* ist vermutlich sein Aufsatz 'Von Hermann Cohens geistigem Erbe' aus dem Jahre 1926. Der Artikel 'Neo-Kantianism' ist in dieser Hinsicht leider wenig ergiebig. Auch in den späteren Jahren hat er sich wiederholt zu Cohen geäußert, z.B. 1943 in der Zeitschrift *Social Research*. Vgl. auch Kapitel 13.2.1 in diesem Buch.

64 Cassirer 1938, 208. Zu Cassirers Erkenntnistheorie siehe Kapitel 3. im vorliegenden Buch.

65 ECW 13, VIII-IX. Es ist dies eine der Stellen, wo sich Cassirer positiv auf Hegels Konzept einer Phänomenlogie des Geistes bezieht, weil es die Totalität der geistigen Formen umspannt und diese dabei nicht als einzelne Produkte bestimmt, sondern prozessual die Stufenleiter der sich aufeinander aufbauenden Gestalten des Bewußtseins entwickelt. Allerdings hört die Gemeinsamkeit hiermit auch schon wieder auf, denn Cassirer sagt ausdrücklich, in der Begründung und Durchführung dieses Hegelschen Ansatzes habe er andere Wege gehen müssen; vgl. ebd., IX. Nach wie vor richtungsweisend als Analyse von Hegels ursprünglichem Phänomenologie-Konzept ist Fulda 1973.

„Unter einer 'symbolischen Form' soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird."[66]

Diese Verknüpfungsleistung oder Vermittlungsfunktion von menschlicher geistiger Energie findet Cassirer in vielen Feldern ideeller Gestaltungen, womit die Reichweite seiner Philosophie symbolischer Formen nicht weniger umfassend ist als die seiner idealistischen Vorgänger:

„Daß eine solche Vermittlung, – sei es durch Lautzeichen, sei es durch die Bildgestalten des Mythos und der Kunst, sei es durch die intellektuellen Zeichen und Symbole der reinen Erkenntnis – zum Wesen des Geistigen selbst notwendig gehört, läßt sich leicht einsehen, sobald man nur auf die allgemeinste Form reflektiert, in der er uns gegeben ist."[67]

Sprache, Mythos und Religion, Kunst und Wissenschaft sind ab diesem Zeitpunkt für Cassirer zum (Minimal-)Bestand des Kanons symbolischer Formen zu rechnen. Inwiefern eine symbolische Form als die Korrelation von einem jeweiligen geistigen Bedeutungsgehalt bzw. Bewußtseinsganzen und einem konkreten sinnlichen Zeichen eine Repräsentationsleistung ist, wird sodann in der Einleitung zum ersten Teil seines Hauptwerkes aus dem gleichen Jahre erläutert:

„Es gibt demnach kein 'Etwas' im Bewußtsein, ohne daß damit eo ipso und ohne weitere Vermittlung ein 'Anderes' und eine Reihe von anderen gesetzt würde. Denn jedes einzelne Sein des Bewußtseins hat eben nur dadurch seine Bestimmtheit, daß in ihm zugleich das Bewußtseinsganze in irgendeiner Form mitgesetzt und repräsentiert wird. Nur in dieser *Repräsentation* und durch sie wird auch dasjenige möglich, was wir die Gegebenheit und '*Präsenz*' des Inhalts nennen."[68]

Wichtig festzuhalten ist zunächst, daß wir es hierbei nicht mit einer Abbildrelation zu tun haben, die etwas extramental Gegebenes mit einem Bewußtseinsdatum in Beziehung setzen würde. Vielmehr sind alle hier genannten Elemente der Repräsentationsstruktur 'Elemente' des Bewußtseins. Man müßte eigentlich die klassische Formel für Repräsentation: 'etwas *als etwas* vorstellen' präzisieren, da ebenfalls das erste 'etwas' für Cassirer kein extramental Seiendes, sondern selbst schon eine Vorstellung im Kantischen Sinne eines *phaenomenon* ist. Die Formel würde also lauten: 'Ein *vorgestelltes* etwas *als etwas* vorstellen'.

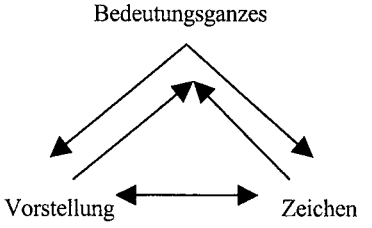
Eine weitere wichtige Frage ist, ob das, was Cassirer im Kontext des obigen Zitats als die „Urfunktion der Repräsentation"[69] beschreibt, als eine duale oder als eine dreigliedrige Struktur aufzufassen ist. Die Tatsache, daß er diese Struktur meist in dualer Terminologie umschreibt – z.B. spricht er über die Korrelation von Besonderem und Allgemeinem, Materie und Form, Sinnlichem und Sinn etc. –, sollte nicht überbewertet werden. Mit Carl Hamburg kann man zunächst für die Lesart[70] einer dreigliedrigen Repräsentationsstruktur plädieren; dies schließt nicht aus, daß

66 Cassirer 1922, 175.
67 Ebd., 176.
68 ECW 11, 30-31.
69 Ebd., 32.
70 Also nicht mehr wie noch in Pätzold 1996, 193, wo noch nicht zwischen einzelner Vorstellung (als mentalem Bild) und konkretem Zeichen unterschieden wurde; vgl. Hamburg 1949 (dt. 1966), 33.

sie sich bei bestimmten Anwendungen auf eine zweigliedrige reduzieren kann, wie wir weiter unten sehen werden. Auszugehen ist jedoch von folgenden drei 'Elementen':

(1) Die einzelnen Vorstellungen oder die Präsenz des Inhalts. Dieser Inhalt ist (zumindest in der natürlichen Welteinstellung) eigentlich nur sinnlich-anschaulich, gleichsam als ein mentales Bild vorhanden.
(2) Die einzelnen konkreten sinnlichen Zeichen (z.B. eine Geste, ein Lautzeichen oder ein artifizielles, theoretisches Begriffszeichen), die eine jeweilige Bedeutung haben und mit den einzelnen Vorstellungen korreliert werden.
(3) Das Bedeutungsganze unter einer jeweiligen symbolischen Form, wodurch jede einzelne Vorstellung ihre spezifische Prägung und ihr konkretes Zeichen seine spezifische Bedeutung erhält.

Damit steht das Bedeutungsganze (unter einer jeweiligen symbolischen Form, Modalität, Sinndimension, oder welche der vielen Ausdrücke Cassirer hierfür sonst noch verwendet) am Scheitelpunkt des Dreiecks. Das besagt, daß das Bedeutungsganze auch immer schon die sinnlich-anschaulichen Vorstellungen so präformiert, daß sie mit entsprechenden Zeichen korreliert werden, welche sie aus diesem Grunde überhaupt zu repräsentieren vermögen. Es sind darüber hinaus auch nur die konkreten sinnlichen Zeichen, die als einzige dieser drei 'Elemente' der intramentalen Repräsentationsstruktur in materialisierter Form extramentale Gestalt annehmen können (freilich nicht müssen): z.B. als ritueller Tanz, als heiliges Schriftzeichen, als Kunstwerk, als chemische Formel, etc. Was das Bedeutungsganze selbst anbelangt, so ist für Cassirers Philosophiebegriff charakteristisch, daß es sich hierbei nicht um eine egologische Auffassung von Bedeutungsgebung handelt.[71] Das erkenntnistheoretisch traditionelle Subjekt steht vielmehr auf der Ebene der einzelnen Vorstellung, während das Bedeutungsganze bei ihm überindividuell, eben *kulturell* gedeutet wird. Der Prozeß der Zeichengebung kann daher auch niemals willkürlich erfolgen, sondern ist funktional durch das Bedeutungsganze geregelt. Das Grundschema ist also folgendes:



Die Herstellung der Korrelation hat Cassirer immer wieder am Modell des mathematischen Funktionsausdrucks bzw. Russellscher Satzfunktionen erläutert:

„[S]o wenig das Darstellende und das Dargestellte, das Präsente und Repräsentierte miteinander identisch sind, so ergibt doch immer nur dieses in bezug auf jenes und jenes in bezug

71 Anders als etwa der späte Husserl in seinen *Cartesianische Meditationen*. Mit Husserl lehnt Cassirer dagegen die Fregesche Unterscheidung zwischen 'Sinn' und 'Bedeutung' ab; vgl. Pätzold 1998a, 158-159.

auf dieses einen verständlichen Sinn. Die Funktion 'gilt' für die Einzelwerte, eben weil sie kein Einzelwert 'ist' – und andererseits 'sind' die Einzelwerte nur, sofern sie zueinander in der durch die Funktion ausgedrückten Verknüpfung stehen."[72]

Allerdings nutzt Cassirer diese von ihm favorisierte Analogie zumeist im Rahmen seiner Begriffstheorie, und diese ist für ihn vorwiegend auf der Ebene der Symbolform 'Wissenschaft', also der Ebene der 'reinen Bedeutungsfunktion', anzusiedeln. Ansonsten verwendet er sie noch gerne im Zusammenhang mit der Theorie der Wahrnehmung. Ob sie ebenso für Symbolformen wie Sprache, Mythos und Religion oder auch Kunst plausibel gemacht werden kann, scheint fraglich.

Im dritten Teil seines Hauptwerks differenziert Cassirer diese „Urfunktion der Repräsentation" weiter aus, indem er sie in drei grundlegende Symbol*funktionen* unterteilt, denen *grosso modo* die Kulturgebiete 'Mythos' und 'Religion', 'Sprache' und 'Kunst' sowie 'Wissenschaft' zugeordnet werden[73]: die *Ausdrucksfunktion*, die *Darstellungsfunktion* und die *reine Bedeutungsfunktion*. Alle drei sind Repräsentationsstrukturen, auch wenn sie nicht in gleichem Maße entwickelt sind.

„Schon jene Sphäre, die wir als die des *Ausdrucks*, und mehr noch die Sphäre, die wir als die der *Darstellung* bezeichneten, griff über diese Unmittelbarkeit hinaus – sofern beide nicht im Kreise der bloßen 'Präsenz' verharrten, sondern aus der Grundfunktion der 'Repräsentation' entsprangen. Aber erst innerhalb der reinen *Bedeutungssphäre* gewinnt diese Funktion nicht nur an Ausbreitung, sondern hier erst tritt das Spezifische ihres Sinnes in voller Klarheit und Schärfe hervor. Jetzt kommt es zu einer Art der Ablösung, der 'Abstraktion', die die Wahrnehmung und die Anschauung noch nicht kannten. Die Erkenntnis löst die reinen Beziehungen aus der Verflechtung mit der konkreten und individuell bestimmten 'Wirklichkeit' der Dinge heraus, um sie sich rein als solche in der Allgemeinheit ihrer 'Form', in der Weise ihres Beziehungs*charakters* zu vergegenwärtigen."[74]

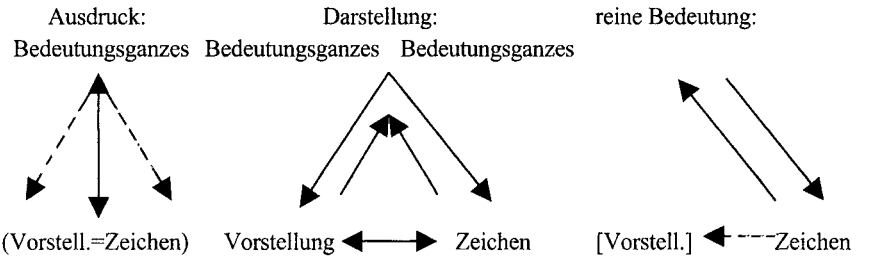
Damit ist auch die Dreigliederigkeit der Repräsentationsstruktur nicht überall vollständig explizit. In der Ausdrucksfunktion, beispielsweise in frühen Formen des Mythos, in dem eine rituelle Handlung oder ein Göttername unmittelbar die Präsenz des vorgestellten Gottes *ist*, scheinen Vorstellung und Zeichen noch zusammen zu fallen. Umgekehrt scheinen in der reinen Bedeutungsfunktion, beispielsweise dort, wo die hochgradig mathematisierten Wissenschaften ganz auf alle Anschaulichkeit verzichten (müssen), die künstlichen Zeichen die Rolle der mentalen

72 ECW 13, 376; zur Satzfunktion vgl. ebd., 340-341, 346-347, 358-359, 375; zum Funktionsbegriff vgl. z.B. Rudolph 1995, 87-89; Pätzold 1995, 102-105 und das Kapitel 10.2 über Cassirer und die Mathematik sowie Kapitel 3.3 im vorliegenden Buch. Allerdings zeigt sich, daß die Sachlage nochmals komplexer wird, wenn man nicht erst von der vor allem naturwissenschaftlichen Anwendung des Funktionsbegriffs in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* und seiner späteren kulturwissenschaftlichen Erweiterung im Rahmen der *Philosophie der symbolischen Formen* ausgeht, sondern auch die frühen Schriften Cassirers hinzuzieht, da sich hierin seine allmähliche Positionierung gegenüber den logizistischen Programmen der Jahrhundertwende (Frege, Russell, Couturat) zeigt. Arend Jagersma behandelt in seiner Groninger Dissertation die komplexen Zusammenhänge zwischen Synthesisbegriff, Relationsbegriff und Funktionsbegriff, die alle drei in Cassirers Entwicklung bis zu seinem Hauptwerk eine wichtige Rolle spielen und erst dann in den neuen Leitbegriff 'symbolische Form' überführt werden.

73 Vgl. z.B. ECW 13, 119-121, 124-128, 326-328.

74 Ebd., 326.

Vorstellungen vollständig zu übernehmen. In beiden Fällen wird damit die Dreigliedrigkeit der Repräsentationsstruktur reduziert, so daß sie eigentlich nur im mittleren Feld der Darstellungsfunktion, im natürlichsprachlichen Bereich und der Bildsprache der Kunst, voll entfaltet wäre. Man muß also das Grundschema entsprechend den drei Symbolfunktionen folgendermaßen modifizieren:



Welchen Status hat die Phänomenologie der Erkenntnis als Theorie symbolischer Repräsentation aber nun selbst und inwiefern ist sie eine *Philosophie* der symbolischen Formen? Cassirer gibt uns wiederum im schon eingangs zitierten Nachlaßfragment eine – wenngleich wohl nicht ganz befriedigende, so zumindest doch klassisch idealistische – Antwort. Gerade als *Philosophie* sei sie weder selbst eine neu hinzukommende symbolische Form, noch eine eigentliche Metatheorie. Die Gefahr eines Begründungsregresses soll unbedingt vermieden werden. Cassirer versucht dies durch den Hinweis auf die Spezifik philosophischer Erkenntnis als dem Reflexionsvermögen der Vernunft:

„Das ist das Eigentümliche der philosophischen Erkenntnis als 'Selbsterkenntnis der Vernunft': sie schafft nicht eine prinzipiell neue Symbolform, begründet in diesem Sinne keine neue schöpferische *Modalität* – aber sie *begreift* die früheren Modalitäten als das [,] was sie sind: als eigentümliche symbol[ische] Formen", d.h. „Die Philosophie aber will nun nicht an die Stelle der alten Formen eine andere, höhere Form setzen, sie will nicht ein Symbol durch ein anderes ersetzen – sondern ihre Aufgabe besteht im *Durchschauen des symbol[ischen] Grundcharakters der Erk[enntnis] selbst*", und dies sei „die einzig mögliche *ideelle* Befreiung vom *Zwang* der Symbolik."[75]

Diese Antwort scheint auf den ersten Blick insbesondere dem Programm von Kants erster Kritik, der *Kritik der reinen Vernunft*, verpflichtet zu sein. Aber steuert sie letztlich auch auf deren Konsequenzen zu, d.h. auf die Anerkennung einer Reihe nicht weiter begründbarer und damit *apriorischer* Formen der Erkenntnis, die letztlich in einem höchsten Punkt, der synthetischen Einheit der Apperzeption ihren Einheitsgrund finden?[76]

Wenn Cassirer hier über den „symbolischen Grundcharakter der Erkenntnis selbst" spricht, oder früher schon (1910) über „Invarianten der Erfahrung"[77], später

75 ECN 1, 264 -265.
76 Vgl. z.B. *KrV* B 145-146., B 133 Anm.
77 Vgl. ECW 6, 289.

dann (1940) über „Basisphänomene“[78], dann hat man es doch offensichtlich weder mit einer rein deskriptiv klassifizierenden Phänomenologie, noch mit einer kausal erklärenden, wissenschaftlichen Theorie des Geistes zu tun. Letzteres kann schon deshalb ausgeschlossen werden, weil Cassirer – bei allem Interesse für in seiner Zeit neueste biologische, psychologische, etc. Forschungsergebnisse – zwar evolutionstheoretische, gestaltpsychologische etc. Ansätze zur Erklärung *einzelner* menschlicher kognitiver Leistungen nicht prinzipiell ablehnt, sie jedoch letztlich für seine *philosophische* Analyse symbolischer Modalitäten nicht in Anschlag bringt. Auch noch sein spätes Buch *An Essay on Man* (1944) zeigt genau diese Tendenz, insofern hier vielfach von der einzelwissenschaftlichen Diskussion ziemlich abrupt auf die Ebene philosophisch-konzeptueller Analyse und vice versa übergewechselt wird.[79] Daß man es darüber hinaus auch bei einer rein deskriptiven Phänomenologie der Erkenntnis, sozusagen einer Heuristik der verschiedenen Symbolfunktionen, belassen könnte ist ebenso unwahrscheinlich, weil Cassirer nicht nur auf ihre Klassifikation aus ist, sondern gerade auf ihre *systematische Einheit*. Ihm geht es, wie es schon zu Beginn seines Hauptwerkes heißt, um „eine philosophische Systematik des Geistes“, oder, wie er es noch in seinem späten Werk formuliert, um die Darstellung des „*symbolic system*“ des menschlichen Lebens.[80]

Die einheitsstiftende Rolle wird, wie das Zitat weiter oben zeigte, einem spezifischen menschlichen Erkenntnisvermögen zugewiesen, eben der *philosophischen* Vernunft, und diese ist wohl nur als ein Faktum des menschlichen Geistes selbst anzuerkennen. Viel interessanter ist die Frage ihres methodischen Einsatzes und der sich daraus ergebenden Folgen für den Systemgedanken. Denn diese 'einheitsstiftende' Funktion der Vernunft will Cassirer nicht in einem höchsten Prinzip gründen. Die Formulierungen zeigen vielmehr an, daß er hier im Sinne von Kants dritter Kritik, der *Kritik der Urteilskraft*, an die *reflexive* Leistung der Vernunft denkt, die Kant dort deutlicher gegenüber dem Verstandesvermögen abgrenzte, indem er parallel dazu die Unterscheidung zwischen reflektierender und bestimmender Urteilkraft einführte.[81] Cassirer denkt, wenn er über die philosophische Vernunft spricht, also nicht so sehr an die bestimmende Urteilskraft oder den gesetzgebenden Verstand (dies wäre eher die Ebene der einzelnen symbolischen Modalitäten: der *Zwang* der jeweiligen Symbolik). Daß er vielmehr an die reflektierende Urteilskraft denkt, die vom Besonderen ausgehend das *dazu gehörige* Allgemeine *und* den ideellen Zusammenhang des Ganzen (die regulative Idee der formalen Zweckmäßigkeit) sucht, wird aus einer entsprechenden Passage in der Einleitung zum ersten Teil seines Hauptwerks deutlich:

„Halten wir an der Forderung der logischen Einheit fest, so droht zuletzt in der Allgemeinheit der logischen Form die Besonderung jedes Einzelgebiets und die Eigenart seines Prinzips sich zu verwischen – versenken wir uns dagegen in ebendiese Individualität und bleiben wir bei ihrer Betrachtung stehen, so laufen wir Gefahr, uns in ihr zu verlieren und keinen Rückweg mehr ins Allgemeine zu finden. Ein Ausweg aus diesem methodischen Dilemma

78 Vgl. ECN 1, 113-195.

79 Vgl. z.B. Cassirer 1944a, 32-36, 67-71.

80 ECW 11, 12; Cassirer 1944a, 24.

81 Eine neuere Interpretation von Kants 'Neuansatz' in der dritten *Kritik* bietet Gibbons 1999.

könnte nur dann gefunden werden, wenn es gelänge, ein Moment aufzuweisen und zu ergreifen, das sich in jeder geistigen Grundform wiederfindet und das doch andererseits in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt. Dann ließe sich im Hinblick auf dieses Moment der ideelle *Zusammenhang* der einzelnen Gebiete – der Zusammenhang zwischen der Grundfunktion der Sprache und der Erkenntnis, des Ästhetischen und des Religiösen – behaupten, ohne daß in ihm die unvergleichliche *Eigenheit* einer jeden von ihnen verloren ginge. Wenn sich ein Medium finden ließe, durch welches alle Gestaltung, wie sie sich in den einzelnen geistigen Grundrichtungen vollzieht, hindurchgeht, und in welchem sie nichtsdestoweniger ihre besondere Natur, ihren spezifischen Charakter bewahrt – so wäre damit das notwendige Mittelglied für eine Betrachtung gegeben, die dasjenige, was die transzendentale Kritik für die reine *Erkenntnis* leistet, auf die *Allheit* der geistigen Formen überträgt."[82]

Cassirer glaubt mit seinem Konzept der symbolischer Repräsentation, das sich in verschiedene symbolische Formen oder Modalitäten ausdifferenziert, nicht nur dieses „Mittelglied" gefunden zu haben, sondern auch den systematischen Zusammenhang derselben. Die weitaus schwierigste Anforderung, die er sich hier selbst auferlegt, besteht in dem Anspruch, diesen systematischen Zusammenhang *immanent* als ein *Relationsgefüge* zu entwickeln, d.h. „einen Standpunkt" zu finden, der das Ganze „als das rein immanente Verhältnis, das alle diese Formen zueinander" haben sichtbar macht:

„Dann entstünde eine philosophische Systematik des Geistes, in der jede besondere Form ihren Sinn rein durch die *Stelle*, an der sie steht, erhalten würde, in der ihr Gehalt und ihre Bedeutung durch den Reichtum und die Eigenart der Beziehungen und Verflechtungen bezeichnet würde, in welchen sie mit anderen geistigen Energien und schließlich mit deren Allheit steht."[83]

Aber dies sind zunächst nur programmatische Formulierungen, die noch wenig sagen über die systematische Ausführung des Symbolkonzepts als „das notwendige Mittelglied" und a fortiori über ein entsprechendes Systemkonzept. Die bisher gegebenen Rückverweise auf Kant und sein Konzept der reflektierenden Urteilskraft können, insbesondere was den zweiten Punkt betrifft, nicht befriedigen. Zusammenfassend kann nur Folgendes festgehalten und können (teils auch unter externen Gesichtspunkten) die folgenden Desiderata der Forschung angedeutet werden:
1. Es sollte, stärker als Cassirer dies oft selbst tut, unterschieden werden zwischen der *Philosophie* der symbolischen Formen und den symbolischen Formen oder Modalitäten symbolischer Repräsentation selbst.
1.1. Die Theoriebildung auf der erstgenannten Ebene erfolgt auf der Grundlage der Anerkennung der reflexiven Leistung der menschlichen Vernunft und ihres methodischen Einsatzes. Ihr Ertrag besteht in der aus Strukturanalysen einzelner symbolischer Repräsentationen gewonnenen Klassifikation symbolischer Funktionen wie der Ausdrucks-, Darstellungs- und der reinen Bedeutungsfunktion, die allesamt als Weisen *ideeller* Sinngestaltung (u.a. auch „Sinndimensionen" oder „Energien des Geistes" genannt) aufzufassen sind. Dies ist die Kernthese des symbolischen Idealismus.

82 ECW 11, 14.
83 Ebd., 12.

Nicht ganz klar ist dabei erstens, ob ihnen ein gemeinsames semiotisches (dreigliedriges) Repräsentationsmodell zugrunde gelegt werden kann: Die Ausdrucksfunktion und die reine Bedeutungsfunktion bereiten hier Schwierigkeiten; erstere weil sie nicht immer zwischen Vorstellung und Zeichen unterscheidet, letztere, weil sie auf eine 'natürlich-anschauliche' Vorstellung oft ganz verzichtet und nur das theoretische Begriffszeichen und das Bedeutungsganze, die entsprechende wissenschaftliche Theorie im Blick hat.

Unklar bleibt zweitens, ob und wie sich gegebenenfalls die eher kulturhistorisch umschriebenen Symbolformen wie natürliche Sprachen, Mythen und Religionen, Künste, Wissenschaften etc. diesem Klassifikationsschema zuordnen lassen.; also etwa: der Mythos dem Ausdruck, Sprache und Kunst der Darstellung, die Wissenschaft der reinen Bedeutung? Cassirer selbst macht immer wieder auf fließende Übergänge aufmerksam.[84]

Ebenso unklar bleibt drittens, wenn man über den unmittelbaren Kontext von Cassirers Werk der 1920er Jahre hinausgeht, wie sich seine frühere Redeweise von „Invarianten der Erfahrung" sowie seine späteren Überlegungen zu „Basisphänomenen"[85] zu diesem im dritten Teil seines Hauptwerks gegebenen Klassifikationsschema verhalten.

1.2. Die Deskription auf der Ebene der symbolischen Modalitäten selbst basiert stark auf einzelwissenschaftlichen Forschungsergebnissen und es ist daher keinesfalls auszuschließen, daß die entsprechenden Einzelwissenschaften hierfür auch kausale Erklärungen bieten, z.B. in Form evolutionsbiologischer, anthropologischer, psychologischer, linguistischer, genetischer oder historischer und soziologischer Theorien.

Ziemlich klar ist jedoch, daß, da die *Philosophie* der symbolischen Modalitäten selbst keinen Anspruch kausaler Erklärung anstrebt und schon gar nicht monokausal orientiert ist, sondern 'nur' strukturanalytisch verfährt, es letztlich nicht in ihrem Interesse liegt, solche einzelwissenschaftlichen *Erklärungs*ansätze zu importieren.

Damit wird immerhin verständlich, weshalb Cassirer jeden Reduktionismus, sei er nun biologistisch, vitalistisch, psychologistisch etc. orientiert, kategorisch ablehnt und auf der „Mehrdimensionalität der geistigen Welt" beharrt.

2. Es sollte ebenso im Hinblick auf den Systemaspekt zunächst unterschieden werden zwischen der systematisierenden Rolle des Konzepts symbolischer Repräsentation (als „das notwendige Mittelglied") einerseits und dem anspruchsvolleren Systemgedanken im Sinne einer „philosophischen Systematik des Geistes" als eines „rein immanenten" Relationsgefüges der „Allheit der geistigen Energien" andererseits.

2.1. Bei Beschränkung auf den ersten Aspekt hat man es im wesentlichen mit einer 'Phänomenologie der Erkenntnis' zu tun, wobei der Erkenntnisbegriff wohlbemerkt *alle* symbolischen Modalitäten umfaßt. Klärungsbedürftig ist hierbei der

84 Vgl. ECW 13, 119-121, 346.

85 Vgl. ECW 6, 289-290.; ECN 1, 113-195. Zu einigen Hinweisen siehe Kapitel 4. zu Cassirer und der zeitgenössischen Psychologie im vorliegenden Buch.

Phänomenologiebegriff selbst. Für Cassirer könnten verschiedene philosophiegeschichtliche Anknüpfungspunkte könnten in Frage kommen, wobei sich jeweils andere Akzentsetzungen ergäben:

Entweder ein Anschluß an Hegels ursprüngliches Konzept einer 'Phänomenologie des Geistes', d.h. ohne die Einbindung in das spätere Logik- und Systemkonzept einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erhalten bliebe die Hegelsche genetisch-historisierende Systematisierung einer Reihe von Gestalten des Bewußtseins, wenngleich ohne die Ausmündung in die Dominanz des wissenschaftlichen (für Hegel absoluten) Wissens[86], da sonst die gewünschte Mehrdimensionalität des Geistes gefährdet wäre. Oder ein eher aprioristisches Modell des Bewußtseins im Sinne von Invarianten oder Basisphänomenen, wobei die Rolle der Phänomenologie Husserls und insbesondere das Konzept eidetischer Reduktion wohl der interessanteste mögliche Referenzpunkt für Cassirer sein dürfte.[87] Schließlich kann an ein eher semiotisches Modell[88] gedacht werden, wobei ein systematischer Vergleich mit Peirce[89], zu dem sich Cassirer leider nicht inhaltlich äußert, ein dringendes Desiderat der Forschung ist.

2.2. Zieht man den anspruchsvollen Systemgedanken eines immanenten Relationsgefüges hinzu, dann kann man davon ausgehen, daß es sich wohl um ein dynamisches System handeln müßte, da für Cassirer nicht alle symbolischen Modalitäten gleichzeitig entstanden sind. Ein komplexeres Gefüge erzeugt andere Stellungen und damit andere Bedeutungen, wenn, wie Cassirer annimmt, die jeweilige 'Stelle' die jeweilige Bedeutung der symbolischen Formen definiert.

Bei allen Schwierigkeiten hätte dies den Vorteil, daß verständlicher würde, warum Cassirer keinen festen und abgeschlossenen Kanon von Symbolformen nennt und neue hinzutreten können.[90] Dies müßte dann allerdings auch (teilweise) für die drei symbolischen Funktionen gelten, zumindest dann, wenn man, wie Cassirer, die reine Bedeutungsfunktion vom „natürlichen Weltbegriff" abhebt und erst mit dem Auftreten von Wissenschaft an den „wissenschaftlichen Weltbegriff" koppelt.[91]

86 Vgl. ECW 11, 14, 12. Zuweilen scheint sich Cassirer ganz auf einen historisch-genetischen Ansatz verpflichten zu wollen; vgl. z.B. Cassirer 1936, 73: „In the construction of this universe of culture the single forms do not follow a preconceived and predetermined scheme, a scheme that may be once and for all described in an *a priori* way of thought. All we can do is to follow up the slow development that manifests itself in the history of the various forms and to mark, as it were, the milestones of this way".

87 Zu einer ersten allgemeineren Einordnung von Cassirers Phänomenologiekonzept vgl. Orth 1995. Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Husserl und Cassirer hat Martina Plümacher erstmals eingehend untersucht; ein Problem dabei ist, daß sich Cassirer nur sporadisch zu Husserl und fast ausschließlich zu dessen relativ frühem Werk *Logische Untersuchungen* äußert; vgl. Plümacher 2003 und Kapitel 4. im vorliegenden Buch.

88 Hierzu hat John Michael Krois erste Ansätze geliefert; vgl. Krois 1984. Vgl. aber vor allem Kapitel 5. zu Cassirer und der Semiotik im vorliegenden Buch.

89 Vgl. zu Cassirer und Peirce Krois 1995a und Kapitel 6. im vorliegenden Buch.

90 Hierauf hat wiederum Ernst Wolfgang Orth hingewiesen; vgl. Orth 1995a, 196 ff.

91 Vgl. ECW 13, 343-346. Allerdings relativiert er diese Gegenüberstellung zwischen der zweiten und dritten Symbolfunktion wiederum durch eine genetische Betrachtungsweise: „Die Welt der

Die große Frage bleibt jedoch, wie man die Struktur eines solchen dynamischen Systems immanenter Relationen aufzufassen hat und wie sie operationalisierbar werden könnte.[92] Dabei sind solche Fragen durchaus im unmittelbaren Umkreis Cassirers unter dem Stichwort 'offenes System' zwischen Südwestdeutschen und Marburger Neukantianern diskutiert worden, und gerade Rickert hat sie in kulturphilosophischer Perspektive gestellt.[93] Die genauere Kenntnis von Cassirers Rezeption (und Kritik) neukantianischer Systemvorstellungen bleibt ein weiteres Desiderat der Forschung.

Detlev Pätzold

reinen 'Bedeutung' bringt hier zur Welt der 'Darstellung' nichts prinzipiell Fremdes hinzu: Sie entfaltet nur, was in dieser' 'der Möglichkeit nach' bereits enthalten ist"; ebd., 345-346.

92 Oswald Schwemmer spricht im Anschluß an Cassirer von einer „konkreten Totalität" oder „konkreten Einheit" und umschreibt die durchzuführende „Beziehungsanalyse der einzelnen Formen" (d.h. mit Cassirers Worten „das rein immanente Verhältnis") eher als „Aufgabe" oder „Ziel" und sieht als „einigendes Band" allenfalls das Vermögen der produktiven Einbildungskraft; gleichwohl spricht er von einem „komplexen System", vgl. Schwemmer 1997, 27-30, 44-48. Die entsprechende Stelle, der er den Systemgedanken Cassirers entlehnt, ist eine derjenigen, an der dieser auf das Vorbild von Leibniz' *characteristica universalis* hinweist: „so wäre damit das Ideal der 'allgemeinen Charakteristik', wie Leibniz es für die Erkenntnis aufstellte, für das Ganze des geistigen Schaffens erfüllt. Wir besäßen als dann eine Art Grammatik der symbolischen Funktionen als solcher, durch welche deren besondere Ausdrücke und Idiome, wie wir sie in der Sprache und in der Kunst, im Mythos und in der Religion vor uns sehen, umfaßt und generell mitbestimmt würden"; ECW 11, 16-17. Überflüssig anzumerken, daß schon Leibniz mit seinem bescheideneren Programm scheiterte.

93 Zu Rickert vgl. Krijnen 2001, 525-577; zu den Marburger Neukantianern vgl. Edel 1993, Edel 1994, Lembeck 1997.

ANIMAL SYMBOLICUM – PHÄNOMENOLOGIE DER ERKENNTNIS

3. 'Ex analogia hominis' – Theorie der Erkenntnis und des Wissens

Ernst Cassirers Spätwerk *An Essay on Man* (1944) setzt ein mit Kants Frage „Was ist der Mensch?" Die Eröffnungspassage ist ein philosophisches Selbstzeugnis der Gründe intellektuellen Engagements gegen Dogmatismus, gegen zu gewisse Wahrheiten, aber auch gegen Resignation vor dem scheinbar unausweichlichen Verfall von Aufklärung und Rationalität. Cassirer notiert zur 'Krise der menschlichen Selbsterkenntnis': „That self-knowledge is the highest aim of philosophical inquiry appears to be generally acknowledged". Dies hat gerade die Skepsis nicht geleugnet:

„In the history of philosophy scepticism has very often been simply the counterpart of a resolute *humanism*. By the denial and destruction of the objective certainty of the external world the sceptic hopes to throw all the thoughs of man back upon his own being. Self-knowledge – he declares – is the first prerequisite of self-realization. We must try to break the chain connecting us with the outer world in order to enjoy our true freedom."[1]

Der skeptische Zweifel ist bei Cassirer habituell; zugleich diskutiert er die Skepsis als epistemologisches Problem:

„Um die Operation des Ausdrucks rein hervortreten zu lassen, muß der Inhalt, der als Zeichen dient, mehr und mehr seines Dingcharakters entkleidet werden; damit aber scheint zugleich die objektivierende *Bedeutung*, die ihm zugesprochen wird, ihren Halt und ihre beste Stütze zu verlieren. So droht die Theorie der Repräsentation immer von neuem der Skepsis zu verfallen: Denn welche Gewißheit besteht dafür, daß das *Symbol* des Seins, das wir in unseren Vorstellungen zu besitzen glauben, uns seine Gestalt unverfälscht wiedergibt, statt sie gerade in ihren wesentlichen Zügen zu entstellen?"[2]

Aus dem Verlust an Gewißheit entsteht die Überzeugung von der Notwendigkeit einer kritischen Philosophie im Dialog aller menschlichen Kulturen und von der Möglichkeit eines Pluralismus, der weder kulturell noch politisch-ethisch zu heillosem Relativismus führt.

Was Cassirers Philosophie der Erkenntnis und des Wissens auszeichnet, ist die konsequente epistemologische Aufdeckung der *Relationalität* – und in diesem Sin-

1 Cassirer 1944a, 1.
2 ECW 6, 305 f.

ne: Relativität – aller Erkenntnis und des Wissens, auch in den Wissenschaften. Dies ist bereits ein wesentliches Merkmal in *Das Erkenntnisproblem* (1. Bd. 1906).[3] In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) spitzt Cassirer zu: „Die schärfere Fassung des Prinzips der Relativität der Erkenntnis stellt dieses Prinzip nicht als eine bloße Folge aus der allseitigen Wechselwirkung der Dinge hin, sondern erkennt in ihm eine vorausgehende Bedingung für den Begriff des Dinges selbst. Hierin erst besteht die allgemeinste und radikalste Bedeutung des Relativitätsgedankens".[4] Noch einmal in einer Variation:

„Die *Wahrheit* des Gegenstands [...] hängt an der *Wahrheit* [bestimmter] Axiome und besitzt keinen anderen und festeren Grund. Es gibt somit freilich im strengen Sinne kein absolutes, sondern immer nur *relatives* Sein: Aber diese Relativität bedeutet ersichtlich nicht die physische Abhängigkeit von den einzelnen denkenden Subjekten, sondern die logische Abhängigkeit vom Inhalt bestimmter allgemeingültiger Obersätze aller Erkenntnis überhaupt."[5]

Deshalb bliebe es „ein Zirkel, die Relativität der Erkenntnis aus der durchgängigen Wechselwirkung der Dinge erklären zu wollen, da ebendiese Wechselwirkung vielmehr nur einer jener *Relationsgedanken* ist, die die Erkenntnis in das sinnlich Mannigfaltige hineinlegt, um es damit zur Einheit zu gestalten".[6] Das Problem der Relationalität/Relativität ist mit dem der *Subjektivität* von Erkenntnisbedingungen und -interessen und von Bedeutungen verknüpft: „die schlechthin 'standpunktfreie' Betrachtung philosophischer Probleme [...] erweist sich bei näherem Zusehen nicht sowohl als Ideal, denn als Idol".[7]

Skepsis als Hoffnung auf Autonomie – dies gehört zur Mentalität einer Kultur, die metaphysische Gewißheiten verloren hat.

3.1 Erkenntnistheorie im Übergang von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kulturen der Erkenntnis

Cassirer entwirft die Philosophie, die vor allem mit seinem Namen verbunden ist – die *Philosophie der symbolischen Formen* – im Übergang von der *Kritik der Vernunft* zur *Kritik der Kultur:*

„Die Kritik der Vernunft wird [...] zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat."[8]

In ihrem Kern ist die Philosophie der symbolischen Formen eine komplexe (antinaturalistische) Philosophie des Geistes. In diesem Rahmen konzipiert Cassirer eine neue Theorie der Erkenntnis und des durch Zeichen- und Symbolgebrauch zu-

3 Vgl. ECW 2, X, 3 und passim.
4 ECW 6, 330.
5 Ebd., 321.
6 Ebd., 331.
7 Cassirer 1927a, 80.
8 ECW 11, 9. Vgl. Plümacher/Schürmann 1996. 'Kritischer Idealismus' und 'Philosophie der Kultur' gebraucht Cassirer synonym.

standekommenden Wissens. Um dem Anspruch einer „methodische[n] Grundlegung der Geisteswissenschaften" gerecht zu werden, grenzt sich die Philosophie des Geistes von der traditionellen Erkenntnistheorie ab, die einer „prinzipiellen Erweiterung" bedarf: „Statt lediglich die allgemeinen Voraussetzungen der wissenschaftlichen *Erkennens* der Welt zu untersuchen, mußte dazu übergegangen werden, die verschiedenen Grundformen des '*Verstehens*' der Welt bestimmt gegeneinander abzugrenzen und jede von ihnen so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen". In diesem Sinne folgt die Philosophie der symbolischen Formen dem „Plan einer *allgemeinen Theorie der geistigen Ausdrucksformen*".[9] Cassirer wird auf dem Wege von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur letztlich zu einer Neubestimmung auch der Erkenntnistheorie kommen, weil es ihm um eine Theorie der „Grundformen des '*Verstehens*' der Welt" geht:

„Erkenntnis*theorie* ist im Grunde nichts anderes als eine *Hermeneutik* der Erkenntnis."[10]

Im Zentrum des Weltbildes, zu dessen Formung Cassirer wesentlich beiträgt, steht der Mensch als das Lebewesen, das sich in *Symbolen* vielfältiger Kulturen ausdrückt (*animal symbolicum*) und darin seine Freiheit verwirklicht.[11] Der Topos *homo mensura* ist wieder aktuell und damit die Einsicht: Die Menschen sind frei zur Subjektivität, gerade im Erkennen und Wissen. 'Freiheit' reicht in alle Dimensionen menschlicher Weltverhältnisse, nicht zuletzt in den tiefsten Grund, die *Welt-Erkenntnis*. Ihr Ausdruck ist der Pluralismus der kognitiven Beziehungen zur Wirklichkeit, der Emotionen, der Kenntnisse, der Bedeutungen der Dinge und der Wert-Einstellungen. Was in den verschiedenen Weisen der Erkenntnis und in den Formen des Wissens *zum Gegenstand wird,* ist kein Ergebnis 'natürlicher' Determination und bezeichnet keinen 'von Natur' gegebenen Sachverhalt. Genau dies ist im 'natürlichen Weltbild' der Anschauung und Abbildung einer 'externen Welt' nicht bewußt: daß die epistemischen *Re*präsentationen der Welt mit bestimmten Indices verbundene Präsentationen sind, immer Selbstrepräsentation von Kultur, präziser: unsere Selbstrepräsentation in einer Kultur ist, in deren Rahmen und konzeptuellen Schemata Bedeutung und Sinn entstehen. Was dies heißt, kann man mit Cassirer verstehen lernen: Nur der „naiven Auffassung stellt sich das Erkennen als ein Prozeß dar, in dem wir eine an sich vorhandene, geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewußtsein bringen".[12]

Die neue Theorie der Erkenntnis, die den Spuren Kants[13] folgt und neukantianisch über Kant hinausgeht, formuliert als 'Theorie der geistigen Ausdrucksfor-

9 ECW 11, VII.

10 Nachlaßnotiz in ECN 1, 165.

11 Im Schaffen intellektueller Symbole, „durch die der gesetzliche Zusammenhang der Phänomene in einfacher und eindeutiger Weise dargestellt wird", liegt für Cassirer „das Moment der Freiheit" (Cassirer 1993, 81).

12 ECW 2, 1. Diese programmatische These bestimmt Cassirers Denken seit seiner frühen Arbeit zur Geschichte des *Erkenntnisproblems* (1906). Er begründet sie näher in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* vgl. ECW 6, 327.

13 Siehe hierzu Kapitel 2.2.2 in diesem Buch.

men' demgegenüber ein ganz anderes Prinzip: „Das echte 'Unmittelbare' dürfen wir nicht in den Dingen draußen, sondern wir müssen es in uns selbst suchen".[14] Bereits in Cassirers frühem *Erkenntnisproblem* (1906) „lautet die Frage nicht länger, welche Trennung im Absoluten den Gegensätzen des 'Innen' und 'Außen', der 'Vorstellung' und des 'Gegenstands' zugrunde liegt, sondern lediglich, aus welchen Gesichtspunkten und welcher Notwendigkeit heraus das *Wissen selbst* zu diesen Scheidungen gelangt".[15] Alle Erkenntnis und alles Wissen sind – so formuliert er später mit Bacon – „'*ex analogia hominis*', nicht '*ex analogia universi*'".[16] Genau dies bezeichnet *das* Grundproblem der neueren Philosophie[17] – das Erkenntnisproblem –, auf das sich Cassirer seit der Arbeit am ersten Band seines insgesamt vierbändigen Werkes *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* konzentriert.

3.2 Erkenntnistheorie als Phänomenologie der Erkenntnis

Cassirer denkt keine spekulative Erkenntnistheorie, sondern er arbeitet während seines ganzen Lebens an einer *Phänomenologie der Erkenntnis*. In einer späteren bilanzierenden Positionsbestimmung betont er, wie bereits in Kapitel 2. erwähnt, unter dem Titel 'Zur Logik des Symbolbegriffs' 1938:

„Die Philosophie der symbolischen Formen will keine Metaphysik der Erkenntnis, sondern eine Phaenomenologie der Erkenntnis sein. Sie nimmt dabei das Wort: 'Erkenntnis' im weitesten und umfassendsten Sinne. Sie versteht darunter nicht nur den Akt des wissenschaftlichen Begreifens und des theoretischen Erklärens, sondern jede geistige Tätigkeit, in der wir uns eine 'Welt' in ihrer charakteristischen Gestaltung [...] aufbauen. Demgemäß will die Philosophie der symbolischen Formen nicht von vornherein eine bestimmte dogmatische Theorie vom Wesen der Objekte und ihren Grundeigenschaften aufstellen, sondern statt dessen, in geduldiger kritischer Arbeit, *die Arten der Objektivierung erfassen und beschreiben, wie sie der Kunst, der Religion, der Wissenschaft eigen und für diese charakteristisch sind.*"[18]

Die Philosophie der symbolischen Formen sucht dabei „dem Wege zu folgen, den Kant der 'kritischen Philosophie' gewiesen hat. Sie will nicht von einem allgemeinen dogmatischen Satz über die Natur des absoluten Seins ausgehen, sondern sie stellt vorerst die Frage, was die Aussage über ein Sein, über einen 'Gegenstand' der Erkenntnis überhaupt bedeutet, und auf welchen Wegen und durch welche Mittel Gegenständlichkeit überhaupt erreichbar und zugänglich ist".[19] Worin sie freilich über Kant hinausgeht, ist der Übergang von der *Kritik der Vernunft* zur *Kritik*

14 ECW 13, 26.
15 ECW 6, 293.
16 ECN 2, 29; vgl. den erneuten Bacon-Rekurs ebd., 169.
17 ECW 2, IX.
18 In Cassirer 1938, 209 f.; Hervorh. H.J. S. Cassirer diskutiert hier Einwände Marc-Wogaus, man könne aus dem Kreis der Formen nie heraustreten, wenn alle Objektivität nicht anders als in symbolischen Formen präsent sei.
19 Ebd., 227 f.

der Kultur; Cassirer umschreibt seinen Anspruch so: Er habe nicht mehr zu geben versucht als „Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie."[20]

In einer Bilanz, die er 1936 zieht, formuliert er zu seinem Verständnis der philosophischen Theorie der Erkenntnis: „Eine Erkenntnistheorie, die nicht bei einzelnen Analysen wissenschaftlicher Grundbegriffe stehen bleiben will, sondern die danach strebt, das Ganze ihres Gebiets und ihrer Probleme zu überblicken, muß [...] bei der Erörterung jedes Einzelbegriffs wissen, innerhalb welcher *Region* der Erkenntnis sie steht: denn je nach der Eigenart des Ziels, auf das sich die Erkenntnis richtet, wechselt auch die Bedeutung ihrer Begriffe und ihrer Methoden". Die 'Regionen' – das sind für Cassirer „drei 'Welten'": Die Subjektivität des Ich, die Intersubjektivität zwischen den Menschen und schließlich Natur und Kultur als die beiden Formen der objektivierten Wirklichkeit.

„[Es kann] sich hierbei natürlich nicht um Stufen innerhalb einer absoluten Wirklichkeit handeln, wie sie die Metaphysik seit jeher zu sondern und in einem hierarchischen Aufbau vor uns hinzustellen suchte. Es handelt sich vielmehr lediglich um die Artikulation der Erkenntnis selbst und um die Beziehungen, die in ihr obwalten. Das Ineinandergreifen dieser Beziehungen spiegelt sich uns in dem Verhältnis wieder, in welchem die einzelnen Wissenschaften, von deren faktischem Bestand wir ausgehen dürfen, zu einander stehen. [...] Eine *Phaenomenologie der Erkenntnis* kann nicht [...] von vornherein eine einzelne Form für absolut-gültig oder für die einzige Norm erklären, an der alles Wissen zu messen sei. Jede derartige Hypostasierung müsste notwendig zu dogmatischer Verengung und Verkümmerung führen. Worauf es ankommt, ist die Weite und die Freiheit des Überblicks: und diese kann nur erreicht werden, wenn man jegliches Wissen zunächst ausschliesslich mit seinem eigenen Maße misst und erst, nachdem dies geschehen, danach fragt, wie alle diese Maße sich mit einander vereinen lassen und inwiefern sie sich, trotz ihrer verschiedenen gegenständlichen 'Intentionen', auf eine in sich zusammenhängende Erfahrung, und danach auf *Eine* 'Wirklichkeit', beziehen lassen. Sicherlich bilden der Gegenstand der Mathematik, der Gegenstand der Physik, der Gegenstand der Biologie, der Gegenstand der Geschichte, der Gegenstand der Kulturwissenschaften nicht getrennte Stücke des Seins, die, um den Ausdruck des Anaxagoras zu brauchen, 'wie mit dem Beil abgehauen' einander gegenüberstehen. So unverkennbar hier die analytischen Trennungen sind, und so notwendig es ist, sie in voller logischer Schärfe herauszuarbeiten, so wird doch die *Philosophie* die Aufgabe der Synthese darüber nie aus den Augen verlieren dürfen. Aber diese Synthese kann nicht in der Art erfolgen[,] daß man, mit einem einfachen Machtspruch, ein einzelnes Erkenntnisideal vor allen übrigen auszeichnet; daß man also, wie es so oft geschehen ist, einem Mathematizismus oder Physikalismus, einem logischen Formalismus oder Psychologismus, einem Biologismus oder Historismus das Wort redet. Die wahre Einheit, nach der die Philosophie strebt, kann sich nicht aus der Verwischung der Differenzen ergeben: sondern sie will gerade diese Differenzen festhalten und sie als solche kenntlich und verständlich machen. Und einer der grundlegenden Unterschiede besteht hierbei in jenen drei Grundrichtungen [...]. Jede derselben konstituiert sozusagen eine selbständige *Dimension* der Erkenntnis; und jede dieser Dimensionen besitzt einen eigenen *Charakter,* der sich allem, was ihr angehört, mitteilt."[21]

Es gibt „prinzipiell-andere", ganz grundlegend unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit – so z.B. in der Religion und in der wissenschaftlichen Erkenntnis, je nach

20 Ebd., 229.

21 ECN 2, 12 f. Zur Kritik des Psychologismus vgl. Cassirers Schrift *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie* (1927), Cassirer 1927a, 78 und passim.

dem „Kriterium der Realität“[22], das maßgebend ist. Damit verliert der Glaube, „die Realität unmittelbar zu erfassen und zu besitzen“, der „jeder Form der Wahrnehmung an- und eingeboren ist“, seine Gewißheit. Die Folge: „Mehr und mehr findet der Mensch in sich selbst, was er ausser sich gesucht hatte. Es beginnt ihm eine neue Welt aufzugehen: die Welt der Formen, die er selbst hervorbringt und in denen er ist und lebt“.[23]

Cassirers Perspektivismus, die Idee der Konstruktivität aller Formen des Wahrnehmens und Erkennens und seine Kritik an jedem „‘naiven’ Realismus und Objektivismus“[24] gründen vor allem in der Betonung der *Intentionalität* als der Quelle aller Gegenstandserkenntnis:

„Die Beziehung auf ein Objekt, die *Intention* auf Gegenständliches, wächst der Wahrnehmung nicht nachträglich aus irgend einer anderen Erkenntnisquelle zu, sondern sie ist ursprünglich in ihr gesetzt; sie bildet ein konstitutives und unaufhebbares Moment der Wahrnehmung selbst.“[25]

Intentionalität ist die Gerichtetheit des Bewußtseins auf Gegenstände als *interne* Bewußtseinsgegenstände, nicht aber auf externe Objekte der Außenwelt; mit Intentionalität ist für Cassirer wie für Franz Brentano „immanente Gegenständlichkeit“ verbunden, d.h. „die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes“.[26]

Perspektivität und Konstruktivität der Erkenntnis sind die Bedingungen dafür, daß sich das Erkennen nicht in der Mannigfaltigkeit singulärer Sinnesdaten verliert. Cassirer unterscheidet zwei „Mannigfaltigkeitsformen“ und stellt eine Transformation der „bloß-empirischen, von einer schlechthin ‘gegebenen’ Vielheit“, in eine „rational-überschaubare, in eine ‘konstruktive’ Vielheit“ fest; sie ist das „Ziel der theoretischen Begriffsbildung“.[27] ‘Konstantenbildung’ bzw. ‘Invariantenbildung’[28] sind die Schlüsseltermini, die Cassirer in seiner *Theorie des Begriffs*[29] ent-

22 ECN 2, 94. Cassirer nimmt eine strenge Unterscheidung von ‘Realität’ und (phänomenaler) ‘Wirklichkeit’ in der Regel nicht vor.

23 Ebd., 149 f.

24 Ebd., 27.

25 Ebd., 26. Zur Bedeutung der Intentionalität vgl. bereits *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ECW 6, 24.

26 Brentano 1973, I, 124 f. Zur Kritik am Konzept der intentionalen Inexistenz der Gegenstände vgl. Cassirer 1994a, 228.

27 ECW 13, 476.

28 Die „kritische Erfahrungslehre“ will „die *allgemeine Invariantentheorie der Erfahrung* bilden“. (ECW 6, 289). In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* erfüllen logische Invarianten für Cassirer die Funktion von Apriori, die freilich nicht *vor* der Erfahrung liegen, sondern „in jedem gültigen Urteil über Tatsachen als notwendige *Prämisse[n]* enthalten“ sind (ebd., 290). Vgl. auch das 3. Kapitel ‘Die Invarianten der Wahrnehmung und des Begriffs’ in *Wege und Ziele der Wirklichkeitserkenntnis*, ECN 2, 83-133. Vgl. auch die Ausführungen zur Invariantenbildung im *Erkenntnisproblem*, ECW 2, 294. Zu Invarianten in der Sicht der allgemeinen Relativitätstheorie vgl. ECW 10, 28. Zu einer ausführlichen historischen und systematischen Analyse zur Invariantentheorie der Erfahrung vgl. Ihmig 1997.

29 Zur Bedeutung der Theorie des Begriffs für Cassirers Wissenschaftsverständnis vgl. Mormann 1997.

wickelt: Alles Konstante und Invariante, das wir der Wirklichkeit zuschreiben, ist das Ergebnis einer Bildung, Gestaltung, Formung. Während die Wahrnehmung ihre Konstanten bildet, indem sie 'Dinge' identifiziert, erfolgt die Invariantenbildung in der Wissenschaft durch Begriffe, so z.B. den Begriff der Kausalität[30], durch Konzepte wie 'Naturgesetz' oder durch mathematische Axiome. Auch das „Phaenomen, das wir 'Natur', das wir gegenständliche Wirklichkeit nennen", ist eine Folge des „Invarianzgedanke[ns]".[31]

Mit der *Philosophie der symbolischen Formen* wird dieser Invarianzgedanke, der zunächst strukturanalytisch auf logische Urteile bezogen war, kultur*historisch* aufgeladen. Erkenntnis zielt auf Realität, dies ist und bleibt unbestritten. Was aber interessiert, sind die Begriffe und die Indices, in denen Realität *zur Wirklichkeit wird:*

„Jede echte geistige Grundfunktion hat mit der Erkenntnis den einen entscheidenden Zug gemeinsam, daß ihr eine ursprünglich bildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft innewohnt. Sie drückt nicht bloß passiv ein Vorhandenes aus, sondern sie schließt eine selbständige Energie des Geistes in sich, durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte Bedeutung, einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt. Dies gilt für die Kunst, wie es für die Erkenntnis gilt; für den Mythos wie für die Religion. Sie alle leben in eigentümlichen Bildwelten, in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervorbringen. Und so schafft auch jede von ihnen sich eigene symbolische Gestaltungen, die den intellektuellen Symbolen wenn nicht gleichartig so doch ihrem geistigen Ursprung nach ebenbürtig sind. Keine dieser Gestaltungen geht schlechthin in der anderen auf oder läßt sich aus der anderen ableiten, sondern jede von ihnen bezeichnet eine bestimmte geistige Auffassungsweise und konstituiert in ihr und durch sie zugleich eine eigene Seite des Wirklichen."[32]

Aufgrund der mit dem Gebrauch von Zeichen[33] und Symbolen gewonnenen Freiheit entsteht, so zeigt Cassirer, eine *asymmetrische Relation* zwischen der 'Welt' des *common sense*, 'in der wir erkennen', und der von uns objektivierten Welt: Je mehr an singulären Daten der Welt-Erfahrung wir unter die allgemeinen Begriffe unserer selbstgeschaffenen Symbolwelten bringen, desto weniger bleibt von jener Welt, die der realistische Alltagsverstand als eine 'gegebene' Realität mißversteht. Im Rückgriff auf Rickert schreibt Cassirer: „was unsere Kenntnis der Tatsachen zu befestigen und zu erweitern schien, das entfernt uns vielmehr immer weiter von dem eigentlichen Kern des 'Tatsächlichen'. Das begriffliche Verständnis der Wirklichkeit kommt der Vernichtung ihres charakteristischen Grundgehalts gleich".[34] Wir gewinnen desto mehr an phänomenaler Welt[35] und maximieren die Men-

30 „Die Invariantenbildung der Wissenschaft erfolgt unter der Herrschaft des Kausalbegriffs". (ECN 2, 113)

31 Ebd., 119.

32 ECW 11, 7.

33 Zur Semiotik Cassirers vgl. Kapitel 5. in diesem Buch.

34 ECW 6, 242. Zu Rickerts Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung vgl. ebd., 241 ff.; zu dessen Theorie der Kulturwissenschaften vgl. ECN 2, 156 ff. Zu Cassirers diesbezüglichen Auffassungen vgl. Kapitel 11.2 in diesem Buch.

35 Symbole – so versteht Habermas 1973, 81, Cassirer – sind „transzendentale Bedingung dafür, daß den Subjekten eine Welt überhaupt erscheinen kann".

schenähnlichkeit der von uns objektivierten und interpretierten Welten. Das Wissen ist weder ein Teil des Seins noch dessen Abbildung, „und doch wird ihm [...] die *Beziehung* auf dieses Sein so wenig genommen, daß sie vielmehr in einem neuen Gesichtspunkt begründet wird. Denn die *Funktion* des Wissens ist es, die jetzt den Gegenstand, nicht als absoluten, sondern als durch eben diese Funktion bedingten, als 'Gegenstand in der Erscheinung' aufbaut und konstituiert".[36] Cassirers eigenes Leitmotiv lautet: „Die Auflösung des 'Gegebenen' in die reinen Funktionen der Erkenntnis bildet das endgültige Ziel und den Ertrag der kritischen Lehre".[37]

3.3 Von Substanzbegriffen zu Funktionsbegriffen

Cassirer hat seine Theorie des *Funktionsbegriffs,* der „in sich zugleich das allgemeine Schema und das Vorbild [enthält], nach welchem der moderne Naturbegriff in seiner fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung sich gestaltet"[38], zunächst in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) in Auseinandersetzung mit dem Aristotelischen 'Begriffsrealismus' entwickelt. Dessen metaphysischer *„Grundbegriff der Substanz"* habe auch die Logik und die Kategorienlehre nachteilig geprägt[39] und die Einsicht in die *„kategorialen Funktionen"*[40] verhindert, auf deren Grundlage die Wirklichkeits*erkenntnis* Wirklichkeits*gestaltung* ist. Der eigentliche Ausgangspunkt der antimetaphysischen Funktionstheorie ist die Analyse der „logische[n] Natur der reinen Funktionsbegriffe" im System der modernen Mathematik. Im mathematischen Denken findet Cassirer die Bestätigung dafür, daß das menschliche Erkennen nicht von 'Gegenständen' determiniert wird, die als substanzielle Entitäten verstanden werden könnten: In der Mathematik „ist ein Gebiet freiester und universeller Betätigung erschlossen, in der das Denken über alle Schranken des 'Gegebenen' hinauswächst. Die Gegenstände, die wir betrachten und in deren objektive Natur wir einzudringen suchen, haben kein anderes als ideales Sein; alle Beschaffenheiten, die wir von ihnen aussagen können, fließen einzig und allein aus dem Gesetz ihrer ursprünglichen Konstruktion".[41] Auf einen einfachen Nenner gebracht: *'Gegenstände' sind Funktionen bestimmter Erkenntnisaktivitäten.* Wir kommen, erläutert Cassirer am Beispiel des Induktionsproblems in der Physik, d.h. am Beispiel des Verhältnisses von „Gesetz und Tatsache", keineswegs dadurch zu Gesetzen, daß wir „einzelne Fakta vergleichen und messen". Was in diesem „logische[n] Zirkel" verkannt wird, ist: „Das Gesetz kann nur darum aus der Messung hervorgehen, weil wir es in hypothetischer Form in die Messung selbst hineingelegt haben".[42] Das in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* entwickelte Funktions-

36 ECW 13, 5.
37 ECW 3, 638.
38 ECW 6, 20.
39 ECW 6, 6 f.
40 Ebd., 15.
41 Ebd., 121.
42 Ebd., 158.

konzept hat darüber hinaus eine zweite Bedeutungsdimension: Zwar haben die Begriffe der Mathematik und der Naturwissenschaften „keinen direkt aufweisbaren anschaulichen *Gehalt* mehr", aber es kommt ihnen „eine unentbehrliche *Funktion* für die Gestaltung und den Aufbau der anschaulichen Wirklichkeit zu".[43]

Die jeweilige Erkenntnisfunktion bestimmt die Form des 'Gegenstandes in der Erscheinung' als *symbolische Form.* In Cassirers früher Wissenschaftstheorie ist es das mathematische Symbol, in dem „die besondere Beschaffenheit des sinnlichen Eindrucks abgestreift" ist:

„Das Symbol besitzt sein vollgültiges Korrelat nicht in irgendwelchen *Bestandteilen* der Wahrnehmung selbst, wohl aber in dem gesetzlichen *Zusammenhang*, der zwischen ihren einzelnen Gliedern besteht."[44]

Mit der späteren Philosophie der symbolischen Formen wird der Symbolbegriff kulturtheoretisch universalisiert. Hierzu erläutert Cassirer 1921/22 in Hamburger Vorträgen zu einer „*allgemeinen Systematik der symbolischen Formen*" unter dem Titel 'Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften':

„Unter einer 'symbolischen Form' soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird."[45]

Jede symbolische Formung hat ihren Ursprung in einer bestimmten Kultur und prägt diese. Alle symbolischen Formen sind 'Indices' der „Brechungen, die das in sich einheitliche und einzigartige Sein erfährt, sobald es vom 'Subjekt' her aufgefaßt und angeeignet wird".[46] Erkenntnistheoretisch gesehen bedeutet dies: Die in der korrespondenztheoretischen Hypothese der *adaequatio rei et intellectus* unterstellte Identität zwischen dem Wissen und seinem objektiven Inhalt wird aufgegeben[47], weil „das 'Verstehen' der Welt kein bloßes Aufnehmen, keine Wiederholung eines gegebenen Gefüges der Wirklichkeit, sondern eine freie Aktivität des Geistes in sich schließt". So entstehen die 'Welten' (möglichen Versionen von Welt) mit ihren Indices – die Welt_M des Mythos, die Welt_R der Religion, die Welt_W wissenschaftlicher Theorie –, kurz: es entsteht die 'Mehrdimensionalität' der geistigen Welt. Die Bedeutung der 'Dinge', über die innerhalb der jeweiligen symbolischen Formen etwas gesagt wird, ist *kontextuell* und *indexikalisch.*[48]

43 Ebd., 249.

44 Ebd., 161.

45 In Cassirer 1922, 174 f.

46 ECW 13, 1.

47 In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* heißt es dazu: „Der *Eindruck* des Objekts und dieses *Objekt selbst* treten auseinander: An die Stelle der Identität tritt das Verhältnis der Repräsentation. All unser Wissen, so vollendet es in sich selbst sein mag, liefert uns niemals die Gegenstände selbst, sondern nur Zeichen von ihnen und ihren wechselseitigen Beziehungen. Immer mehr Bestimmungen, die zuvor als dem Sein selbst zugehörig galten, wandeln sich nunmehr in bloße Ausdrücke des Seins". (ECW 6, 327)

48 Die Idee der Indexikalität hat Cassirer bereits vor seiner kulturphilosophischen, historisch-genetischen Präzisierung der Prinzipien der Erkenntnistheorie in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* begründet; hier spricht er von einem „logischen Index" jeden Urteils (ECW 6, 296). Weiter heißt

3.4 Sprache und Symbol: Es redet der Redende, aber nicht Farbe oder Ding

Auch in der späten Zusammenfassung seiner Philosophie der symbolischen Formen – im *Essay on Man* – hat Cassirer versucht, im Symbol den „Schlüssel zum Wesen des Menschen" zu finden, nun allerdings im Ausgang von einer empirischen Wissenschaft, von der Biologie[49], und zwar in der Konzeption Jakob v. Uexkülls:

„Obviously this world forms no exception to those biological rules which govern the life of all the other organisms. Yet in the human world we find a new characteristic which appears to be the distinctive mark of human life. The functional circle of man is not only quantitively enlarged; it has also undergone a qualitative change. Man has, as it were, discovered a new method of adapting himself to his environment. Between the receptor system and the effector system, which are to be found in all animal species, we find in man a third link which we may describe as the *symbolic system*. This new acquisition transforms the whole of human life. As compared with the other animals man lives not merely in a broader reality; he lives, so to speak, in a new *dimension* of reality. There is an unmistakable difference between organic reactions and human responses. In the first case a direct and immediate answer is given to an outward stimulus; in the second case the answer is delayed. It is interrupted and retarded by a slow and complicated process of thought."[50]

Von hier aus hat Cassirer die Differenz zwischen Tier und Mensch als Differenz zwischen „Reaktion" und „Antwort" bestimmt und eine wichtige Unterscheidung eingeführt:

„Signals and symbols belong to two different universes of discourse: a signal is a part of the physical world of being; a symbol is a part of the human world of meaning. Signals are 'operators'; symbols are 'designators'. Signals, even when understood and used as such, have nevertheless a sort of physical or substantial being; symbols have only a functional value."[51]

Und weiter: „A symbol has no actual existence as a part of the physical world; it has a 'meaning'."[52]

Zurück zur Zeit der Entstehung der Philosophie der symbolischen Formen in den 1920er Jahren. Die Sprachphilosophie hat einen immer wesentlicheren Anteil an der Entwicklung der Konzeption. Es ist kein Zufall, daß der erste Teil von Cassirers *Philosophie der Symbolischen Formen* der Sprache[53] gewidmet ist. Und es

es: „Jedes Einzelne erhält einen Index, der seine Stellung zum Ganzen bezeichnet, und dieses Kennzeichen ist es, worin sich sein gegenständlicher Wert ausprägt". (Ebd., 314)

49 Zu Cassirers Bezugnahme auf die Biologie vgl. Kapitel 10.3 in diesem Buch.

50 Cassirer 1944a, 24. Vgl. auch die ausführliche Bezugnahme auf Uexküll in ECN 2, 85 ff. und ECN 1, 232 f. Zu Cassirers Beziehung zu v. Uexküll und zu systematischen Fragen der Biologierezeption vgl. van Heusden 2001. Zur Hamburger Beziehung zwischen Cassirer und Uexküll vgl. Plaga 1999.

51 Cassirer 1944a, 32.

52 Ebd., 57.

53 Zu Cassirers sprachtheoretischen Auffassungen vgl. Kapitel 6. in diesem Buch. J. Habermas hat bereits 1967 in *Zur Logik der Sozialwissenschaften* darauf hingewiesen, daß Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen, die die Kritik der reinen Vernunft ablöst, [...] eine logische Analyse der Sprache in transzendentaler Einstellung" intendiere (Habermas 1973, 78).

ist auch kein Zufall, daß man hier einen Satz findet, der an die erste europäische Aufklärung erinnert:

„So bildet die Sprache [...] schon ihrer reinen Form nach das Widerspiel zu der Fülle und Konkretion der sinnlichen Empfindungs- und Gefühlswelt. Der Einwand des Gorgias: *'es redet der Redende, aber nicht Farbe oder Ding'*, gilt in verschärftem Maße, wenn wir die 'objektive' Wirklichkeit durch die 'subjektive' ersetzen. In dieser letzteren herrscht durchgängig Individualität und höchste Bestimmtheit."[54]

Cassirer plädiert nicht erst jetzt für eine neue Sicht der Beziehung von Subjekt und Objekt, von Subjektivität und Objektivität: Für die „Kritik der Erkenntnis [...] lautet das Problem nicht, wie wir vom 'Subjektiven' zum 'Objektiven', sondern wie wir vom 'Objektiven' zum 'Subjektiven' gelangen. Sie kennt keine andere und keine höhere Objektivität als diejenige, die in der Erfahrung selbst und *gemäß ihren Bedingungen* gegeben ist".[55] 'Objektivität' wird nicht mehr, wie in der Substanzmetaphysik, Entitäten zugeschrieben, die unabhängig vom Bewußtsein sind; die Objektivität, von der Cassirer spricht, ist das Ergebnis der *Objektivierung,* in der durch geistige Formung Entitäten entstehen.

Das Motiv der epistemologischen Wende zur Subjektivität darf nicht im Sinne eines Subjektivismus mißverstanden werden[56]; es geht vielmehr um Gründe für das Veto gegen metaphysischen Realismus und gegen die *Abbildtheorie,* die aus einer metaphysischen Auffassung der Erkenntnis folgt.[57] Solche Gründe liefert keineswegs nur der philosophische Idealismus; für Cassirer hat vor allem die Entwicklung der Wissenschaften den „starre[n] Seinsbegriff" in Fluß gebracht; und in „dem Maße, wie sich diese Einsicht in der Wissenschaft selbst entfaltet und durchsetzt, wird in ihr der naiven *Abbildtheorie* der Erkenntnis der Boden entzogen". An die Stelle „passive[r] *Abbilder* eines gegebenen Seins" treten „selbstgeschaffene intellektuelle *Symbole*".[58] Dies gilt allerdings nicht erst für die Wissenschaften, sondern es ist bereits an der Sprache zu zeigen:

54 ECW 11, 134 f. Hervorh. H.J. S.

55 ECW 6, 300; Hervorh. H.J. S.

56 Cassirer wendet sich explizit gegen Subjektivismus. So heißt es z.B. in seiner systematischen (erst jetzt aus dem Nachlaß herausgegebenen) Arbeit, durch die er das historisch orientierte *Erkenntnisproblem* 1936/37 zu erweitern gedachte: „Der philosophische Subjektivismus glaubt [...], das 'Ich' isolieren und es in dieser Isolierung, in seinem reinen Für-Sich-Sein, der Welt gegenüberstellen zu können". (ECN 2, 4) 1939 stellt Cassirer seine Auseinandersetzung mit der 'Uppsala-Philosophie', v.a. mit Hägerström und Phalén, unter den Titel *Was ist 'Subjektivismus'?* Er reklamiert hier mit dem Satz „Jede Wahrnehmung ist die Wahrnehmung von etwas; jedes Urteil bezieht sich auf einen bestimmten, objektiven Sachverhalt, den es feststellen will". eine 'objektivistische' Position für sich und grenzt sich dann folgendermaßen ab: „Mein Einwand gegen den Objektivismus beginnt erst dort, wo dieser sich nicht damit begnügt, die empirische Objektivität, die Realität der Erfahrungsgegenstände begründen zu wollen, sondern statt dessen von einem Ding jenseits aller Erfahrung und unabhängig von den Bedingungen und Prinzipien der Erfahrungserkenntnis spricht". (In Cassirer 1931b, 202 f.) Cassirer widmet 1939 das zweite Kapitel seiner Schrift *Axel Hägerström* einer auf das Gegenstands- und Realitätsproblem konzentrierten Antikritik der 'Kritik des Subjektivismus' (Cassirer 1939, 23-55).

57 „Innerhalb der metaphysischen Lehren ist es die 'Vorstellung', die auf den Gegenstand, der hinter ihr steht, hinweist". (ECW 6, 303)

58 ECW 11, 3.

„Bleibt man auf dem Boden der *Abbildtheorie* stehen – nimmt man somit an, daß der Zweck der Sprache in nichts anderem liegen könne, als darin, bestimmte in der Vorstellung *gegebene* Unterschiede äußerlich zu bezeichnen –, so hat die Frage einen guten Sinn, ob es Dinge oder Tätigkeiten, Zustände oder Eigenschaften gewesen seien, die von ihr zuerst hervorgehoben worden seien. Im Grunde aber verbirgt sich in dieser Art der Fragestellung nur der alte Fehler einer unmittelbaren Verdinglichung der geistig-sprachlichen Grundkategorien. Eine Scheidung, die erst 'im' Geiste, d.h. durch die Gesamtheit seiner Funktionen erfolgt, wird als eine substantiell vorhandene und bestehende dem Ganzen dieser Funktionen vorangestellt. Dagegen gewinnt das Problem sofort einen anderen Sinn, wenn man darauf reflektiert, daß 'Dinge' und 'Zustände' [...] nicht gegebene Inhalte des Bewußtseins, sondern Weisen und Richtungen seiner Formung sind."[59]

Die Scheinalternativen 'Empirismus' und 'Rationalismus' haben die zentralen Problem der Erkenntnistheorie – das der Wahrnehmung[60], der Referenz und der Repräsentation – verfehlt:

„Denn sosehr sich die *Antwort* beider auf die Frage nach dem Grunde der 'Beziehung [unserer] Vorstellung[en] auf den Gegenstand' unterscheidet, so stimmen sie doch [...] in der Fassung und im methodischen *Ansatz* des Problems selbst überein. Beide suchen einen Weg, auf welchem durch bestimmte mittelbare Akte, die sich an sie anschließen, die 'bloße' Vorstellung in die Form der objektiven, der gegenständlichen Anschauung *übergeführt* werden kann; sie suchen die Metamorphose zu erklären, durch welche die Erscheinung aus einem bloßen Datum des Bewußtseins zu einem Inhalt der Realität, der 'Außenwelt', wird. Der Empirismus leitet diese Metamorphose auf 'Assoziationen' und 'Reproduktionen'; – der Rationalismus leitet sie auf logische Operationen, auf Urteile und Schlüsse, zurück."[61]

Die 'Dinge' und 'Zustände' sind nicht *gegebene* Inhalte des Bewußtseins, sondern subjektiv bestimmte 'Weisen und Richtungen seiner Formung'. Wie kann gleichwohl an der Idee eines einheitlichen Grundes der Objektivierung *zur Welt* festgehalten werden? „Wo die Abbildtheorie der Erkenntnis eine einfache Identität sucht und fordert – da erblickt die Funktionstheorie der Erkenntnis durchgängige Verschiedenheit", schreibt Cassirer in *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie,* um dann den Satz mit einem '*Aber*' fortzusetzen: „aber zugleich freilich durchgängige Kor-

59 Ebd., 236.

60 Hier besteht Übereinstimmung zwischen Cassirer und Carnap, der in *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit* – auch er gestützt auf die Gestaltpsychologie – hervorhebt, daß die Gesamtwahrnehmung vor den Einzelempfindungen erlebt wird. Zu einer Modifikation seines Urteils zu Carnap vgl. ECN 2, 137 f. Zu Carnap und zur Position des Wiener Kreises vgl. auch die Nachlaßnotizen in ECN 1, 119 f. Carnap hat in *Der logische Aufbau der Welt* gegenüber der These des Positivismus, „daß das einzige *Material* der Erkenntnis im unverarbeiteten, erlebnismäßigen *Gegebenen* liegt", den „*transzendentale[n] Idealismus* insbesondere neukantianischer Richtung (Rickert, Cassirer, Bauch)" gewürdigt: Dieser habe „mit Recht betont, daß diese Elemente nicht genügen; es müssen *Ordnungssetzungen* hinzukommen, unsere '*Grundrelationen*'". (Carnap 1998, 105) Zu einem Vergleich Cassirer-Carnap vgl. Mormann 1999, der die begründete These aufstellt: „Cassirer steht sachlich dem Ursprung der modernen empiristischen Wissenschaftsphilosophie, nämlich dem Ansatz des Wiener Kreises, am nächsten". (Ebd., 234)
Zum Wahrnehmungsproblem bei Cassirer vgl. Kapitel 4. in diesem Buch. Vgl. auch Plümacher 2000.

61 ECW 13, 141.

relation der Einzelformen".[62] Die Aufdeckung dieser Korrelation, der „transzendental-logische[n] Einheit der Erkenntnisfunktion"[63], ist eine vorrangige Aufgabe der Erkenntniskritik; sie besteht darin, die allgemeinen, alle Einzelformen betreffenden *Regeln* der Transformation von Vorstellungen in Dinge aufzudecken[64]:

„Indem wir die logische Regel, der das Wissen in seinen verschiedenen Stufen und Phasen folgt, in all ihren mannigfachen Äußerungen vor uns hinstellen, entsteht damit für uns der Gedanke der Einen in sich zusammenhängenden Wirklichkeit. Damit ist die 'kopernicanische Drehung' vollzogen, die die Bewegung, statt sie den Gegenständen zuzuschreiben, in den Zuschauer verlegt".[65]

3.5 Eine neue Theorie der Repräsentation

Dies ist eine der wesentlichen Problemstellungen sowohl der Theorie der Sprache als auch der *Theorie des Begriffs*. Im Kern geht es um eine neue Theorie der *Repräsentation*.[66] Zwar verwendet Cassirer den Terminus 'Repräsentation', aber nicht in Übernahme des Konzepts, mit dem sich die Annahme einer 'Übereinstimmung' zwischen idellem Repräsentat und realem Repräsentiertem, von Abbild und Urbild verbindet. Für ihn geht es um das Repräsentations*problem;* es ist das „Kernproblem der Erkenntnis".[67] 'Repräsentation' wird er nie als Abbildung verstehen, sondern als „Darstellung eines Inhalts in einem anderen und durch einen anderen"; in *diesem* Verständnis ist sie „eine wesentliche Voraussetzung für den Aufbau des Bewußtseins selbst und [eine] Bedingung seiner eigenen Formeinheit".[68] Seit *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* versteht Cassirer „Repräsentation als Ausdruck einer ideellen Regel, die das Besondere, hier und jetzt Gegebene, an das Ganze knüpft und mit ihm in einer gedanklichen Synthese zusammenfaßt", und damit „haben wir es in ihr mit keiner nachträglichen Bestimmung, sondern mit einer konstitutiven Bedingung alles Erfahrungsinhalts zu tun. Ohne diese scheinbare Repräsentation gäbe es auch keinen 'präsenten', keinen unmittelbar gegenwärtigen Inhalt; denn auch dieser besteht für die Erkenntnis nur, sofern er einbezogen ist

62 ECW 10, 117.

63 ECW 9, 300.

64 Zur 'Regel' erläutert Cassirer z.B.: „Wenn wir fragen, was unter einem nach drei Dimensionen ausgedehnten Körper zu verstehen ist, so werden wir – wie *Helmholtz* gelegentlich ausführt – psychologisch in der Tat zunächst auf nichts anderes geführt als auf eine Reihe einzelner Gesichtsbilder, die sich gegenseitig ablösen. Die genauere Analyse zeigt indessen, daß der bloße Ablauf all dieser Bilder, so viel wir ihrer auch immer annehmen mögen, für sich allein niemals die Vorstellung eines körperlichen Objekts zu ergeben vermöchte, wenn nicht der Gedanke einer Regel hinzuträte, durch welche jedem einzelnen eine bestimmte Ordnung und Stellung im Gesamtkomplex zugewiesen wird". (ECW 6, 311)

65 ECW 9, 299.

66 Vgl. hierzu ausführlich Plümacher 2000.

67 ECN 1, 199. Zur „neue[n] Bedeutung, die die Erkenntniskritik dem Begriff der Repräsentation zuweist", vgl. ECW 6, 306.

68 ECW 11, 39; vgl. 33.

in ein System von Relationen, die ihm erst seine örtliche und zeitliche wie seine begriffliche Bestimmtheit geben".[69]

Unter dem Titel *Der Begriff und das Problem der Repräsentation*[70] bestimmt Cassirer in der *Philosophie der symbolischen Formen* (Bd. 3: 'Phänomenologie der Erkenntnis') die natürliche Sprache als „Vehikel für die 'Rekognition im Begriff'"; durch sie erst wird das 'Ausdruckserlebnis' zur 'Darstellung', weil sie den Fluß der Bilder zur Ruhe und die Konkreta in den Horizont eines Ganzen bringt. Das Konkrete wird nicht einem beliebigen 'Moment' des Mannigfaltigen zugeordnet, sondern zu einem „Merk*mal*", das als 'Repräsentant des Ganzen' fungiert. Der „Akt der 'Rekognition' ist notwendig an die Funktion der 'Repräsentation' gebunden und setzt sie voraus".[71] Es ist diese „fundamentale Leistung", „kraft deren der Geist sich zur Schöpfung der Sprache, wie zur Schöpfung des anschaulichen Weltbildes, zum 'diskursiven' *Begreifen* der Wirklichkeit wie zu ihrer gegenständlichen *Anschauung* erhebt".[72] Diese Auffassung setzt den veränderten Begriff der Repräsentation voraus: Die „naive Auffassung" des Erkennens als „*Wiederholung*" und Nachzeichnen eines nur graduell von Bewußtseinsleistungen unterschiedenen 'gegenüberstehenden' Seins gehört für Cassirer der Vergangenheit an: „Denn die erkenntnistheoretische Besinnung führt uns überall zu der Einsicht, daß dasjenige, was die verschiedenen Wissenschaften den 'Gegenstand' nennen, kein ein für allemal Feststehendes, an sich Gegebenes ist, sondern daß es durch den jeweiligen Gesichtspunkt der Erkenntnis erst bestimmt wird".[73]

Begriffliches Wissen ist nicht „*Wiedergabe*", sondern „Gestaltung"; Cassirer zeigt dies – gestützt auf seine Kenntnis wesentlicher Ergebnisse der Mathematik, Physiologie, Psychologie und vor allem der – immer wieder an den Wissenschaften: „Der wissenschaftliche *Verstand* ist es, der nunmehr die Bedingungen und Ansprüche seiner eigenen Natur zugleich zum Maß des Seienden macht". Nachdem die Begriffe der Wissenschaft nicht mehr als „Nachahmungen dinglicher Existenzen" verstanden werden können, sondern sich als „Symbole für die Ordnungen und funktionalen Verknüpfungen innerhalb des Wirklichen" erwiesen haben[74], steht die Erkenntniskritik vor einer veränderten Aufgabe:

„Wenn wir fragen, ob für das Denken irgendeine Möglichkeit besteht, die Schicht des bloß Symbolischen und Signifikativen zu durchstoßen, um hinter ihr die 'unmittelbare', die entschleierte Wirklichkeit zu erfassen, – so ergibt sich von selbst, daß dieses Ziel, wenn überhaupt, so keinesfalls auf dem Wege der 'äußeren' Erfahrung erreichbar sein wird. Daß diese, daß die Erkenntnis der *Dingwelt* an ganz bestimmte theoretische Voraussetzungen und Bedingungen gebunden ist, und daß insofern der Prozeß der *Objektivierung*, wie er sich in der Naturerkenntnis fortschreitend vollzieht, immer zugleich ein Prozeß der logischen *Vermittlung*, der Mediatisierung ist: dies wird nach allen Fortschritten, die die erkenntnistheoreti-

69 ECW 6, 306. Wenn von 'scheinbarer Repräsentation' die Rede ist, so belegt dies Cassirers Distanz zum traditionellen abbildtheoretischen Konzept.

70 ECW 13, 119-130.

71 ECW 13, 127.

72 Ebd., 130.

73 ECW 10, 7.

74 ECW 2, 1 ff.

sche Analyse im Gebiet der modernen Physik gemacht hat, kaum einem ernsthaften Zweifel unterliegen. Aber um so notwendiger scheint es jetzt, die Richtung der Betrachtung umzukehren. Das echte 'Unmittelbare' dürfen wir nicht in den Dingen draußen, sondern wir müssen es in uns selbst suchen. Nicht die Natur, als der Inbegriff der *Gegenstände* in Raum und Zeit, sondern unser eigenes Ich, nicht die Welt der Objekte, sondern die Welt unseres Daseins, unserer Erlebniswirklichkeit, scheint uns an die Schwelle dieses Unmittelbaren führen zu können. So müssen wir uns der Führung der 'inneren' Erfahrung, statt der äußeren überlassen, wenn wir die Wirklichkeit selber, frei von allen brechenden Medien, erblicken wollen. Das wahrhaft Einfache, das letzte Element aller Wirklichkeit, finden wir niemals in den Dingen, wohl aber muß es in unserem Bewußtsein auffindbar sein. Sollte nicht die Analysis des *Bewußtseins* uns zu einem Letzten, Ursprünglichen hinführen, das keiner weiteren Zerlegung mehr fähig, noch einer solchen bedürftig ist – das sich klar und unzweideutig als Urbestand aller Realität zu erkennen gibt?"[75]

Bei Cassirer geht es nicht mehr wie in der realistischen Auffassung der Beziehung zwischen Ontologie und Epistemologie darum, die Transformation der 'Dinge' in Vorstellungen zu begreifen. In dem Maße, wie die Abbildtheorie der Repräsentation obsolet wird, geht es darum, eine Umkehrung zu erklären, in der die Epistemologie systematischen Vorrang bekommt. *Zu erklären ist, wie Inhalte des Bewußtseins so transformiert werden, daß wir sie für Gegebenheiten der 'Außenwelt' halten.*

Im Interesse einer angemessenen Erklärung der Funktionen des menschlichen Geistes wendet sich Cassirer auch den Wissenschaften zu, deren Wissen er philosophisch verarbeitet. Von besonderer Bedeutung ist für ihn die Psychologie seiner Zeit.

Hans Jörg Sandkühler

75 ECW 13, 25 f.

4. Die Erforschung des Geistes – Cassirers Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Psychologie

4.1 Erforschung des Geistes in Psychologie und Philosophie

Wer sich als Philosoph Anfang des 20. Jahrhunderts mit Psychologie befaßte, positionierte sich unweigerlich im Psychologismusstreit. Dieser Streit hatte sich im deutschsprachigen Raum im Laufe des 19. Jahrhunderts um die Frage herum entwickelt, welches die Grundlagenwissenschaft in der Erforschung des menschlichen Geistes sei – die sich als *empirische Wissenschaft* konstituierende Psychologie oder die Philosophie resp. die Logik.[1] Weil Denken – Urteilen und Erkennen – eine psychische Tätigkeit ist, erschien vielen die Psychologie für die Analyse der Gesetze des Denkens prädestiniert. Im Kontext der sinnesphysiologischen Erkenntnis über die Abhängigkeit der phänomenalen Welt von der psychophysischen Organisation der Sinnesorgane bot sich zudem eine anthropologische Interpretation des Kantischen Apriori an, die die Form des menschlichen Denkens auf die psychophysische Konstitution des Menschen zurückführte.

Dieser Deutung des Apriori und der widersinnigen Annahme, Mathematik und naturwissenschaftliche Theorieentwicklung seien von den Fragestellungen der Psychologie aus zu betrachten, trat Hermann Cohen 1871 in *Kants Theorie der Erfahrung* entgegen.[2] Die in den 1880er Jahren erstarkende neukantianistische Wissenschafts- und Erkenntnistheorie etablierte ihren Arbeitsbereich geradezu in Abgrenzung zu psychologischen Fragestellungen. Richard Hönigswald reflektiert dies 1913:

„[...] die ruhmreiche Geschichte der Rückkehr zu Kant ist zum guten Teil die Geschichte des Prozesses der Abgrenzung des *kritischen* Problemgebietes von dem *psychologischen*."[3]

Unter den Logikern und Mathematikern machte besonders Gottlob Frege den Unterschied zwischen psychologischen und logischen Problemstellungen geltend.[4] Es war aber schließlich Edmund Husserls akribische Auseinanderlegung der Argumente in seinen *Prolegomena zur reinen Logik* (1900), dem ersten Band seiner *Lo-*

1 Ausführlichere Darstellungen des Streits finden sich in: Moog 1919; Husserl 1975; Janssen 1976; Rath 1994; Schmidt 1995. Jacob Friedrich Fries und Friedrich Eduard Benecke hatten die empirische Psychologie als Grundlagendisziplin der Philosophie aufgewertet. Diese Position verbreitete sich im deutschsprachigen Raum im Zuge der Rezeption der *Logik* von John Stuart Mill, der die Prinzipien der Logik, etwa den Satz vom Widerspruch, und Zahlbegriffe als Verallgemeinerungen sinnlicher Eindrücke betrachtete und die Frage erwog, ob Denkgesetze ein Teil der „mentalen Konstitution" seien (vgl. Husserl 1975, 90). Durch Mill wurden Logiker wie Christoph Sigwart und Benno Erdmann beeinflußt.

2 Cohen 1987, 123 ff., 208. Zu Cohens und Natorps Psychologie-Rezeption, Psychologismuskritik und Programmen einer philosophischen Psychologie vgl. De Schmidt 1976.

3 Hönigswald 1913, 205. Den Prozeß der Abgrenzung der Kritischen Erkenntnistheorie von Fragestellungen der Psychologie verdeutlicht De Schmidt 1976 (vgl. auch Schmidt 1995, 62 f.; Rath 1994, 130).

4 Frege 1987, § 87, 119; 1893, Bd. 1, 1; 1976.

gischen Untersuchungen, die einen gewissen Schlußpunkt unter die Debatten setzte, weil durch sie die Linien einer Arbeitsteilung zwischen philosophischer und psychologischer Thematisierung des Geistes geklärt schienen: Die empirische Psychologie untersucht *reale* Bewußtseins*prozesse* von Individuen oder Gruppen in Relation zu anregenden oder hemmenden Umständen; axiomatische Wissenschaften, wie Logik und Mathematik, widmen sich einem *idealen* Gegenstandsbereich, dem Bereich des logisch *Gültigen*. Auch für die philosophische Erkenntnistheorie ist das 'Denken' nicht als empirischer Gegenstand von Interesse; ihr Gegenstand ist ebenfalls 'idealer Natur': Es sind philosophische *Theorien* über Erkenntnis und Wissen, deren Präsuppositionen und Implikationen.

Dieser Arbeitsteilung entsprechend müßte sich die Erkenntnistheorie nicht notwendig mit Psychologie befassen. Ernst Cassirer gehörte zu den Befürwortern der Arbeitsteilung zwischen Philosophie und Psychologie; dennoch war er einer der wenigen Erkenntnistheoretiker, die sich intensiv in die 'Materie' der Nachbardisziplin einarbeiteten. Er rezipierte einen großen Teil der Forschungsliteratur und informierte sich im Gespräch mit Kollegen der Psychologie.[5] Daher ist nicht nur nach der Funktion zu fragen, die die Psychologie bzw. die Psychologie-Rezeption in Cassirers Philosophie übernimmt, sondern auch nach Cassirers Konzeption einer *interdisziplinär* arbeitenden Philosophie.

Daß Cassirer in bezug auf die Psychologie für Interdisziplinarität plädierte, ist einer Stellungnahme von ihm zum Psychologismusstreit aus dem Jahr 1931 zu entnehmen. Cassirer sprach damals vor dem XII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie zum Verhältnis von Philosophie und Psychologie. Nach der Trennung der Disziplinen infolge des Streits zeichne sich wieder ein Trend des Aufeinanderzubewegens ab, betonte er und forderte dazu auf, ihn zu verstärken, weil die Disziplinen ein gemeinsamer Gegenstand – der Geist – verbinde. Ihre Perspektiven seien verschiedene, aber sie bedürften der wechselseitigen Ergänzung.

„Ein commercium, eine Beziehung und ein Zusammenhang, besteht für die Philosophie mit *allen* exakten und mit allen empirischen Wissenschaften, von welcher Art sie immer sein mögen. Jede dieser Wissenschaften muß von ihr nach ihren spezifischen Methoden betrachtet und gewürdigt werden; jede von ihnen enthält Fragestellungen und Ergebnisse, an denen die Philosophie nicht vorbeigehen kann, sondern die sie, aus ihrem eigenen Blickpunkt, zu sehen und zu deuten versuchen muß. Aber zwischen Philosophie und Psychologie besteht noch eine andere und eine engere Verbindung. Beide können ihren Grundaufgaben nicht gerecht werden, wenn sie in einer Trennung, einem völligen Auseinander verharren; aber sie können sie auch nicht in einem bloßen Nebeneinander bewältigen. Hier wird vielmehr, bei

5 Wichtig war für ihn vor allem sein Vetter und Freund, der Neurologe Kurt Goldstein, der der Berliner Schule der Gestaltpsychologie zugerechnet wird. Engen Kontakt pflegte Cassirer auch mit William Stern und mit dessen Assistenten Heinz Werner, den Hamburger Kollegen der Psychologie (vgl. Plaga 1999). Durch den Besuch der Vorlesungen Wilhelm Wundts 1892/93 und die Teilnahme am Psychologiekongreß 1896 in München, auf dem sich der Psychologismusstreit zuspitzte, hatte er schon zu Zeiten seines Studiums etwas Einblick in die Debatten der Psychologie gewonnen (vgl. Cassirer 1931a, 161).

aller Scheidung der methodischen Gesichtspunkte, überall ein wahrhaftes Ineinander erfordert."[6]

Für Cassirer besteht eine wesentliche Funktion der Philosophie in der 'Repräsentation' der 'Repräsentationen' der Wissenschaften und der Kultur unter philosophischen Gesichtspunkten und Problemstellungen. Aber in bezug auf die Psychologie scheint Cassirer die ausschließliche Positionierung der Philosophie auf dieser epistemologischen Metaebene nicht angebracht.

Diese Einschätzung Cassirers ist vor dem Hintergrund einer wenig beachteten Dimension des Psychologismusstreits zu betrachten. Es ging in diesem Streit auch um Strategien der Erforschung des Geistes.[7] Unzufrieden mit den bis dahin in der Psychologie entwickelten Programmen machten einige Philosophen Vorschläge, wie die komplexe Erscheinung 'Geist' besser 'in den Griff' zu bekommen sei. Eine öffentliche Kontroverse löste Wilhelm Dilthey 1894 mit seiner Akademieschrift *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* aus. Er warf den empirischen Forschungsstrategien der Psychologie vor, den Strukturzusammenhang des Seelenlebens nicht zu erfassen. Ausgehend von dem Gedanken, daß Individuen in eine geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit eingebunden sind, forderte er Untersuchungen zur Spiegelung der kulturellen Bindung in den Denk- und Erlebnisstrukturen. Es gelte die Frage nach der „Beeinflussung bewußter Prozesse vom erworbenen seelischen Zusammenhang her" zu stellen und das „Freie und Schöpferische im Seelenleben" zu beachten.[8] Als Forschungsmethode schlug er eine die Erlebnisse beschreibende und zergliedernde Selbstbeobachtung vor, die ergänzt werden sollte durch Analysen zu Sinngehalten der „gegenständlichen Produkte des psychischen Lebens", d.h. der Kulturprodukte Sprache, Mythos, Literatur, Kunst etc.[9]

6 Cassirer 1931a, 162.

7 Der Streit um die Arbeitsteilung der Disziplinen drehte sich zunächst um die Begründung der Autonomie der Forschungsrichtungen. Ein institutionell wichtiger Aspekt der Auseinandersetzungen war ferner ein Kampf um die Verteilung der Ressourcen, denn die Einrichtung von Lehrstühlen für eine experimentell forschende Psychologie und deren Ausstattung sollte auf Kosten der Philosophie erfolgen. Zum Streit um die Lehrstühle vgl. Schmidt 1995, 115 ff.; Ash 1985, 53 ff.; 1995, 42ff.; Rath 1994, 303 ff.

8 Dilthey 1924, 145, 167.

9 Ebd., 199 f. Zu den zeitgenössischen Stellungnahmen, insbesondere zur Replik von Hermann Ebbinghaus, siehe Schmidt 1995, 46 ff. Wilhelm Wundt reagierte positiv auf Diltheys *Ideen*. Er selbst verfolgte die Idee einer 'Völkerpsychologie', die ebenfalls unter Heranziehung von Objektivationen des Geistes Denkprozesse und höhere Gefühls- und Triebformen erforschen wollte (Wundt 1883, 497 ff.; 1888). Konkurrierend zu dieser geisteswissenschaftlichen Forschungsstrategie war mit Ebbinghaus' Gedächtnisforschung aber auch eine experimentelle Erforschung der sog. 'höheren' psychischen Vorgänge entstanden, die Anfang des 20. Jahrhunderts in der Würzburger Schule um den Wundt-Schüler Oswald Külpe zu einer experimentellen Denkpsychologie weiterentwickelt wurde (vgl. Munzert 1984, 82-87). Diese folgte der Mahnung von Philosophen – so von Dilthey, Brentano und Husserl –, Bedeutungszusammenhänge als Grundfaktoren gedanklicher Prozesse zu berücksichtigen. Zu wissenschaftstheoretischen Grundfragen der Denkpsychologie vgl. Hönigswald 1913; zu ihrem Bezug zu Brentano vgl. E. und W. Baumgartner 1997, und zu Husserl vgl. Münch 1997; 1998; Mack 1997.

Zwanzig Jahre zuvor hatte bereits Franz Brentano das Programm einer 'deskriptiven Psychologie' skizziert, die sich der reinen Beschreibung und Klassifikation der psychischen Phänomene in der inneren Wahrnehmung widmet, um auf diese Weise Bewußtseinsstrukturen zu erhellen.[10] Es war alternativ zu einer empirisch-experimentellen Psychologie positioniert, denn die von ihm vorgeschlagene Analyse der Vorstellungstätigkeit bezog sich ausschließlich auf die Explikation der Bezogenheit des Bewußtseins auf intentionale Gegenständlichkeiten.

1888 trat ferner Paul Natorp mit der Forderung nach einer Psychologie auf, die, wie er 1912 prägnant formulierte, den „Logos der Psyche" herausarbeiten sollte.[11] Die verschiedenen Formen der 'Objektivationen' des Geistes – Theorien der Wissenschaften ebenso wie Werke der Künste, Träume, Phantasiewelten, Spiele etc. – sollten das Ausgangsfeld für Untersuchungen sein, in denen die objektivierenden Funktionen des Geistes, Denkoperationen und Denkstrukturen ermittelt werden.[12] Diese Orientierung rückte die Psychologie in die Nähe der philosophischen Erkenntnistheorie, wenngleich Natorp die unterschiedliche Perspektivität beider betonte: Die Erkenntnistheorie untersucht nach Natorp die konstitutiven Bedingungen der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis; die Psychologie analysiert die allgemeinen Denkstrukturen, wobei sie sich in eine 'reine' oder 'philosophische', die Grundstrukturen der Erkenntnisfähigkeit benennende, und eine empirische Psychologie unterteilt, die sich den unvollkommenen Objektivierungen des nicht auf Wissenschaft, d.h. auf Erkenntnis, gerichteten Bewußtseins widmet.

In die Reihe der Programme einer philosophisch orientierten Erforschung der Bewußtseinsstrukturen gehört sodann Husserls Phänomenologie der „logischen Erlebnisse",[13] die er 1901 im zweiten Band der *Logischen Untersuchungen* der Öffentlichkeit präsentierte. Als deren Aufgabe bestimmte Husserl die deskriptive Zergliederung der psychischen Erlebnisse unter dem Gesichtspunkt, die Intentionalitätsstrukturen des Bewußtseins und das 'Logische' selbst verständlich zu machen, wie es sich in Aussagen artikuliert, die auf Sachverhalte Bezug nehmen. Hinsichtlich ihres Ziels stimmte diese Forschungsperspektive mit der von Natorp geforderten Aufklärung über die Funktionen der Objektivierung überein; methodisch blieb Husserl der deskriptiven Psychologie seines Lehrers Brentano, einer strengen Analyse des im Bewußtsein phänomenal zu Unterscheidenden, verbunden.[14]

Cassirers Projekt einer Analyse der „verschiedenen Grundformen des '*Verstehens*' der Welt" oder der „'Formenlehre' des Geistes"[15] griff allgemeine Zielset-

10 Brentano 1973.

11 Natorp 1965, IV. Natorps *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912) entstand als Überarbeitung und Ausarbeitung der 1888 erschienenen *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*.

12 Natorp 1888, 27 ff., 38, 41, 100.

13 Husserl 1984, 10. Der Begriff 'logisch' stand zur damaligen Zeit vielfach synonym für 'epistemisch' und 'epistemologisch'.

14 Husserl bezeichnete anfangs seine Untersuchungen als „deskriptive Psychologie". 1907 rückte er von diesem Terminus ab. Erstmals 1913 kennzeichnete er in einer Veröffentlichung den Unterschied zur Psychologie durch den Terminus 'Wesensanalyse'. S. Husserl 1984, 23 f.; 1939, 329 f.; sowie Panzer 1984, XXX f.

15 ECW 11, VII.

zungen der genannten Programme auf[16]; methodologisch wertete es die Semiotik auf. Doch die semiotischen und epistemologischen Selbstreflexionen der Wissenschaftler betrachtete Cassirer nicht nur als 'Material' einer zeichentheoretisch orientierten Philosophie. Er setzt sie philosophischen Positionen gleich, an die anknüpfend oder gegen die er kontrastierend seine Philosophie formuliert. Gilt dies auch für die Psychologie? Welchen Status räumt Cassirer ihr ein? Die Ansatzpunkte für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Philosophie und Psychologie, die Cassirer gesehen haben mag, sollen im folgenden erläutert werden.[17]

Unter drei Aspekten ist die Psychologie für Cassirers philosophische Theoriebildung von Bedeutung: (1) Die Wahrnehmungspsychologie ist 'Gesprächspartner' bei der Ausformulierung seiner Philosophie der Wahrnehmung. (2) Den Forschungen zur Aphasie und Apraxie widmet sich Cassirer, um in der Auseinandersetzung mit ihnen seine Symboltheorie zu überprüfen. (3) Entwicklungspsychologie und Tierpsychologie zieht er zur Klärung seiner Anthropologie heran.

4.2 'Theoriegeladenheit' der Wahrnehmung[18]

Ende des 19. Jahrhunderts kündigte sich innerhalb der Psychologie ein Paradigmenwechsel an. Die traditionelle Assoziationspsychologie war in Erklärungsnöte geraten: Zum einen herrschte in bezug auf das Konzept der Assoziation Uneinigkeit darüber, welche Faktoren Assoziationen lenken und welchen Status Assoziationsgesetze haben sollten: Sollten sie als Gesetze der Reproduktion von Erinnerungen betrachtet werden oder auch als Prinzipien der Bildung von Ideen? Spielen sie überhaupt für Prozesse des Denkens eine wesentliche Rolle? Die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelnde Denkpsychologie wies den Assoziationsbegriff schließlich für die Erklärung des Phänomens 'Wissen' als unzulänglich zurück, weil das auf Wissen orientierte Denken durch Bedeutungsbeziehungen geleitet sei.[19] Zentrale Voraussetzungen des assoziationspsychologischen Denkmodells wurden zum anderen durch Untersuchungen zur Wahrnehmung in Frage gestellt. Die Assoziationspsychologie nahm an, daß der phänomenale Gehalt der Wahrnehmung sich aus einzelnen sog. Empfindungselementen aufbaue, die physiologisch

16 Cassirer knüpfte sowohl an Natorp als auch an Husserl an (vgl. Plümacher 2003); zum Verhältnis von Cassirer und Husserl siehe Möckel 1992; 1998; 2001b, 281-287; Orth 1995; Bermes 1997; 1998; zu Cassirer und Dilthey siehe Orth 1999/2000; Makkreel 1997; Möckel 2001a; 2001b, 291ff.

17 Dabei sind wir im wesentlichen auf indirekte Schlüsse angewiesen, da Cassirer das Thema nicht explizit erörterte.

18 Zum folgenden Abschnitt finden sich nähere Ausführungen in Plümacher 2003. Den Ausdruck 'Theoriegeladenheit' der Wahrnehmung prägte 1958 Norwood Russell Hanson in *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science.*

19 Georg Elias Müller sowie Oswald Külpe und seine Schule betonten, daß Denkverläufe in der Regel gemäß bestimmter Aufgabenstellungen ausgerichtet und insofern 'geordnet' sind. Während aber Müller an der Idee einer assoziativen Verkettung der einzelnen Glieder des Denkverlaufs festhielt, formierte sich in der Würzburger Schule um Külpe die Kritik am Assoziationsgedanken, weil die Lösung von Aufgaben nicht allein durch Reproduktion eines Bekannten erklärbar ist. Otto Selz formulierte 1913 schließlich eine nichtassoziationistische Denktheorie (Selz 1982, 1927; vgl. Hönigswald 1913; Bühler 1978, 7 f.; Meili 1960; Amin 1973, 76-195; Holenstein 1972, 246-263).

mit der Reizung einzelner Sinnesnervenfasern korrelieren. Experimente zur Wahrnehmung von Farben unter wechselnden Beleuchtungsverhältnissen dokumentierten jedoch[20], daß die Wahrnehmung nicht eineindeutig die physikalisch beschreibbaren 'Reize' – die Lichtverhältnisse – widerspiegelt. Es ist beispielsweise Betrachtern möglich, ein graues Papier, das im Sonnenschein liegend wesentlich heller aussieht als ein weißes Papier im Schatten, als 'grau' zu identifizieren und das weiße Papier als 'weiß'.[21] Das Erkennen der den Dingen eigentümlichen 'Eigenschaften' gehört sogar zu der 'normalen' Funktion der Wahrnehmung; erst einer auf die Typik der Lichtverhältnisse gerichteten Beobachtung werden Veränderungen im Licht auffällig – erst sie bemerkt Phänomene wie die Farbigkeit der Schatten. Auch perspektivische Verzerrungen der Gestalt werden normalerweise nicht registriert. Folglich mußten die physiologischen Mechanismen und kognitiven Verarbeitungsprozesse in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Zu diesem Schluß führten auch die Untersuchungen zu Kontrastwirkungen von Ewald Hering.[22]

Hering gab den traditionellen Empfindungsbegriff zugunsten einer phänomenologischen Auffassung der Empfindung auf.[23] 'Empfindung' war für ihn nur dasjenige, was phänomenal präsent ist. Als die Eigentümlichkeit der Wahrnehmung, Gestalten zu erfassen, Ende der 1880er Jahre zunehmend Beachtung fand, bahnte sich die in die Gestaltpsychologie mündende Entwicklung an.[24] Die in ihr geführte Debatte um den traditionellen Empfindungsbegriff, die insbesondere die später sog. Berliner Schule forcierte, führte schließlich zur endgültigen Preisgabe des alten Konzepts in der Psychologie.

Doch schon die Beschreibung der Gestaltqualitäten durch Christian von Ehrenfels 1890 enthielt im Keim ein Gegenkonzept zum traditionellen Denkmodell einer aus atomaren Elementen konstituierten Wahrnehmung. Denn Ehrenfels stellte heraus, daß wahrgenommene Gestaltqualitäten selbst dann stabil bleiben, wenn einzelne Wahrnehmungselemente fehlen oder wechseln.[25] Zum Beispiel bleibt eine Melodie auch bei veränderter Tonart erkennbar. 'Gestalten' konnten, so erkannte er, nicht bloß die Summe ihrer Elemente sein. Die Gestaltpsychologie thematisierte

20 Sie wurden seit den 1860er Jahren von Hermann von Helmholtz und Ewald Hering durchgeführt. Zur Entwicklung der Forschungen vgl. Gelb 1929.

21 Helmholtz 1896, 324; 1910/11, Bd. 2, 110.

22 Hering 1878.

23 Der Ausdruck 'Phänomenologie' war auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als Husserl seine Phänomenologie begründete, nicht ausschließlich mit seinem Programm verknüpft. 'Phänomenologie' bedeutete Wissenschaft von den Erscheinungen (in einem Sinn, wie ihn z.B. Johann Heinrich Lambert vorgebildet hatte); 'phänomenologisch' meinte 'von der Erscheinung ausgehend'; vgl. Orth 1982.

24 Wilhelm Wundt war schon in seiner Theorie der 'schöpferischen Synthese' davon ausgegangen, daß die Empfindungselemente im Wahrnehmungsprozeß in einen Zusammenhang gebracht werden. Zwei Schüler Brentanos, Alexius Meinong und Christian von Ehrenfels, betonten 1889 bzw. 1890 den Gestalten erfassenden Charakter der Wahrnehmung. Aber auch William James wandte sich 1890 in *The Principles of Psychology* gegen die 'Elementenpsychologie', indem er die Wahrnehmung von Relationen geltend machte (siehe Gelb 1911).

25 Ehrenfels 1988.

später auch die Dominanz des Gesamteindrucks, d.h. der Gestalt, gegenüber der Wahrnehmung der Teile des Ganzen.[26]

Auf die zu Beginn des 20. Jahrhunderts intensiv geführte Debatte um den Status der wahrgenommenen Ganzheiten – des Relationengeflechts von Elementen – und der Relationen insbesondere nimmt Cassirer in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* 1910 Bezug. Die Psychologie wird neben Mathematik, Physik und Chemie als Disziplin vorgestellt, deren Grundlagendebatte Ansatzpunkte für eine neue Epistemologie bietet. Cassirer bezieht gegenüber der Psychologie die distanzierte Haltung des Wissenschaftstheoretikers, doch seine Passagen zu Helmholtz' Wahrnehmungskonzeption deuten ein Engagement für eine philosophische Wahrnehmungstheorie an, die er zwar erst 1929 im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* im Detail ausformuliert, deren Grundzüge jedoch schon 1910 erkennbar sind.

Das Kapitel zur Psychologie, überschrieben mit 'Psychologie der Relationen', zentriert sich thematisch um den Empfindungsbegriff und auf den Streit um die Frage, ob Relationen im Wahrnehmungsakt unmittelbar und implizit gegeben seien oder aber ein Produkt der geistigen Tätigkeit darstellten.[27] Als Wissenschaftstheoretiker erinnert Cassirer daran, daß Begriffe wie 'Empfindung' oder 'psychische Elemente' ursprünglich als theoretische Entitäten eingeführt worden sind, um einen Ansatzpunkt zur Analyse des Bewußtseins zu haben. Nachdem die vereinseitigende Orientierung auf diese Elemente in der Assoziationspsychologie erkannt war, sah er nun die Gefahr, daß Relationen als eine zweite Kategorie von 'Bausteinen' der Wahrnehmung eingeführt würden. Er wendet sich gegen erkenntnistheoretisch realistische Auffassungen der Wahrnehmung, denen zufolge Wahrnehmungsmechanismen lediglich Relationen spiegeln, die eine a-mentale Welt bereithält, und die damit Wahrnehmung im wesentlichen als einen passiven Vorgang betrachtete. Man könne nicht fragen, argumentiert er, welche 'Bestandteile' zunächst 'real' gegeben seien, psychisch wirkten und sich in Wahrnehmungsphänomenen dokumentierten. Denn „'real' im Sinne der Erfahrung und des psychologischen Erlebnisses" sei „stets nur das Gesamtergebnis selbst [eine komplexe, in sich gegliederte Wahrnehmung], während seine einzelnen Komponenten nur den Wert hypothetischer Ansätze besitzen, deren Wert und Recht danach zu bemessen ist, ob sie in ihrer Vereinigung die Gesamtheit der Phänomene wiederum darzustellen und zu rekonstruieren vermögen".[28]

Cassirer nimmt somit eindeutig Stellung zugunsten einer phänomenologischen Basis der psychologischen Analyse. Er plädiert dafür, aus dem *Tatbestand*, daß die Wahrnehmung allgemeine Formelemente in sich schließt, nicht vorschnell zu fol-

26 Zur Geschichte der Gestaltpsychologie vgl. Ash 1995. Wichtig wurden zwei Schulen: zum einen der Forscherkreis um Alexius Meinong, die sog. Grazer Schule, zum anderen die Forschergruppe um Max Wertheimer, Wolfgang Köhler und Kurt Koffka, die, als Köhler 1920 die Leitung des von Carl Stumpf gegründeten Psychologischen Instituts in Berlin übernahm, den Namen 'Berliner Schule' erhielt.

27 Ausführlich zu diesem Streit Gelb 1911.

28 ECW 6, 363. Den hypothetischen Status der zur Beschreibung des Bewußtseins angenommenen Elemente betonte schon Hermann Cohen (Cohen 1984, 5).

gern, daß diese Elemente ohne eine spezifische Aktivität des Bewußtseins, d.h. einzig durch Mechanismen passiver Rezeption und Verarbeitung von Reizen entstehen. Denn es kann sein – Cassirer war aus neukantianischer Sicht hiervon überzeugt –, „daß der Prozeß des Wahrnehmens von dem des *Urteils* nicht zu trennen" sei.

„Es sind elementare *Urteilsakte*, kraft deren der Einzelinhalt als Glied einer bestimmten Ordnung erfaßt und damit erst in sich selbst gefestigt wird. Wo dies geleugnet wird, da versteht man das Urteil selbst nur in dem äußerlichen Sinne einer vergleichenden Tätigkeit, die einem bereits feststehenden und gegebenen 'Subjekt' ein neues Prädikat nachträglich hinzufügt. Eine derartige Tätigkeit erscheint freilich dem Stoff gegenüber, an welchen sie anknüpft, als zufällig und willkürlich: Gleichviel ob sie ausgeübt oder unterlassen wird, so bleibt doch dieser Stoff, was er einmal ist, und behält die Merkmale, die ihm vor aller logischen Bearbeitung zukommen."[29]

Cassirer wandte sich damit gegen die Vorstellung von der Wahrnehmung als einer Spiegelung von Welt, die erst in einem 'zweiten Schritt' interpretiert werde.

Gestaltpsychologische Phänomene wie das Erkennen 'der gleichen' Melodie, wenn die Tonart und damit die Einzeltöne wechseln, deutete er als nichtsprachliche 'Urteile', weil sie die Setzung einer *Identität der Bedeutung* beinhalten: Denn die Phänomene – z.B. die musikalischen Klänge – können auch als verschieden charakterisiert werden. Doch sie werden *in Hinblick auf* die Melodie als 'gleich' eingestuft.[30] Cassirer wandte seine Theorie des Begriffs auf Bedeutungsstrukturen der Wahrnehmung an. An Ehrenfels' Charakterisierung der 'Gestaltqualität' kritisiert er, daß sie bei der Beschreibung eines Wahrnehmungsphänomens stehen bleibe und nicht die kognitive Leistung, die „logische" Seite des Phänomens, näher bestimme. Cassirer zufolge zeugen Gestaltqualitäten der Wahrnehmung von „jenem allgemeinen Prozeß der Loslösung und selbständigen Setzung des *Relationsgehalts*, der insbesondere für weite Gebiete der *Mathematik* charakteristisch und von grundlegender Bedeutung ist. [...] Die Möglichkeit, eine Beziehung ihrem Sinne nach als *invariant* festzuhalten, während die Beziehungsglieder die mannigfachsten Umformungen erfahren, wird in den rein psychologischen Erwägungen nur von einer neuen Seite her beleuchtet und sichergestellt".[31]

Als ein 'Urteil' faßte Cassirer jede Art der Kennzeichnung eines Besonderen durch seine Beziehung auf ein Allgemeines auf. An anderer Stelle weist er auf Urteilsfunktionen der Wahrnehmung hin, allerdings mit Bezug auf sprachliche Bezeichnungen des Sinnlichen:

„Wenn wir einen sinnlichen Eindruck, der uns hier und jetzt in ganz bestimmter Nuancierung gegeben ist, etwa als 'rot' oder 'grün' bezeichnen, so liegt schon dieser primitive Urteilsakt in jener Richtung vom Variablen zum Konstanten, die für alle Erkenntnis wesentlich ist. Schon hier wird der *Inhalt* der Empfindung vom momentanen Erlebnis losgelöst und diesem als selbständig gegenübergestellt: Er erscheint dem einzelnen zeitlichen Akt gegen-

29 ECW 6, 369.
30 Ebd., 360 f.
31 Ebd. Anm. 88.

über, in dem er erfaßt wird, als ein gleichbleibendes Moment, das sich in identischer Bestimmung festhalten läßt."[32]

Das sprachliche Symbol erfüllt aber nach Cassirer die Funktion eines invarianten logischen Bezugspunkts nur kraft einer begrifflichen Regel, die in diesem Fall, da sie sich auf Wahrnehmungen bezieht, mit Schemata der Anschauung verknüpft ist. Wie begriffliche Regeln fungieren auch Schemata der Anschauung als Invarianten. Schon in der „Form der Wahrnehmung selbst" liege eine „Tendenz zum 'Allgemeinen'"; das Allgemeine finde sich nicht erst im Wort der Sprache, betont er 1929. Deshalb könne die Sprache an Bedeutungsfunktionen der Wahrnehmungen anknüpfen, sie explizieren und sie nach verschiedenen Seiten ausbauen.[33]

Es sind drei Aspekte, die Cassirers Ansatz einer Theorie der Wahrnehmung auszeichnen:

(1) Wahrnehmungen sind mit Prozessen der Festlegung von Bedeutung in „Urteilen" sprachlicher wie nichtsprachlicher Art verbunden, d.h. es gibt keine 'selbstgenügsame' Erscheinung. „Denn das Sein der Erscheinung läßt sich von ihrer repräsentativen Funktion nicht abtrennen".[34] Diese Aussage Cassirers von 1929 hätte ebenso in früheren Schriften stehen können. Schon in *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* hatte Cassirer 1907 im Zusammenhang seiner Rezeption der Wahrnehmungs- und Begriffstheorie George Berkeleys diesen Punkt deutlich herausgestellt.

Berkeleys Thema waren die Effekte der Erfahrung resp. des Wissens auf die Wahrnehmung. Er analysierte die visuelle Wahrnehmung von Entfernung, Größe und Gestalt und demonstrierte, daß sie durch visuelle Informationen alleine nicht erklärbar ist, sondern Erfahrungen auch anderer Sinne, taktile und kinästhetische Erfahrungen, eine Rolle spielen müßten. Als 'Repräsentation' bezeichnete er das Phänomen der Verknüpfung einer sinnlichen Erscheinung mit anderen, nicht sinnlich präsenten. Aber er kennzeichnete diese Repräsentation als ein Assoziationsphänomen[35] und forderte damit Cassirers Protest heraus: Der Verweis auf Assoziationen erfasse nicht die *logische Verfaßtheit* des Wissens, die darin bestehe, in einem Individuellen ein Typisches zu erkennen, d.h. einen Einzelfall im Hinblick auf allgemeine Konstanten der Erfahrung zu bestimmen.[36] Cassirers Reformulierung der Berkeleyschen Theorie des Sehens unterstrich die *Gesetzlichkeit* der Verknüpfung der Erfahrungen:

„Auch für sie [Berkeleys idealistische Lehre und Phänomenalismus] erschöpfen die jedesmal im Bewußtsein *vorhandenen* Inhalte keineswegs das Sein; auch für sie bilden die direkt gegebenen Empfindungen nur die unvollständigen 'Symbole' der Wirklichkeit. Aber was in diesen Inhalten symbolisiert ist, das sind keine absoluten Dinge außerhalb des Geistes, sondern der Inbegriff und der geregelte Zusammenhang unserer geistigen *Gesamterfahrung*.

32 Ebd., 297. Cassirer erläutert den Begriff des Urteils auch als „objektivierende Bestimmung", „durch welche ein Sonderinhalt als solcher unterschieden und zugleich einer Mannigfaltigkeit systematisch eingeordnet wird" (ebd., 369).

33 ECW 13, 267 f.; vgl. auch ebd. 127, 521 ff.

34 Ebd., 158.

35 Berkeley 1987; 1979, 12 ff., 47 f.

36 Vgl. ECW 3, 250.

Die gegenwärtigen Perzeptionen bleiben nicht isoliert, sondern sie bringen, kraft der gesetzlichen Verknüpfung, in der sie mit anderen stehen, diese selbst zum Ausdruck, so daß wir in ihnen *mittelbar* das *Ganze* der möglichen empirischen Inhalte und somit das All der Dinge besitzen."[37]

In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* bekräftigte Cassirer diese Aussage, daß Wahrnehmungen sich stets auf einen „Inbegriff der Erfahrung" beziehen, unter Bezugnahme auf Hermann von Helmholtz, der in seinem *Handbuch der Physiologischen Optik* von einer in der Wahrnehmung angelegten begrifflichen Funktion sprach. Helmholtz behandelte dort die Berkeleysche Frage, wie die geistige Abbildung von Raumverhältnissen zu erklären sei, da die 'Sinnesdaten' des Auges und der Hand nicht unmittelbar zu der Vorstellung einer dreidimensionalen Körperlichkeit führen können: Die Vorstellung eines Körpers sei „schon ein *Begriff*, welcher eine unendliche Anzahl von einzelnen in der Zeit aufeinander folgenden Anschauungen unter sich begreift, die alle aus ihm abgeleitet werden können, ebenso wie der Gattungsbegriff 'Tisch' wiederum alle einzelnen Tische in sich begreift, und deren gemeinsame Eigentümlichkeiten ausspricht".[38] Cassirer interpretiert: Zum Ablauf der Gesichtsbilder trete „der Gedanke einer Regel hinzu [...], durch welche jedem einzelnen eine bestimmte Ordnung und Stellung im Gesamtkomplex zugewiesen wird".[39] Grundlage der Erfahrung des gesetzlichen Zusammenhangs der Gestaltvariationen in Abhängigkeit zum Betrachterstandpunkt ist – das ist Cassirers Ergänzung – ein Raummodell.

(2) Cassirer unterschied damit zwei kognitive Ebenen der Kategorisierung – eine sprachliche und eine anschauliche. Diese Position, die er mit Helmholtz, Husserl und den späteren Gestaltpsychologen teilte[40], setzte sich gegen Theorien der „*Worthaftigkeit des Denkens*" und des „Sinns" ab, wie sie damals etwa Richard Hönigswald formulierte. Für diesen galt: „In dem Maße, als selbst an der bloßen 'Empfindung' das Moment der *Bedeutung* in den Vordergrund rückt, gewinnt auch sie verbale Repräsentabilität". Das Suchen nach einem passenden Wort sei, „genau besehen, ein Suchen nach einem Sinn".[41] Von dem hiermit behaupteten Zusammenfallen von verbaler Artikulation und erlebtem Sinn können Theorien, die kognitive Strukturen der Wahrnehmung und der Sprache voneinander unterscheiden, nicht ausgehen. Wenn die Sprache als ein eigentümliches Zeichensystem betrachtet wird, das an Wahrnehmungskategorien anknüpft, ist die Möglichkeit einzuräumen, daß ein erlebter Sinn im sprachlichen Ausdruck verfehlt werden kann. Die Suche nach dem 'passenden' sprachlichen Ausdruck ist keine Suche nach einem 'Sinn' überhaupt, sondern die Suche nach einer Bezeichnung, d.h. nach einem sprachlichen Sinn.

37 Ebd., 243.

38 Helmholtz 1910/11, 3. Bd., 21 [1. Aufl.], 446. Cassirer (ECW 6, 311, 315 f.) verweist auf sinngemäß entsprechende Aussagen in der zweiten, revidierten Auflage des *Handbuchs* (Helmholtz 1896, 601, 947 f.). 1929 nimmt Cassirer erneut darauf Bezug (ECW 13, 329 f., 342 f., 366) und führt den Terminus „anschaulicher Begriff" ein (ebd., 366).

39 ECW 6, 311.

40 Cassirer nennt als Vertreter dieser Position auch Humboldt (ECW 13, 236).

41 Hönigswald 1913, 239.

Cassirer wertet die sinnliche Erfahrung auf, indem er ihr einen nicht notwendig sprachabhängigen kategorialen Gehalt zuschreibt. Dieser liegt in der Bildung ideeller Konstanten der Erfahrung, die Grundlage für das Wiedererkennen von individuellen Gegenständen oder das Erkennen einer Typik von Gegenstandsarten sind. Wiederholt, zuletzt in einer kurz vor seinem Tod 1945 verfaßten Schrift, thematisiert Cassirer die Idee, daß die geistige Tätigkeit auf den verschiedensten Niveaus in einer Setzung von Invarianten besteht. So betrachtet enthalten die kognitiven Funktionen der Wahrnehmung im Keim eine 'Logik', die mit der mathematischen Gruppentheorie eine Grundstruktur teilt: die durch Invarianten geregelte Möglichkeit der Veränderung.[42] Der oben zitierte Kommentar Cassirers zu Ehrenfels' Darstellung der Gestaltqualitäten bringt diesen Gedanken bereits auf den Punkt.

Die Tendenz der Wahrnehmung zu Konstanten im Wechsel der Reizbedingungen wurde experimentell in den 1910er Jahren für verschiedenste Aspekte der Dingwahrnehmung bestätigt. Der Ausdruck 'Wahrnehmungskonstanz' wurde nun verallgemeinert. Er galt für das Erkennen der Eigenfarbe von Gegenständen im Wechsel des Lichts, für die Wahrnehmung von Form und Größe der Gegenstände trotz Veränderung der Betrachterstandpunkte, für die Erfassung von Raumsenkrechten und bestimmter Lage der Gegenstände trotz Blick- und Körperbewegungen des Betrachters, für die Konstanz der Lautstärke bei veränderlicher Entfernung der Schallquelle etc.[43] 1929 konnte Cassirer zur Erhärtung seiner Überlegungen auf diese Befunde verweisen.[44]

(3) Methodologisch plädierte Cassirer für einen phänomenologischen Ansatz der Wahrnehmungstheorie. Daraus folgte für ihn die Überwindung des traditionellen Denkschemas, das 'Stoff' und 'Form' der Wahrnehmung unterscheidet und 'Empfindungen' als 'Bausteine' der Wahrnehmung voraussetzt. Deutlich wird dies in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* an Cassirers Kritik an der von Alexius Meinong und dessen Schule vertretenen Idee, Gestaltqualitäten entstünden infolge einer intellektuellen Tätigkeit, die sich auf eine Komplexion von Empfindungselementen beziehe. Cassirer befürwortet zwar die Überlegung, daß Wahrnehmung mit geistiger Aktivität gepaart ist, aber er wendet gegen das Konzept der Grazer Schule ein, es setze „die einfachen Empfindungsinhalte als anerkannte Daten" voraus.[45] Er weist ein nichtintentionales Empfindungsdatum zurück: „Die Möglichkeit indessen, einen Inhalt von dieser oder jener begrifflichen Einzelbestimmung loszulösen und ihn gleichsam *vor* dieser Bestimmung zu betrachten, darf nicht dazu führen, ihn aller Bestimmungsformen überhaupt zu entkleiden".[46]

42 Siehe dazu die späten Aufsätze: Cassirer 1944 und 1945a. Zu Cassirers Rezeption der Theorie der Transformationsgruppen des Geometers Felix Klein siehe Ihmig 1996; 1997; 1999.

43 Vgl. Metzger 1975, 169 ff.; Gelb 1929. Nach Metzger (1976, Sp. 986) sind die Ausdrücke 'Konstanz' und 'Beständigkeit' der Wahrnehmung erst um 1915 als allgemeine Begriffe in bezug auf diese Klasse von Wahrnehmungsphänomenen zu belegen und seit 1922 als gebräuchlich einzustufen. Die Tierpsychologie konnte in den 1920er Jahren Konstanzphänomene der Wahrnehmung auch bei Tieren, selbst 'niedriger' Art wie Fischen, feststellen (Gelb 1929; Katz 1948, 98 ff., 106ff.).

44 ECW 13, 174 ff.

45 ECW 6, 367.

46 Ebd., 367 f.

1929 entfaltete Cassirer seinen Ansatz der Wahrnehmungsphilosophie, wobei er sich nun vor allem auf Ewald Herings Schrift *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn* (1905) stützte, die markante Beispiele für einen Wandel der Phänomene infolge eines Wechsels der ideellen Bezugspunkte der Wahrnehmung anführt.[47] Hering schildert dort seinen berühmt gewordenen Fleck-Schatten-Versuch: Sobald der äußere Halbschatten eines Schattens – das typische Kennzeichen für Schatten – eliminiert wird (z.B. durch einen passenden Strich), ist nicht mehr zu entscheiden, ob das Grau auf dem Papier ein Schatten, ein Tuschfleck oder aber ein Stück graues Papier mit schwarzem Rand ist. Ein anderes Beispiel Herings beschreibt ein Erlebnis, für das die Alltagserfahrung viele analoge Fälle bereithält: Auf einem Spaziergang durch einen Wald wird in einiger Entfernung eine weiße Stelle gesehen, die spontan als eine durch verschütteten Kalk weiß gefärbte Fläche des Weges gedeutet wird. Doch dann wird der Einfall des Sonnenlichts durch die Lücke im Blätterdach bemerkt und dieselbe Stelle erscheint vom Licht beleuchtet; sie wirkt nicht mehr weiß, sondern graubraun. Cassirer nutzt die Beispiele zu einer gegen die Kantische Unterscheidung von Empfindung und Begriff bzw. Materie und Form gerichteten Argumentation:

„In dem einen Falle wird die optische Erscheinung als Darstellung eines Ding-Eigenschafts-Zusammenhangs, in dem anderen als Darstellung eines Kausalzusammenhangs benutzt: In dem einen Falle symbolisiert sie uns ein substantielles Sein (das Sein des 'Fleckes'), in dem anderen einen Lichtreflex als eine momentane Wirkung. Aber in beiden Fällen wäre es irreführend, wenn man das Phänomen so beschriebe, daß hier zu einer an sich identisch bestehenden 'Empfindung' die 'Kategorie' der Substantialität oder Kausalität nur nachträglich hinzutritt und daß sie diese Empfindung in ein bereitgehaltenes formales Schema gleichsam hineinpreßt."[48]

Während die Psychologie nach physiologischen Erklärungen dieser Phänomene suchte oder sich auf das Gedächtnis als Wirkungsfaktor berief, betonte Cassirer die Intentionalität resp. Repräsentationsfunktion jeder Wahrnehmung:

„Wo immer der Fall echter Repräsentation vorliegt, da haben wir es nicht mit einem bloßen Empfindungs*material* zu tun, das erst nachträglich durch bestimmte Akte, die sich an ihm vollziehen, zur Darstellung eines Gegenständlichen *gemacht* und als solche *gedeutet* wird. Immer ist es vielmehr eine geformte Gesamtanschauung, die als objektiv-bedeutsames Ganzes, als erfüllt mit gegenständlichem 'Sinn', vor uns steht. [...] Ein Sehen und ein Gesehenes außerhalb dieser [geistigen] 'Sicht', eine 'bloße' Empfindung außerhalb und vor jeder Art von Gestaltung, ist eine leere Abstraktion. Immer muß das 'Gegebene' schon in einer bestimmten *'Hinsicht'* genommen und sub specie dieser Hinsicht erfaßt sein: Denn sie erst ist es, die ihm seinen 'Sinn' verleiht."[49]

Für diese „Einheit von Sinnlichem und Sinn" prägte er den Ausdruck '*symbolische Prägnanz*':

„Unter 'symbolischer Prägnanz' soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als 'sinnliches' Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen

47 ECW 13, 153 f.; Hering 1920, § 4, 8 ff.; vgl. auch Gelb 1929, 600 f.
48 ECW 13, 154, vgl. 8 f., 223.
49 Ebd., 137 f., 150.

'Sinn' in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. [...] es [ist] die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger 'Artikulation' gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört."[50]

Am Beispiel eines Linienzugs verdeutlichte Cassirer, inwiefern phänomenale Gestalt und Bedeutung sich mit dem Wechsel des geistigen Bezugspunkts verändern: In einem mathematischen Kontext mag eine bestimmte Linie eine Funktion repräsentieren; die Zeichnung ist dann als bildliche Darstellung des Funktionsverlaufs von Interesse. Wird die gezeichnete Linie als ein Kunstgegenstand behandelt, kommt anderes in den Blick: die Art des Auftrags der Farbe, der kraftvollen Schwung, Zaghaftigkeit oder Leichtigkeit ausdrücken kann, und die Dynamik der Linienführung im Verhältnis zur Fläche.[51] Was aus dem Bereich des phänomenal Möglichen wahrgenommen wird, steht in Relation zu Wissenskontexten.[52] Aber feststellbar ist doch – so ein naheliegender Einwand –, daß es sich um ein und dieselbe Linie handelt, die verschieden interpretiert wird.[53] Die Rede von 'der einen Linie' bezieht sich allerdings auf verschiedene Linien-Wahrnehmungen, die unter bestimmten Gesichtspunkten – vor allem der Feststellung der raum-zeitlichen Identität des Liniengebildes – als Wahrnehmungen des gleichen Gegenstandes bestimmt werden. Weil die 'Sicht' auf denselben Gegenstand in verschiedenen Wahrnehmungsfunktionen und dessen 'Materialität' als Grundlage der Wahrnehmungen wiederum nur eine bestimmte Sicht ist, bezeichnete Cassirer 1938 die 'Materie' der Wahrnehmung als einen „Grenzbegriff".[54]

Auch Cassirers erneute Auseinandersetzung mit dem Mythos im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* erfolgte unter dem Gesichtspunkt seiner Theorie der Wahrnehmung.[55] Seine Darstellung der Eigenheit des Mythos fungiert in weiten Teilen dieses Bandes als ein Kontrapunkt zu den Denkgewohnheiten der Gegenwart. Die uns selbstverständliche Feststellung gegenständlicher Identität hat Cassirers Analyse zufolge im Rahmen des mythischen affektgeleiteten Denkens keine oder geringere Relevanz. Cassirer beschreibt das „Ausdruckserlebnis" als eine Wahrnehmung der Gefühle in Anbetracht des Wahrgenommenen. Der Betrachter distanziert den Gegenstand nicht, sondern fühlt sich durch ihn 'berührt' und von ihm 'ergriffen':

50 Ebd., 231. In der Idee der 'symbolischen Prägnanz' wird in der heutigen Cassirer-Rezeption ein Kerngedanken der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen gesehen; vgl. Krois 1984, 441 f.; 1987, 52 ff.; 1988, 23 ff.; Dubach 1995; Schwemmer 1997a, 69 f.; Margreiter 1997, 272 f. Cassirers These, 'Stoff' und 'Form' seien unabhängig voneinander variabel (ECW 13, 228) warf allerdings die Frage auf, ob dem 'Stofflichen' jedes Ordnungsschema aufgezwungen werden kann (vgl. dazu Graeser 1994, 146; Dubach 1995; Plümacher 1997, 191 ff.).

51 Vgl. ECW 13, 228 ff.; Cassirer 1927, 5 ff.

52 Vgl. Plümacher 1997, 191 ff. Cassirer bezieht sich auch auf Pierre Duhem, der in *La théorie physique, son object et sa structure* (1904/1905) auf die 'Theoriegeladenheit' der Beobachtung in den Wissenschaften aufmerksam gemacht hatte (vgl. ECW 6, 302 f).

53 Kaegi 1995, 79 f.

54 Cassirer 1938, 213.

55 Zu Cassirers Theorie des Mythos siehe Kapitel 7 im vorliegenden Buch.

„Das Ausdruckserlebnis [...] gehört der Sphaere des Affekts an [...] Die *Dynamik* des Affekts ist es, durch die es hervorgetrieben wird – und diese Dynamik lässt jene Stabilität, jene Festigkeit und Stetigkeit, wie sie für die Wahrnehmungswelt vorausgesetzt oder gefordert wird, nicht zu. Wenn der Affekt seine Richtung oder seine Intensität wechselt, so verändert sich mit einem Schlage die gesamte Atmosphaere, in der die Gegenstände eingehüllt sind. [...] Jede Schwankung der subjektiven Gefühlslage, jeder Umschlag von einem affektiven Extrem zum anderen, kann daher hier die gegenständliche Anschauung selbst verändern."[56]

Diese Überlegungen zur Wahrnehmung unter den Bedingungen des Mythos erweitern die Beispiele zu Metamorphosen des Phänomenalen im Wechsel des geistigen Sinns um affektdominierte Wahrnehmungsformen. Wichtig ist hier zu sehen, daß Cassirer den Affekt nicht nur, wie in der Psychologie seiner Zeit üblich, als einen 'natürlichen' oder gar 'primitiven' Begleiter der Wahrnehmung und des Denkens kennzeichnete, sondern ihn als Aspekt eines komplexen Sinnzusammenhangs, z.B. einer Weltanschauung, begriff. Von diesem Ansatz her sind Gefühle und Denken resp. Vernunft nicht als prinzipielle Gegensätze gedacht. Cassirer spricht auch von der 'Logik' des Mythos, die unserem Denken fremd geworden sei.

Für die Preisgabe des traditionellen Empfindungsbegriffs und für phänomenologische Beschreibungen als Ausgangspunkt der Theoriebildung trat seit 1913 auch die Berliner Schule der Gestaltpsychologie ein.[57] Man mag sich wundern, weshalb Cassirer eine direkte Bezugnahme auf sie vermied, obgleich ihm die Argumente über seinen Vetter Kurt Goldstein, der dieser Schule nahestand, bekannt gewesen sein dürften. Möglicherweise wollte Cassirer vermeiden, in einen Streit der psychologischen Schulen hineingezogen zu werden, der zum damaligen Zeitpunkt nicht entschieden werden konnte.[58] Die Berliner Schule vertrat eine damals spekulativ einzustufende physiologische Hypothese zur Gestaltwahrnehmung, die auf die Tendenz der Wahrnehmung zu möglichst 'einfacher' Strukturierung des Wahrgenommenen zugeschnittenen war.[59] Wolfgang Köhler und seine Mitstreiter ließen sich von der physikalischen Feldtheorie inspirieren und beschrieben neuronale Interaktionen als dynamische Systemprozesse, und zwar mit dem Argument, daß auch die cerebralen elektrochemischen Prozesse physikalischen Prinzipien unterlägen, wenngleich zusätzlich anatomische Beschränkungen und Strukturbildungen durch Lernvorgänge anzunehmen seien.[60] Der neue Theorieansatz war in den 1920er Jahren umstritten und experimentelle Prüfungen standen noch aus.

56 ECN 2, 93; vgl. ECW 13, 67 ff.; Cassirer 1942, 40.

57 Köhler 1913; 1920, 178 f.; Koffka 1915; Wertheimer 1922.

58 Die Gestalttheorie der Berliner Schule erwähnt Cassirer erst in späteren Schriften (Cassirer 1944; ECW 5, 246). Aus den knappen Bemerkungen geht hervor, daß er den an der Feldphysik orientierten Theorieansatz positiv bewertete. Der Abschnitt 'Zur Pathologie des Symbolbewußtseins' im 3. Bd. der *Philosophie der symbolischen Formen*, der sich auf Arbeiten von Adhémar Gelb und Kurt Goldstein stützt, bedient sich allerdings ausgiebig der feldtheoretischen Metaphorik der Berliner Schule (vgl. z.B. ECW 13, 255 f.), so daß wir eine gewisse affirmative Einstellung Cassirers zur Theorie 'psychophysischer Gestalten' annehmen dürfen.

59 Zu den Gestaltgesetzen siehe Koffka 1922, 1931a, 1931b; Metzger 1975a; 1986; Ash 1995, 224 ff.

60 Wolfgang Köhler erläutere die Theorie 1920 in *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*. Zum Kontext der psychophysischen Theorie der Schule vgl. Ash 1995, v.a. 252 ff. Zusammenfassend: Köhler 1971. Zur heutigen Bewertung: Kruse/Roth/ Stadler 1987.

1929 bestand Cassirers Anliegen vor allem darin zu zeigen, daß Struktur und Sinngehalt von Wahrnehmungen in Relation zu Wissenskontexten oder, anders formuliert, zu symbolischen Formen und Symbolsystemen stehen. Seiner *philosophischen* Wahrnehmungstheorie ging es um die Klärung von *Bedeutungszusammenhängen* sowie um eine Aufklärung über kategoriale Strukturen der Wahrnehmung. Mit der Konzentration auf Sinnstrukturen der Wahrnehmung sowie des Verstehens generell in Relation zu den symbolischen Formen übernahm Cassirer einen Part in der interdisziplinären Erforschung des Geistes, den die Psychologie nicht oder noch ungenügend abdeckte. Ihm zur Seite stand – Cassirer wußte es zu schätzen – die Phänomenologie Husserls, die, obgleich mit anderer Methode, ebenfalls Sinnzusammenhänge analysierte. Die Gestaltpsychologie dagegen widmete sich vor allem der Herausarbeitung von Gestaltgesetzen der Wahrnehmung, wobei sie von dem Einfluß spezifischer Wissenskontexte auf Wahrnehmungen abstrahierte. Von verschiedenen Seiten aus – der philosophischen Analyse der Sinnzusammenhänge und der psychologischen Analyse der Gestaltwahrnehmungen – wurde also Wahrnehmung nicht mehr als passiver Vorgang der Aufnahme von 'Daten' konzipiert, sondern als Aktivität der Strukturierung des Phänomenalen begriffen. In beiden Disziplinen, der Psychologie und der Philosophie, wurden Prinzipien dieser Strukturierung erforscht. Es gab daher Bezugspunkte für eine Interdisziplinarität, und möglicherweise hatte Cassirer sie im Sinn, als er eine stärkere interdisziplinäre Zusammenarbeit forderte.

Cassirers Auseinandersetzung mit der Sprachpathologie macht deutlich, daß er selbst Ende der 1920er Jahre den interdisziplinären Austausch vor allem zu Fragen nach den Formen und Stufen der Kategorisierung und der 'symbolischen Formung' suchte.

4.3 Freier Perspektivenwechsel in relationalen Ordnungen

Knapp einhundert Seiten sind im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* der neurologischen Pathologie gewidmet, die Störungen der Wahrnehmung, der Sprache und der Handlung infolge von Gehirnverletzungen untersuchte. Cassirer hatte sich nicht nur den Forschungsstand durch ein Literaturstudium angeeignet, sondern sich darüber hinaus in Gesprächen mit Neurologen und Patienten eine fundierte Anschauung über Krankheitsbilder und Theoriekontroversen verschafft.[61] Für seine eigene Fragestellung hatte die Sprachpathologie, die versuchte, im krankheitsbedingten Abbau intellektueller Funktionen ein allgemeines Muster zu erkennen, einen „methodischen Wert".[62]

61 Seiner Aussage zufolge (ECW 13, 240 Anm. 155) hatte er sich dieses Forschungsgebiet nach dem Abschluß des zweiten Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* erarbeitet. Hauptgesprächspartner waren sein Vetter Kurt Goldstein und dessen Kollege Adhémar Gelb vom Frankfurter Neurologischen Institut. Goldstein erläuterte ihm die Erkrankungen und brachte ihn in Kontakt mit Erkrankten, die Cassirer wiederholt aufsuchte, um gezielt Fragen zu stellen. Unter Hinzuziehung des Gesprächs mit Patienten studierte er ebenfalls die Fälle der Abteilung Heinrich Embdens im Barmbecker Krankenhaus in Hamburg (ECW 13, 261 Anm. 184).

62 ECW 13, 263.

Seit der britische Neurologe Hughling Jackson Ende des 19. Jahrhunderts in seinen Untersuchungen zur Sprachpathologie erkannt hatte, daß sprachliche Störungen häufig mit anderen Störungen, z.B. des optischen und taktilen Erkennens, verknüpft sind, suchten Neurologen nach einer genaueren Bestimmung sowohl der Art der Funktionsstörungen als auch der Gemeinsamkeiten verschiedenster Krankheitsbilder. Henry Head, der an Jacksons Arbeiten anknüpfte, beschrieb die aphasischen Erkrankungen als Störungen der symbolischen Formulierung und des symbolischen Ausdrucks, wobei er den Begriff des 'Symbolischen' auch auf nichtsprachliche intellektuelle Leistungen wie die Bildung 'abstrakter' Raumvorstellungen oder die Antizipation von Handlungen bezog.[63] Eine besondere Schwierigkeit der adäquaten Beschreibung der Funktionsstörungen bestand in der sog. 'Variabilität und Labilität' der klinischen Phänomene. Damit war gemeint, daß den Kranken bestimmte Funktionen in einigen Situationen geläufig waren, in anderen jedoch nicht. Es galt also die hemmenden Faktoren herauszufinden.

Die Hauptströmung der Aphasieforschung argumentierte auf der Basis der alten Assoziationspsychologie und glaubte, daß für spezifische Arten sinnlicher 'Bilder' ein eigenes Gehirnzentrum verantwortlich sei.[64] Eine Läsion der Assoziationsfasern galt als Ursache für Störungen der Erinnerung an alte Reizkomplexe. Dieser Theorieansatz sah sich allerdings schwerwiegenden Einwänden ausgesetzt. Sein Hauptproblem bestand darin, nicht erklären zu können, weshalb den Patienten in bestimmten Situationen 'Erinnerungen' möglich waren, zu denen sie in anderen keinen Zugang hatten. Einige Neuropsychologen plädierten daher für genaue phänomenologische Analysen der Krankheitsbilder anstelle von physiologischen Hypothesen über den 'Sitz' der Erkrankung.[65] Sie stellten als eine Eigentümlichkeit verschiedener Formen der Erkrankungen eine Störung derjenigen kognitiven Funktionen heraus, die 'abstrakteren' Denkprozessen zugrundeliegen.

Beispielsweise wurde beobachtet, daß ein Aphasiker, dem es unmöglich war, allgemeine Farbennamen wie 'blau' oder 'grün' zu gebrauchen und zu verstehen, Farbausdrücke mit direkter gegenständlicher Referenz beherrschte – z.B. 'himmelbau' oder 'grausgrün' etc. Als 'optische' oder 'taktile' Agnosie wurden Störungen bezeichnet, bei denen das Erkennen von Gegenständen nicht mehr gelingt, obgleich die optischen bzw. taktilen Qualitäten der Gegenstände erfaßt werden. Die Patienten berichteten von der 'Stückhaftigkeit' des Erlebens und behalfen sich mit Merkzeichen, von denen ausgehend sie die Art der Gegenstände errieten. Häufig war mit dieser Form der Erkrankung eine Störung der Raumvorstellung verbunden,

63 Cassirer stützt sich auf Henry Heads *Aphasia und kindred disorders of speach*, 2. Bd., Cambridge 1926. Ausschnitte des Werks wurden 1920 und 1923 in der Zeitschrift *Brain* veröffentlicht. Ende der 1920er Jahre gehörte es zu den Standardwerken der Aphasielehre.

64 Angenommen wurde z.B. ein Zentrum für 'Klangbilder', ein anderes für 'Bewegungsbilder', daneben ein 'Begriffszentrum'. Der französische Neurologe Pierre Marie war einer der frühen und scharfen Kritiker dieser 'Bildertheorie' (Cassirer bezieht sich auf dessen *Revision de la Question de l'Aphasie*, Paris 1906). Auch Head, Goldstein und Gelb wandten sich gegen Festlegungen sinnesspezifischer physischer Substrate.

65 Jackson war einer der ersten, der dafür plädierte; Head folgte ihm darin. In Deutschland praktizierten Goldstein und Gelb die 'phänomenologische Analyse'.

doch bezog sich diese Störung bei vielen Patienten nicht auf die praktische Orientierung im Raum. Abhanden gekommen waren Fähigkeiten der Raumprojektion, z.B. der Anfertigung eines Plans ihres Zimmers. Auch konnte das Verständnis von Winkelgrößen verloren sein. Wochentage, Monatsnamen und Zahlen konnten richtig der Reihe nach aufgesagt werden, aber den Patienten gelang es nicht mehr über Relationen frei zu verfügen, z.B. ausgehend von einem bestimmten Glied der Reihe das folgende oder vorhergehende zu bestimmen, geschweige denn zu rechnen. Ein Patient beherrschte elementare Rechenoperationen wie den Dreisatz, war aber regelmäßig ratlos, für welche Gegenstände die errechneten Zahlen standen. Auch in bezug auf die 'Apraxie' – damit waren Störungen des willentlichen Handels, die nicht durch eine Bewegungsunfähigkeit der Glieder oder Wahrnehmungsstörungen bedingt sind, bezeichnet – wurde festgestellt, daß Erkrankte Handlungen im Affekt oder angeregt durch bestimmte Gegenstände ausführen konnten, aber versagten, sollten sie diese Handlungen bloß andeuten oder losgelöst von den konkreten Anlässen vollziehen.

Nicht assoziationstheoretisch motivierte neurologische Erklärungen bemühten eine Unterscheidung von 'Schichten' intellektueller Funktionen, um den Verlust dieser spezifischen Fähigkeiten zu erklären. In bezug auf die Aphasie hatte Jackson zwischen sprachlichen Äußerungen, die Erregung und Gefühle kundgeben, und solchen, die der 'objektiven' Darstellung dienen, unterschieden. Head, Goldstein und Gelb unterschieden 'lebensnähere' oder 'konkrete' von 'abstrakteren', 'symbolische Formung' erfordernden Handlungen. Sie charakterisierten die Fehlfunktionen als Einschränkung der Fähigkeiten zur Projektion von Räumen, zur Schematisierung, zum 'begrifflichen' oder 'kategorialen Verhalten', zum freien Wechsel ideeller Perspektiven – der Transposition und Transformation –, zur freien Antizipation von Handlungsabläufen etc.[66]

Cassirer war der Ansicht, es könne an dem verletztungsbedingten 'Abbau intellektueller Funktionen' deutlich werden, aus welchen Schichten sich das Wahrnehmungsbewußtsein aufbaut. Das „allgemeine Aufbaugesetz der Wahrnehmungswelt" sei „von der negativen Seite her zu erproben. Denn die geistigen Grundpotenzen, auf denen die Struktur der Wahrnehmungswelt beruht, treten für uns deutlicher dort hervor, wo ihre Leistung in irgendeiner Weise verändert oder hintangehalten ist, als dort, wo sie sich unmittelbar ohne innere Hemmungen und Reibungen vollzieht".[67] Cassirer vermutete, es ließen sich 'Schichten' der Kategorisierung freilegen und insbesondere die die Wahrnehmung formenden Anteile der Sprache ermitteln.

„Es scheint, daß der eigentliche innere Konnex zwischen der Sprachwelt einerseits, der Wahrnehmungs- und Anschauungswelt andererseits, sich erst dann in voller Deutlichkeit erfassen läßt, wenn das Band, das beide miteinander verknüpft, sich auf Grund besonderer Bedingungen zu lockern beginnt. [...] Es zeigt sich [...], wieviel die Welt der 'Perzeption', die man zunächst als ein Datum der Sinne hinzunehmen pflegt, dem geistigen Medium der

66 Cassirer beruft sich (ECW 13, 286) neben den Genannten auch auf van Woerkoms 'Sur la notion de l'espace (le sens géométrique), sur la notion du temps et du nombre'. In: Revue Neurologique XXVI (1919).

67 ECW 13, 255.

Sprache verdankt, wie jede Hemmung oder Erschwerung des geistigen Vermittlungsprozesses, der sich in der Sprache vollzieht, auch die 'unmittelbare' Beschaffenheit und den unmittelbaren 'Charakter' der Wahrnehmung selber trifft und verändert". Es erweise sich, „wie sehr nicht nur unser Denken der Welt, sondern wie schon die anschauliche Gestalt, in welcher für uns die Wirklichkeit 'vorhanden' ist, unter dem Gesetz und unter der Herrschaft der *symbolischen Formung* steht."[68]

Sein Interesse war, am Beispiel neurologischer Fehlfunktionen den Charakter der 'symbolischen Formung' zu klären, der – so Cassirers Hypothese – vor allem durch die Sprache entfaltet werde. Ausdrücklich aber betont er, diese These von der 'Entfaltung' bestimmter Denkfunktionen durch das Symbolsystem Sprache unterstelle kein Ursache-Wirkungs-Verhältnis. Die Frage, ob bestimmte repräsentative Leistungen der Wahrnehmung sich der Sprache verdankten oder ob sie die Sprache erst ermöglichten, sei nicht zu entscheiden. Für Cassirer war das „Verhältnis der 'Fundierung'" interessanter[69], denn sowohl die Sprache als auch die Wahrnehmung zeigten ideelle 'Schichtungen'. Einige Sprachen der Naturvölker deuteten darauf hin, daß die Sprache mit sinnlich-konkreten Bezeichnungen beginne und später allgemeinere Kategorisierungen entwickle. Dabei expliziere die Sprache, was an repräsentativem Gehalt in der Wahrnehmung angelegt sei. Wahrnehmung und Sprache werden von Cassirer aufeinander bezogen und von denselben geistigen Funktionen beherrscht gedacht. Die neurologischen Befunde einer gleichzeitigen Störung der Sprachfunktion und bestimmter Wahrnehmungen sowie Handlungsfunktionen betrachtete er als eine Bestätigung dieser Hypothese: Jede Hemmung der geistigen Prozesse der Sprachfähigkeit sollte auch den Charakter der Wahrnehmungen verändern.

Verschiedenste Beschreibungen der Erkrankungen analysiert Cassirer unter dem Aspekt einer „Störung im Bereich der *Bedeutungserlebnisse*".[70] Auf der Folie dieser Störungen benannte er kognitive Grundlagen für den Wechsel ideeller Perspektiven, den gesunde Menschen problemlos beherrschen. Die gedankliche Ablösung von dem aktuell sinnlich Präsenten und der freie Wechsel von Perspektiven erfordert danach zweierlei: Die eine Voraussetzung ist das Erlernen und Verfügen über relationale Ordnungen, durch die das Einzelne und Besondere eine bestimmte Wertigkeit relational zu anderem erhält. Dies können schematische Ordnungen der Zeit, des Raumes, des Grades, der funktionalen Abfolge innerhalb komplexerer Prozesse und dergleichen sein. Das Schema erlaubt den Wechsel der Bezugspunkte: es ist möglich, ausgehend von einem anvisierten Besonderen sich das spezifische relationale Gefüge, das es 'umgibt', vorzustellen. Cassirer beschreibt die Schwierigkeit vieler Gehirngeschädigter beim Ausführen von Rechenoperationen oder bei der Anfertigung einer Skizze ihres Zimmers: „Sie besteht in der freien Setzung und in der freien Aufhebung eines Koordinaten-Mittelpunkts sowie in dem Übergang zwischen Systemen, die sich auf verschiedene derartige Mittelpunkte beziehen. Die jeweiligen Grundeinheiten müssen nicht nur 'festgestellt',

68 Ebd., 238, vgl. auch 254.

69 Ebd., 262. Auch Goldstein und Gelb hatten sich diese Frage gestellt und sich für die Annahme eines Wechselverhältnisses entschieden.

70 ECW 13, 270.

sondern in ebendieser Feststellung auch beweglich erhalten werden, so daß zwischen ihnen abgewechselt werden kann".[71] Ein und dasselbe Erfahrungselement ist unter Umständen in verschiedene Relationszusammenhänge zu setzen; folglich müssen ferner verschiedene Systeme in den gedanklichen Prozessen auseinandergehalten werden – eine Operation, die einigen Gehirngeschädigten Probleme bereitete; sie vermengten verschiedene Aspekte der Betrachtung, 'blieben nicht bei einer Sache'.

Aber zum freien Wechsel der Perspektiven gehört nicht nur das Wissen um relationale Ordnungen, sondern auch die Fähigkeit der Beziehung eines Besonderen auf den relationalen Zusammenhang, d.h. die Fähigkeit zum Aufbau der Repräsentationsfunktion. Cassirer beschreibt dies als „Betätigung des 'Symbolvermögens schlechthin'".[72]

Diese Überlegungen führten Cassirer erneut zu „kulturphilosophischen" Betrachtungen, mit denen er sein Kapitel zur Pathologie beschließt.[73] Ziel und Resultat der symbolischen Formen – der Sprache, des Mythos, der Kunst und der theoretischen Erkenntnis – sei der Aufbau relationaler Gefüge, eines „eigenen, eines intelligiblen Reichs innerer Bedeutsamkeit [...], das sich von allem bloß zweckhaften Verhalten innerhalb der biologischen Sphäre klar und scharf abhebt".[74] Durch dieses werde dem Menschen eine distanzierende Betrachtung seines Tuns möglich, also eine Loslösung von der Unmittelbarkeit jeweiliger Handlungsanlässe. Cassirer sieht darin den eigentlichen qualitativen Sprung zwischen der menschlichen Kultur und dem Tierreich. In diesem, wie auch in anderen Kontexten seines Buches, versucht Cassirer den Ansatz einer philosophischen Anthropologie[75] zu bestimmen, für die die Grundfrage stand, mit welchen geistigen resp. kulturellen Leistungen sich Menschen von den Tieren unterscheiden. Die pathologischen Störungen der Fähigkeit zu komplexeren Repräsentationsmodi verglich er mit 'Handlungsbildern' von Tieren. Auch den Tieren seien starre, stereotype Handlungsfolgen eigen, und dort, wo ein 'Werkzeuggebrauch' bei ihnen aufgezeigt werden konnte, sei dieser verhältnismäßig primitiv.[76] Durch die besondere „Form des *sprachlichen* Denkens und die Form des *Werkzeug*-Denkens" erobere sich der Mensch im Vergleich zum Tier eine neue, nämlich *Möglichkeitsformen* reflektierende, Grundrichtung des Verhaltens.[77]

Die anthropologischen Grundüberlegungen, die Cassirer besonders in *An Essay on Man* ausführt, sind tierpsychologisch abgestützt. Vor dem Hintergrund der in der Tierpsychologie geführten Debatten fällt jedoch auf, daß Cassirer systematisch Studien vernachlässigt hat, die kognitive Leistungen der Tiere als Formen von 'In-

71 Ebd., 290.
72 Ebd., 319.
73 Ebd.
74 Ebd., 320.
75 Siehe hierzu Kapitel 5 im vorliegenden Buch.
76 Cassirer bezieht sich auf die Anthropoiden-Studien von Wolfgang Köhler (ECW 13, 321 f. Anm. 271).
77 Ebd., 321.

telligenz' aufwerteten und das Modell einer scharfen Grenze zwischen Mensch und Tier in Frage stellten.

4.4 'Praktische' und 'symbolische' Phantasie

Die Debatte um Intelligenzleistungen von Tieren wurde durch die Tierversuche von Wolfgang Köhler ausgelöst, die Schimpansen Werkzeuggebrauch und 'einfachen' Tieren wie Hühnern das Erkennen von Relationen bescheinigten.

Köhler hatte 1913 die Leitung der neu eingerichteten 'Forschungsstation für Anthropoiden' in Teneriffa übernommen. Sie war die erste Einrichtung dieser Art zur Erforschung der Biologie und Psychologie der Affen, über die zur damaligen Zeit noch kein wissenschaftliches Wissen vorlag.[78] Köhler untersuchte in verschiedenen experimentellen Anordnungen das Problemlösungsverhalten von Schimpansen und deren Fähigkeiten, Werkzeuge zu nutzen oder herzustellen. Seine Motivation zur Analyse der kognitiven Leistungen der Schimpansen war von der Idee getragen, „in den etwaigen Intelligenzleistungen von Anthropoiden Vorgänge wieder plastisch zu sehen, die für uns zu geläufig geworden sind, als daß wir noch unmittelbar ihre ursprüngliche Form erkennen könnten, die aber wegen ihrer Einfachheit als der natürliche Ausgangspunkt theoretischen Verstehens erscheinen".[79] Seine Erforschung der Menschenaffen verfolgte ein Ziel, das Cassirer zur Beschäftigung mit der Sprachpathologie drängte: Es sollten 'Schichtungen' der kognitiven Leistungen entschlüsselt werden. Die Affen seien, betonte Köhler, „ein vereinfachtes und dadurch verständlicheres Beispiel dessen, was wir letztlich erforschen wollen: die Struktur der menschlichen *Psyche*".[80] Bestimmt werden sollte allerdings auch der Unterschied zwischen Primaten und Menschen, indem die Grenzen der Fähigkeit dieser Tiere, 'Kultur' auszubilden, untersucht werden.[81]

Die Forschungsberichte Köhlers, die Schimpansen ein 'Lernen durch Einsicht', schöpferische Fähigkeiten, Antizipation und Ideenbildung zuschrieben, forderten zu einer Revision des Bildes von Affen und der Vorstellungen über die 'Primitivität' des tierischen Geistes auf. Unter Fachkollegen der Psychologie rief die Anwendung des Begriffs 'Intelligenz' auf tierisches Verhalten Protest hervor. Zum Streitpunkt wurde insbesondere der Ausdruck 'einsichtiges Verhalten'. Karl Bühler betonte, 'wirkliche Einsicht' sei nur im Rahmen von Begründungsverhältnissen möglich. Eine Erfindung setze nicht notwendig Einsicht voraus, sondern könne auf einem 'Einfall' beruhen; in diesem Fall wisse der Erfinder nicht, wie er zu dem entscheidenden Schritt gekommen sei. Bühler war der Auffassung, daß das, was die Köhlerschen Versuche an Problemlösungsverhalten der Affen zeigten, nicht über Instinkt und Dressur hinausgehe.[82] Bühlers Argumente wurden in der Litera-

78 Zu Problemen der Klassifizierung der Affenarten und Kuriositäten des Affen-Bildes siehe Schurig 1987.

79 Köhler 1921, 1.

80 Aus Köhlers Nachlaß zit. von Jaeger 1990, 23.

81 Köhler 1921a, 3, Anm. 3.

82 Vgl. Bühler 1930, 18 ff.; Keiler 1987, 212; zur Kritik Bühlers siehe Koffka 1921, 151 ff.

tur häufig wiederholt; ihre Plausibilität verdankte sich aber einem nachweislich falschen Bild von Schimpansen. Die Debatte konzentrierte sich besonders auf ein Experiment, bei dem ein Schimpanse sich eine außerhalb des Käfigs liegende Frucht nur dadurch aneignen konnte, indem er von einem Baum einen Ast abbrach und diesen als Werkzeug zum Heranholen der Frucht benutzte. Bühler interpretierte die Benutzung des Astes als eine Instinkthandlung mit dem Verweis darauf, daß Schimpansen 'Baumbewohner' seien, die sich von Früchten ernährten. In Meyers Konversationslexion von 1871 war jedoch schon zu lesen, daß Schimpansen sich meistens auf dem Boden aufhalten und ihre Hauptnahrung aus Früchten, Nüssen und Wurzeln besteht.[83]

Köhler hatte zudem noch 'primitiveren' Tieren als Schimpansen die Fähigkeit attestiert, Relationen zu registrieren. Seine Hühner konnten nach einer Phase der Dressur ihr Futter finden, das sich jeweils unter dem helleren zweier Farbpapiere oder dem größeren zweier Rechtecke verbarg. Die Versuche bewiesen, daß Tiere nicht nur auf einen spezifischen Stimulus reagieren, wie der Behaviorismus annahm, sondern Gestaltstrukturen wahrnehmen und in Dressurprozessen verinnerlichen. Auch das Phänomen der 'Farbenkonstanz der Sehdinge', die Wahrnehmung der 'Farb*eigenschaft* eines Gegenstandes' in verschiedensten Lichtverhältnissen konnte bei Hühnern festgestellt werden.[84]

Das Erfassen von Relationen galt als eine 'einsichtige Leistung'. Kontrahenten Köhlers versuchten, diese Interpretation zu umgehen, indem sie die Experimente unter Heranziehung von Friedrich Schumanns Theorie der 'Übergangserlebnisse' erklärten. Diese besagte, daß während eines Sukzessiv-Vergleichs von Gegenständen die Veränderungen im Gesichtsfeld, z.B. Ausdehnung oder Schrumpfung, Aufhellung und Verdunkelung, registriert werden, folglich also eine Dressur vorliegen kann.[85] Bühler betonte auch in diesem Fall den Unterschied zwischen Dressur und 'Einsicht': Dressur könne Reaktionen auf bestimmte Relationserlebnisse einüben, die 'Fehlerquoten' in der Reaktion verringern, während 'Einsicht' beim Menschen ein 'Aha-Erlebnis' sei. Der Bühler-Schüler Egon Brunswik erklärt dies so: „plötzlich nur mehr richtige Reaktionen, Teilhaben an den *logisch-apriorischen Eigenschaften* der Relation, wie Umkehrbarkeit oder Transitivität [...]. Mit einem Wort: Hineinragen und Eingebautsein in das Denkgefüge, in Urteilserlebnis gefaßtes Sachverhaltserfassen, das schon *Höfler* streng von der ebenfalls notwendigen anschaulichen Gestaltgrundlage getrennt wissen wollte".[86] Bühler und seine Schule wollten Gestaltprozesse auf Anschauung beschränkt wissen; Empfindungen und 'höhere' Denkprozesse wurden als Sinnphänomene davon geschieden.[87]

83 Keiler 1987, 234, Anm. 10. Der Entwicklungspsychologe Kurt Koffka, ein Mitglied der Berliner Schule der Gestalttheorie, erläuterte, daß die Bühlersche Argumentation nicht nur eine komplizierte Deutung als Köhlers Interpretation der Leistung des Schimpansen beinhalte, sondern auch eine komplexere Vorstellungsfähigkeit des Tieres voraussetzen müsse (Koffka 1921, 151). Zu den damaligen Auseinandersetzungen siehe auch Keiler 1987, 213 f., 220 f.; Ash 1995, 150 ff.

84 Vgl. Köhler 1917; 1918; 1921; Koffka 1921, 141 f., 154 f.; 1922, 542 f.

85 Koffka 1922, 543; 1921, 146-164.

86 Brunswik 1929, 139.

87 Vgl. Brunswiks Kritik der Berliner Schule (1929, 136 ff.).

Doch Köhlers Untersuchungen zu Konstanzphänomenen der Wahrnehmung bei Tieren wurden von David Katz' und Géza Révész' Studien an Hühnern ergänzt, die sich vor allem darauf konzentrierten nachzuweisen, daß Erfahrungsmotive keine Rolle spielen können. W. Burkamp führte Experimente durch, die auch Fischen eine Sehfunktion im Sinne der Farbenkonstanz zuschrieben.[88] Ungeachtet der Probleme der physiologischen und psychologischen Erklärung des Phänomens und der unterschiedlichen Interpretationsansätze setzte sich im Laufe der 1920er Jahre in der Psychologie die Überzeugung durch, daß die Wahrnehmung nicht nur der Menschen, sondern auch schon der Tiere keine 'Wiederspiegelung' optisch-physikalischer Reizverhältnisse sei. Bezogen auf Phänomene der sogenannten 'Konstanz' der Sehdinge räumte schließlich auch Bühler 1927 ein, daß es sich um *kognitive* Leistungen in der Wahrnehmung handele:

„Wenn nicht alles täuscht, müssen wir durch eine Stufenfolge von Konstanzmomenten zu dem menschlichen Niveau aufsteigen, wo die Sinnesdaten ihren Halt und ihre Deutung erfahren als Eigenschaften von Wahrnehmungsdingen, die in einer konstanten Ordnung stehen. Was wir in unseren eigenen Wahrnehmungen z.B. als Konstanz der Sehdinge im Beleuchtungswechsel oder als Größenkonstanz der Sehdinge im Entfernungswechsel vorfinden, ist nach allem, was wir darüber wissen, keine auf das menschliche Erleben eingeschränkte, vom Menschen neu erworbene, Verfassung, sondern ein Gemeinbesitz zum mindesten des ganzen Wirbeltierstammes."[89]

Bedenkt man, daß Cassirer eine ähnliche Frage bewegte wie Köhler, die Frage nämlich, worin Gemeinsamkeit und Differenz in den geistigen Leistungen von Mensch und Tier bestehen, verwundert es, daß sich Cassirer mit den Argumenten Köhlers nicht explizit auseinandersetzte.[90] Nur in einer Fußnote thematisiert er den Werkzeuggebrauch der Schimpansen:

„Wie schwer es auch den höchststehenden *Tieren* fällt, diesen Kreis zu durchbrechen [den Kreis des lebensnahen Verhaltens, um den „Weg vom 'Greifen' zum 'Begreifen'" zu beschreiten], zeigen in besonders lehrreicher Weise die *Koehler*schen Beobachtungen an Anthropoiden. Auch hier, wo schon ein gewisser primitiver 'Werkzeuggebrauch' sich feststellen läßt, fällt der Gebrauch des Werkzeuges dem Tiere immer dort am schwersten, wo seine Handhabung irgendeine Art des 'Umwegs' verlangt – wo also z.B. eine Frucht, statt direkt herangeholt zu werden, zunächst vom Tiere *entfernt* und um ein Hindernis herumgeführt werden muß. Hier handelt es sich um eine Art 'Umkehr' des 'natürlich'-biologischen Verhaltens, die auch bei den Kranken immer wieder auf die größten Schwierigkeiten zu stoßen scheint. Ein Patient von Goldstein und Gelb, der eine Reihe ihm vorgelegter Gegenstände nach ihrer Zugehörigkeit ordnen sollte, lehnte es ab, einen Korkenzieher und eine Flasche zusammenzustellen, in der zufällig der Korken nur lose steckte: Er begründete dies damit, daß '*die Flasche ja schon offen sei*'. Der 'mögliche' Verwendungszweck des Korkenziehers

88 Vgl. Gelb 1929, 648 f.; Katz 1948, 98 ff., 106 ff. Wie Katz mitteilt, wurde das Phänomen auch bei Bienen nachgewiesen. Vgl. auch Ash 1995, 164 f.

89 Bühler 1978, 81 f.

90 Er erwähnt Köhlers berühmt gewordene Veröffentlichungen zu den Resultaten seiner Tierforschungen in Teneriffa, den Bericht für die *Berliner Akademie der Wissenschaften* 1917 und dessen Artikel in der *Psychologischen Forschung* 1921 im Kontext seiner Ausführungen zur Ausdrucksfunktion; ebenso auch Koffkas Buch *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, das den Streit in der Tierpsychologie ausführlich dokumentiert.

kommt also hier als Zuordnungsprinzip nicht in Frage – die Entscheidung erfolgt vielmehr lediglich nach dem wirklichen, dem konkret vorliegenden Einzelfall und seinen besonderen Erfordernissen."[91]

Cassirers Argument ist hier, der Werkzeuggebrauch des Schimpansen sei durch lebenspraktische Bedürfnisse veranlaßt und nicht wie bei gesunden Menschen in allgemeinen Schemata des Werkzeuggebrauchs verankert; er hat damit, wie wir heute wissen, die tierische Kognition unterschätzt.[92]

Ende der 1920er Jahre ließ er sich noch von der Vorstellung leiten, das tierische Bewußtsein bewege sich in den Dimensionen des affektiven Ausdrucks und das Niveau der kategorialen Funktionen der Wahrnehmung, an die die Sprache anknüpfe, sei ihm versagt. Er stützte sich auf anerkannte Tierpsychologen wie Edward L. Thorndike, Oskar Pfungst und Hans Volkelt sowie auf die mehr philosophisch orientierten und in bezug auf ihre tierpsychologische Kompetenz anfechtbaren Gelehrten Tito Vignoli und Ludwig Klages. Vignoli hatte 1879 in *Mito e scienza* den Mythos auf eine elementare Funktion des Bewußtseins zurückgeführt und diese auch Tieren zugeschrieben. Cassirer stimmt ihm zu, daß „in der Wahrnehmungswelt des Tieres die reinen Ausdruckscharaktere überwiegen" und sie „gegenüber der 'objektiven', der Ding-Eigenschafts-Wahrnehmung, durchaus den Vorrang behaupten".[93] Denn auch Pfungst, der im Auftrag von Stumpf Anfang des 20. Jahrhunderts Primatenarten, darunter Schimpansen, auf ihre Lernfähigkeit hin beobachtet hatte, habe zeigen können, „daß eine große Zahl sogenannter 'Intelligenzleistungen', die man höheren Tieren zuzusprechen pflegt, in Wahrheit reine Ausdrucksleistungen sind – daß sie, statt auf Schlüssen und Denkprozessen, vielmehr auf der äußerst feinen Empfindung beruhen, die die Tiere für gewisse unwillkürliche Ausdrucksbewegungen des Menschen besitzen".[94] Als Tierpsychologe bekannt geworden war Pfungst durch seine Studie zum 'klugen Hans', einem Pferd, von dem glaubhaft behauptet worden war, daß es addieren, substrahieren und Wurzeln ziehen könne. Pfungst wies nach, daß dieses Pferd lediglich subtil auf das Verhalten seines Besitzers und anderer, es befragender Menschen, reagierte.[95]

Pfungsts Bericht über einen jungen Affen, den eine Porträt-Zeichnung außerordentlich erschrak, nutze Cassirer ferner zur Untermauerung der These, Tiere verfügten über kein Bildbewußtsein; sie hätten für den gegenständlichen Sinn von Zeichnungen keinen Sinn.[96] Köhlers Methodenkritik an der bisherigen Tierpsychologie, die einen Einwand gegen diese Argumentation bieten konnte, ließ Cassirer unberücksichtigt. Köhler hatte in seinem Bericht *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden* (1921), der Cassirer bekannt war, mit guten Argumenten geltend gemacht, daß die Wahl der Gegenstände im Tierexperiment und die Interpretation des Tierverhaltens von Überlegungen zu einem eigentümlichen, nicht menschenähnlichen

91 ECW 13, 321 f. Anm. 271.

92 Vgl. Keiler 1987, 220 f.

93 ECW 13, 85.

94 Ebd., 85 Anm. 25. Cassirer bezieht sich dabei auf unveröffentlichte Analysen von Pfungst.

95 Zu den damaligen Debatten um solche Intelligenzleistungen bei Tieren vgl. Katz 1948, 12-28. Zu Pfungst auch Schurig 1987, Ash 1995, 150 ff.

96 ECW 13, 124 f. u. Anm. 10.

Sinnhorizont der Tiere getragen sein sollte.[97] Eine Porträt-Zeichnung ist ein spezifisch menschliches Kulturprodukt, von dem nicht erwartet werden kann, daß Tiere deren gegenständliche Bedeutung erfassen. Köhler operierte mit Fotographien und konnte einen Sinn der Schimpansen für Fotos ihrer selbst und ihrer Artgenossen aufzeigen.[98] Bemerkenswert ist, daß das Köhlersche Argument, es müsse nach dem *Funktionswert* der Gegenstände im Verhalten der Tiere gefragt werden, im Grunde Cassirers symboltheoretischem Ansatz entgegenkam und dieser selbst von ihm Gebrauch machte, als er mit Uexküll die Einbindung der Lebewesen in *ihre* Umwelten und Bedeutungshorizonte betonte. Die Betonung des scharfen Schnitts zwischen Mensch und Tier verleitete ihn aber dazu, nicht zwischen verschiedenen Tierarten oder Entwicklungsstufen tierischer Kognition zu differenzieren. Radspinnen wie Schimpansen fungieren gleicherweise als Beispiele einer 'Tierwelt', in der Ausdruckscharaktere überwögen und es keine im menschlichen Sinne konstante Welt gebe.[99]

Die tierpsychologischen Befunde zur Wahrnehmungskonstanz erwähnte Cassirer erstmals 1938 in *Le concept de groupe et la théorie de la perception.*[100] Seine Ausführungen sind als eine Selbstkorrektur zu verstehen, da im Mittelpunkt des Aufsatzes die These steht, grundlegende logische Strukturen einer *symbolischen* Repräsentation seien im Keim in der Wahrnehmung angelegt. Die Wahrnehmungskonstanz wird als eine solche Struktur hervorgehoben. So tritt an die Stelle einer groben, nur zwischen Tierischem und Menschlichem unterscheidenden Stufung des Geistigen eine Perspektive, die den Blick auf unterschiedliche Grade der Re-

97 Köhler 1921, 118 f. Die Verwendung menschlicher Werkzeuge hatte viele über die 'Intelligenz' von Schimpansen staunen lassen. Köhler aber betonte, daß die Verwendung einer Leiter durch einen Schimpansen noch kein Ausdruck für den Entwicklungsgrad der Intelligenz des Tieres sei. Denn das Tier gebrauche eine 'Leiter' nicht in der Bedeutung, die das Wort bzw. der Gegenstand für den Menschen habe, in der „eine bestimmte *Funktions*art (Statik) ebensowohl eingeht wie eine bestimmte *Gestalt*". Für einen Schimpansen, „der im allgemeinen nur recht grobe Totaleigenschaften und nur die einfachsten Funktionen von Dingen übersieht, [hat] eine Leiter vor einem starken Brett, vor einer Stange, vor einem Baumteil, die er alle ähnlich verwendet, gar nicht sehr wesentliche Vorzüge [...] Gebraucht er aber *diese* Gegenstände als Werkzeuge und ähnlich, wie er mit der Leiter umgeht, so macht der Zuschauer von der Leistung nicht viel Aufhebens, und zwar, weil er sich durch das äußerlich Menschliche im Gebrauch gerade einer 'wirklichen Leiter' blenden ließ und dieser Anschein gesteigerter Menschlichkeit durch die Verwendung so unmenschlicher (aber für den Schimpansen äquivalenter) Werkzeuge durchaus nicht ebenso hervorgerufen wird. *Man muß sich hier, wie stets bei der Untersuchung des Schimpansen, davor hüten, den äußeren Eindruck von Menschenähnlichkeit* (womöglich vom Werkzeug her induzierter) *mit dem Niveau der Leistung, dem Grad der Einsicht zu verwechseln.* Beides geht gar nicht immer einander parallel". (Köhler 1921, 118)

98 Köhler 1921a, 41. Cassirer zitiert schon 1923 aus Köhlers Schrift *Zur Psychologie des Schimpansen* (ECW 11, 136 f. Anm. 23; erwähnt ist sie auch in ECW 13, 72 f., 121); er sollte das Foto-Experiment gekannt haben.

99 ECW 13, 133 f.; vgl. 172 Anm. 69. In Widerspruch zu der strikten Trennung zwischen menschlicher und tierischer Welt stehen allerdings Cassirers Bemerkungen zu Übereinstimmungen zwischen dem Bewußtsein der Tiere und dem der sog. Naturvölker, der Aphasiker und anderer Gehirngeschädigter (vgl. ebd., 173, 320).

100 Cassirer 1944.

präsentationsbeziehungen eröffnet und Formen einer 'Logik' im Bewußtsein von Tieren anerkennt.

Der Positionswandel in der Bestimmung der Mensch-Tier-Relation zeigt sich auch in *An Essay on Man* (1944). Cassirer charakterisiert dort den Menschen als *animal symbolicum,* betont aber, es gebe schon im Tierreich Symbolprozesse. Ob der Symbolgebrauch der Tiere als Vorläufer des menschlichen betrachtet werden dürfe, hätten weitere Forschungen zu entscheiden.[101] Weil aber jede empirische Forschung im Rahmen theoretischer Grundkonzeptionen erfolge, sieht sich Cassirer zu der Hypothese gedrängt, die Sprachfähigkeit sei als Abgrenzungskriterium fruchtbar zu machen:

„The difference between *propositional language* and *emotional language* is the real landmark between the human and the animal world."[102]

Desweiteren schlägt er eine Differenzierung in bezug auf die Phantasie vor. Intelligenz und Phantasie von Tieren seien nicht „of the specifically human type". Tiere besäßen „a practical imagination and intelligence whereas man alone has devoloped a new form: a *synbolic imagination and intelligence*".[103] Die menschliche Kultur habe Repräsentations*systeme* ausgebildet, die Menschen die Ablösung von den aktuellen Gegebenheiten ihres Handlungsraumes gestatten. Ausschlaggebend für den menschlichen Entwicklungsprozeß ist nach Cassirer ein Verständnis der Funktion von Symbolen, das mit der Sprache, der Bildung von Namen resp. Gattungsbegriffen, ansetze. Wenn auch in der Wahrnehmung von Tieren kategorisierende Strukturierungen des Wahrgenommenen erfolgten, es also – wie die Gestaltpsychologie zeigte – „certain traces of a *distinctio rationis* in the animal world" gebe[104], so sei doch beim Menschen ein Beziehungsdenken zu finden, für das es in der Tierwelt kein Äquivalent gebe:

„In man an ability to isolate relations – to consider them in their abstract meaning – has developed. In order to grasp this meaning man is no longer dependent upon concrete sense data, upon visual, auditory, tactile, kinesthetic data. [...] Geometry is the classic example of this turning point in man's intellectual life. [...] We are not concerned with physical things or perceptual objects, for we are studying universal spatial relations for whose expression we have an adequate symbolism."[105]

101 Cassirer 1944a, 26, 28. Er bezieht sich auf die Schimpansen-Experimente J.B. Wolfes, die zeigten, daß Schimpansen nicht nur Futter als Belohnung akzeptieren, sondern in gleicher Weise auf eine Belohnungen in Form von Zeichen reagieren.

102 Ebd., 30. Hierbei beruft er sich auf Wolfgang Köhler (1921), der auf Karl Bühler verweist – Bühler war der erste, der die Sprache in „Darstellungsfunktion" als Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier betont hatte –, und auf Gèza Révész, 'Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache', in: Proceedings of the Nederlandse Academie van Wetenschappen, XLIII (1940), Nr. 9, 10; XLIV (1941), Nr. 1. Robert M. Yerkes betone dagegen eine stärke Annäherung der Symbolik der Menschenaffen an die menschliche (Yerkes/ Nissen, 'Pre-linguistic Sign Behavior in Chimpanzee', in: Science, LXXXIX; Yerkes, *Chimpanzees. A Laboratory Colony*, New Haven 1943).

103 Cassirer 1944a, 33.

104 Ebd., 39.

105 Ebd., 38.

Menschen schufen sich mit ihren Symbolismen Bedeutungswelten, die sie der 'Welt der Anschauung' entgegenzusetzen vermögen. Auf diese Weise wird eine eigentümliche Distanz zur 'Welt' geschaffen, die allerdings dazu dient, sich diese intellektuell anzueignen.[106]

In bezug auf die Psychologie hatte Cassirer wie gegenüber keiner anderen Disziplin den Anspruch, in der Sache mitzureden; und dies nicht, weil die Psychologie sich wissenschaftlich noch nicht voll emanzipiert hätte – Cassirer respektierte den Wert der empirischen Forschungen und die spezifische disziplinäre Theoriebildung. Es war die philosophische Thematik, die ihn zur Auseinandersetzung mit der Psychologie drängte: Es ging ihm um Bestimmungen zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Denken, zu Sprache und Begriff, zum Unterschied zwischen tierischen und menschlichen 'Bedeutungswelten' etc. Er arbeitete sich in Debatten der Psychologie ein, um traditionelle Denkmodelle der Philosophie zu revidieren. Die Möglichkeit der Stärkung bestimmter Positionen innerhalb psychologischer Kontroversen durch philosophische Argumente mag er bedacht haben. In bezug auf einen gemeinsamen Gegenstand, so ließe sich Cassirers Intention verallgemeinern, sollten Philosophie und empirische Wissenschaften die Verträglichkeit und den wechselseitigen Nutzen ihrer Aussagen überprüfen.

Martina Plümacher

106 Cassirer betont diesen Aspekt besonders in Cassirer 1939, 118 f.

5. Cassirers Ariadnefaden – Anthropologie und Semiotik

> „No matter how elusive Cassirer's conception of the symbol may have seem to be, it is the key to his thinking on the issues that have concerned his critics – his theory of consciousness, his understanding of idealism, and his theory of ethics. The theory of symbolism is one of the main avenues of Cassirer's thought. Another is his thinking about history."[1]

5.1 Zielsetzung: eine anthropologische Semiotik

Was ist der Mensch? Mit dieser großen Frage eröffnet Cassirer seinen *Essay on Man*.[2] Der *Essay* wurde 25 Jahre nach der *Philosophie der symbolischen Formen* geschrieben und er sollte nicht als Zusammenfassung des *magnum opus* Cassirers gelesen werden. Seitdem, so schreibt der Autor im Vorwort, hat er „continued his study on the subject. He has learned many new facts and he has been confronted with new problems. Even the old problems are seen by him from a different angle and appear in a new light".[3] Einerseits ist der *Essay* eine Erweiterung der *Philosophie*, andererseits sind die Grundthemen die gleichen, die ausführlich in früheren Arbeiten behandelt wurden. In diesem neuen Buch hat er versucht, sich auf einige wenige Punkte zu konzentrieren, die von besonderem philosophischem Interesse zu sein schienen. Obwohl es sehr unterschiedliche Themen behandelt, hat es in Wirklichkeit nur ein einziges Thema. Dieses betrifft die Frage nach dem Zentrum einer Philosophie der Kultur, das es näher zu bestimmen gilt. Cassirer stellt das Buch als eine Erklärung und Illustration seiner Theorie vor – für eine ausführliche Diskussion und Analyse verweist er den Leser auf seine *Philosophie*. Der *Essay* muß deshalb als ein neues Buch, aber als ein Buch, das seine Wurzeln in der *Philosophie* hat, gelesen werden.

Im ersten Kapitel über die Geschichte der philosophischen Anthropologie verweist Cassirer auf Socrates. „Only by way of dialogical or dialectic thought can we approach the knowledge of human nature"[4], d.h. in der Auseinandersetzung mit den Menschen, indem man ihm Angesicht zu Angesicht gegenüber steht. Empirische Beobachtung und logische Analyse sind nicht ausreichend. Die Wahrheit (über den Menschen) ist kein Gegenstand der Empirie. Die sokratische Methode kann daher auch nicht abgeschafft werden und die Antwort des Sokrates ist immer noch die klassische Antwort.[5] Die Neigung zum Dialogischen treffen wir erneut in Cassirers Geschichte der philosophischen Anthropologie.

1 Krois 1987, 12.
2 Cassirer 1944a.
3 Ebd., VII.
4 Ebd., 5.
5 Auf die Frage 'Was ist der Mensch?' antwortete Socrates: 'Der Mensch ist eine Kreatur auf der Suche nach sich selbst.' Vgl. ebd., 5-6.

Er schreibt dort:

„this philosophy is not, like other branches of philosophical investigation, a slow and continuous development of general ideas. [...] If we wish to grasp its real meaning and import, we must choose not the epic manner of description but the dramatic."[6]

Wir sind Zeugen eines Zusammenpralls zwischen geistigen Kräften. Auch wenn Cassirer nicht mit einem einzelnen theoretischen Problem befaßt ist – wie grundsätzlich es auch sein mag –, ist es 'mit den tiefsten Leidenschaften und Emotionen' befrachtet. Dies ist auch Cassirers Arbeitsstil; immer ist er im Dialog mit früheren Denkern. Man fragt sich allerdings, ob er nicht am Ende doch genau jene 'allgemeine Idee' sucht, welche die ganze philosophische Anthropologie von der dramatischen Gattung in die epische überleiten könnte. Er beschreibt in der Folge die Entstehung der wissenschaftlichen Anthropologie, wobei er dem Darwinismus seine besondere Aufmerksamkeit widmet. Dieser befreit das Denken von Zweckursachen und versucht, sie durch materielle Ursachen zu ersetzen. Das organische Leben scheint ausschließlich ein Zufallsprodukt zu sein.[7] Die Menschheit steht nicht mehr im Zentrum des Universums. So stellt sich unabweislich die Frage: Wie steht es mit der Kultur?

In den Texten, die um 1928 als erster Entwurf für einen vierten Band der *Philosophie*[8] entstanden, hatte Cassirer bereits dargelegt, wie für Kant – zumindest in einer Periode seiner Entwicklung – die Anthropologie 'vorrangig im System der Philosophie' war.[9] Mit Bezug auf das Werk von Spencer, Scheler und Plessner bemerkte er:

„wieder sucht sich die Anthropologie als ein notwendiger und integrierender Bestandteil nicht sowohl der empirischen Naturforschung als der reinen 'Wesensforschung' zu begreifen."[10]

An diesem Punkt werden die *symbolischen Formen* äußerst wichtig.

„Im Medium der Sprache und der Kunst, des Mythos und der theoretischen Erkenntnis vollzieht sich jene Umkehr, jene geistige Revolution, deren Ertrag darin besteht, daß der Mensch sich die Welt beseitigt, um die Welt an sich zu ziehen. Kraft ihrer wird ihm eine Nähe zur Welt und eine Ferne von ihr zu Teil, wie sie kein anderes Wesen besitzt."[11]

Über die Erklärung mit Bezug auf Ursprünge ist Cassirer bemerkenswert apodiktisch:

„Keine Metaphysik und keine Empirie wird jemals im Stande sein, uns den 'Ursprung' dieser Gebilde in dem Sinne zu erhellen, daß sie uns in ihren zeitlichen Anfang zurückversetzt, daß sie uns unmittelbar ihre Entstehung belauschen lässt. Wir können niemals zu dem Punkte zurückdringen, an dem der erste Strahl des geistigen Bewusstseins aus der Welt des Le-

6 Ebd., 9.
7 Siehe auch Kapitel 10.3 im vorliegenden Buch für eine ausführliche Behandlung von Cassirers Ansichten zur Biologie und biologischen Anthropologie.
8 ECN 1, 1-109.
9 Ebd., 33.
10 Ebd., 35.
11 Ebd., 36.

bens hervorbricht; wir können nicht den Finger auf die Stelle legen, und der die Sprache oder der Mythos, die Kunst oder die Erkenntnis 'wird'. Denn sie alle kennen wir immer nur in ihrem reinen *Sein*: – als in sich geschlossene Formen, in denen jedes Einzelne das Ganze trägt und von ihm getragen wird, in denen wir daher kein 'Früher' oder 'Später', kein der Zeit nach 'Erstes' oder 'Zweites' setzen können. Was uns übrig bleibt, ist den Rückgang von den relativ komplexeren Gestalten einer bestimmten Formwelt auf relativ einfachere – aber in jeder noch so einfachen Gestalt ist bereits das Gesetz der Formung als Ganzes gegenwärtig und wirksam."[12]

Was heute jedoch fehlt, sagt Cassirer im *Essay on Man*, ist die zentrale Macht, die in der Lage wäre, alle individuellen Anstrengungen zu bündeln, wie dies nacheinander im Lauf der Jahrhunderte von der Metaphysik, der Theologie, der Mathematik und der Biologie getan wurde. Im Verlauf der Suche nach der Einheit der menschlichen Natur wurden verschiedene 'idées maîtresses' vorgeschlagen: Nietzsches Wille zur Macht, Freuds Sexualität, Marx' ökonomischer Instinkt. Aber „each theory becomes the Procrustean bed on which the empirical facts are stretched to fit a preconceived pattern".[13] Cassirer ist über den Ernst der Lage äußerst besorgt. Es handelt sich nicht nur um ein schweres theoretisches Problem, sondern um eine unmittelbare Bedrohung unseres ganzen ethischen und kulturellen Lebens.[14] Zustimmend zitiert er Scheler, der erklärt hat, daß die philosophische, die wissenschaftliche und die theologische Anthropologie nichts voneinander wüßten. Deshalb verfügten wir über keine klare und konsistente Idee des Menschen.

Cassirer schließt seine Analyse der Krise des Wissens des Menschen um sich selbst mit einem Ausdruck der Empörung.

„Such is the strange situation in which modern philosophy finds itself. No former age was ever in such a favorable position with regard to the sources of our knowledge of human nature. Psychology, ethnology, anthropology, and history have amassed an astoundingly rich and constantly increasing body of facts. [...] We appear, nevertheless, not yet to have found a method for the mastery and organization of this material. [...] Unless we succeed in finding a clue of Ariadne to lead us out of this labyrinth, we can have no real insight into the general character of human culture; we shall remain lost in a mass of disconnected and disintegrated data which seem to lack all conceptual unity."[15]

Demnach ist es Cassirers Projekt, das Studium des Menschen – sei es wissenschaftlich oder philosophisch – an einer '*idée maîtresse*' zu orientieren, die für uns die Grundlage einer Theorie der Kultur schafft. Die neue '*idée maîtresse*' oder der Ariadne-Faden ist der Begriff des Symbols, der zu einer allgemeinen Philosophie der Kultur hinführt.

12 Ebd., 36-37.
13 Cassirer 1944a, 21.
14 Ebd., 22.
15 Ebd.

5.1.1 Vom Signal zum Symbol

Im *Essay on Man* unterscheidet Cassirer Signale und Symbole[16] und verwendet auch, dies ist bedeutsam, den Terminus 'Zeichen' als synonym mit 'Signal'[17]. Gemäß Cassirer gilt:

„Signals and symbols belong to two different universes of discourse: a signal is a part of the physical world of being; a symbol is a part of the human world of meaning. Signals are 'operators', symbols are 'designators.'"[18]

Auch für den Unterschied zwischen Operatoren und Designatoren nimmt er Bezug auf Morris[19]. Dies ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Erstens da ein Signal tatsächlich ein Reiz ist, der in einem Organismus eine Reaktion auslösen kann. Zweitens weil der Begriff des 'designator' anscheinend die Frage nur weiterleitet. Man muß jetzt bestimmen, was ein 'designator' ist. Was bedeutet 'to designate'? Wie kann der Begriff ohne Rückgriff auf synonyme Begriffe wie Bedeutung oder Zeichen verstanden werden? Man riskiert das *explanandum* wieder im *explanans* erscheinen zu sehen. Schlußendlich ist es überhaupt bemerkenswert, daß Cassirer sich gerade auf Morris bezieht. Dies nicht so sehr aus einer historischen Perspektive, denn Cassirer war in den USA mit Morris' Werk bekannt geworden. Morris hatte seine *Foundations of the Theory of Signs* 1938 in der *Encyclopedia of Unified Sciences* publiziert.[20] Es ist jedoch aus einer systematischen Perspektive bemerkenswert. Die Semiotik von Morris war durch und durch behavioristisch. Gerade in der Semiotik Morris' ist der Designator nichts anderes als ein komplexer Operator.[21]

16 Cassirer fand die Unterscheidung in Morris 1938. In seinem früheren Werk zu den symbolischen Formen benutzte er 'Zeichen' und 'Symbol' synonym. Im *Essay* ist Zeichen (sign) synonym zu Signal (signal) geworden. Zum Unterschied zwischen Zeichen und Symbol bei Cassirer (und Langer) siehe auch Nöth 2000, 188, 190.

17 Cassirer 1944a, 27-41. In einem kurzen Aufsatz verweist Thomas Sebeok, einer der führenden Vertreter der zeitgenössischen Semiotik, auf „many philosophers", die einen Kontrast zwischen Zeichen und Symbol annehmen. „Ernst Cassirer (1923-1929), for instance, claimed that these two notions belonged to different universes of discourse, and that 'a sign is part of the physical world, a symbol is part of the human world of meaning'". Er führt dann näher aus: „Minimalist approaches such as these are far to imprecise and superficial to be serviceable, as Peirce painstakingly demonstrated throughout his voluminous writings". (1986, 39) Obwohl die bibliographische Angabe auf die *Philosophie* verweist, scheint das Zitat dem *Essay on Man* entnommen zu sein.

18 Cassirer 1944a, 32.

19 Morris 1938.

20 Morris erwähnt die *Philosophie der symbolischen Formen* in den *Foundations* lediglich in der Bibliographie. In *Signs, Language und Behavior* (1946) ist er kritisch in Bezug auf Cassirer: „Writings such as Ernst Cassirer's *Philosophie der symbolischen Formen* and *An Essay on Man*, and Wilbur Urban's *Language and Reality* show great sensitivity to a wide range of symbolic phenomena, and so act as valuable correctives to oversimplified versions of semiotic; but their failure to deal adequately with the core problem as to the nature of the sign-processes makes their work at the wider circumference more suggestive than scientific". (Morris 1946, 229)

21 Das Problem des Unterschieds zwischen Operator und Designator, zwischen Signal und Symbol, wurde gründlich diskutiert von Thure von Uexküll, dem Enkel Jakobs von Uexküll in einem Aufsatz über Zeichen und Realität als anthroposemiotisches Problem (Uexküll 1984).

Obwohl das Symbolische aus dem Biologischen entsteht, folgt es, so meint Cassirer, nicht denselben Regeln. Er sieht eine Parallele zur Emergenz des Lebens aus dem Physischen. Ähnlich der Form in Bezug auf die Materie und der Kraft in der Biologie, beginnt das Semiotische, wenn es erst einmal entstanden ist, seiner eigenen 'Logik' zu folgen, die unabhängig von den Naturgesetzen ist. Diese neue Logik, die dem Symbolischen eigen ist, gewinnt an Bedeutung und mittels dieser Logik des Symbolischen befreien sich die Menschen von materieller Kausalität und Determinismus. Jetzt kommt die Linearität des Materialismus nicht mehr zur Wirkung. Obwohl die Emergenz und der Erfolg des Symbolischen selbst im Begriff der (Darwinschen oder vitalistischen) Biologie erklärt werden sollte, bedeutet dies nicht, daß die symbolische Evolution eine biologische ist. Im Gegenteil – hier ist die Kausalität eine formale.[22]

Cassirer hat diese Frage ausführlich in 'Der Gegenstand der Kulturwissenschaften', der ersten Studie seiner Sammlung *Zur Logik der Kulturwissenschaften* behandelt.[23] Was dem spekulativen Entwicklungsbegriff – sei es dem von Aristoteles, Leibniz oder Hegel – nicht gelungen war, sagt Cassirer ironisch, das soll und wird sicher durch den empirischen Entwicklungsbegriff erreicht werden.[24] Die Kluft zwischen Natur und Geist ist endlich geschlossen und das Programm einer Darwinschen Wissenschaft der Kultur wurde in Schleichers *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft* (1873) in Anschlag gebracht. Unglücklicherweise stimmt dem nicht jedermann zu. Cassirer verweist auf die Bewegung des Vitalismus in der Biologie. Hier erfährt der Begriff der Form eine Wiederauferstehung und die These der 'Autonomie des Organischen' wird ausgeführt. In seiner theoretischen Biologie argumentiert von Uexküll, daß der Materialismus von Materie und Kraft des 19. Jahrhunderts diesen Faktor der Form übersehen habe, der allein entscheidend und bestimmend sei. Es sei die Aufgabe der modernen Biologie die gegenseitigen Wirkungen zwischen Organismus und Umwelt zu erforschen, die bei jedem Organismus spezifisch sind und in denen sich das grundlegende Phänomen des Lebens manifestiert. Er fügt hinzu:

„Diese Problematik der modernen Biologie, die in den Schriften Uexkülls in sehr eigenartiger Weise aufgewiesen und in höchst fruchtbarer Weise durchgeführt worden ist, vermag uns auch einen Weg zu weisen, in dessen Verfolgung wir zu einer klaren und bestimmten Grenzsetzung zwischen 'Leben' und 'Geist', zwischen der Welt der organischen Formen und der der Kulturformen gelangen können"[25]

„Die Differenz, nach der wir hier allein suchen und die wir mit Sicherheit aufweisen können, ist keine physische, sondern eine *funktionelle* Differenz. Das Neue, das in der Kulturwelt hervortritt, ist durch die Aufzeigung bestimmter Einzelmerkmale nicht faßbar und beschreibbar. Denn die entscheidende Änderung liegt nicht in dem Auftreten neuer Kennzeichen und Eigenschaften, sondern in dem eigentümlichen *Funktionswandel*, den alle Be-

22 Siehe Kapitel 10.3 im vorliegenden Buch.
23 Cassirer 1942, 1-33.
24 Ebd., 22.
25 Ebd., 24.

stimmungen erfahren, sobald wir aus der Welt des Tieres in die des Menschen übergehen."[26]

An dieser Stelle kommt es zu einem wirklichen Gattungswechsel (einer *metabasis eis allo genos*).

„Die 'Freiheit', die der Mensch sich zu erringen vermag, bedeutet nicht, daß er aus der Natur heraustreten und sich ihrem Sein oder Wirken entziehen kann. Die organische Schranke, die ihm wie jedem anderen Lebewesen gesetzt ist, kann er nicht überwinden und durchbrechen. Aber innerhalb derselben, ja auf Grund ihrer, schafft er sich eine Weite und eine Selbständigkeit der Bewegung, die nur ihm zugänglich und erreichbar ist. Uexküll sagt einmal, daß der Bauplan jedes Lebewesens und das durch ihn bestimmte Verhältnis zwischen seiner 'Merkwelt' und 'Wirkwelt' dieses Wesen so fest umschließt, wie die Mauern eines Gefängnisses. Diesem Gefängnis entrinnt der Mensch nicht dadurch, daß er die Mauern niederreißt, sondern dadurch, daß er sich ihrer bewußt wird. Hier gilt das Hegelsche Wort, daß der, der um eine Schranke *weiß*, bereits über diese Schranke hinaus ist. Die Bewußt-Werdung ist der Anfang und das Ende, ist das A und O der Freiheit, die dem Menschen vergönnt ist; das Erkennen und Anerkennen der Notwendigkeit ist der eigentliche Befreiungsprozeß, den der 'Geist' gegenüber der 'Natur' zu vollbringen hat."[27]

Der Geist ist die Natur, die sich selbst reflektiert, und eben in der Reflexion, im Bewußtsein, geht er über die Natur hinaus. Geist ist also Natur und ist es doch zugleich auch nicht. Das Symbolische, insbesondere die verschiedenen symbolischen Formen, bilden die unverzichtbare Vorbedingung des Prozesses. Die symbolischen Formen sind die Medien, mit deren Hilfe es dem Menschen gelungen ist, zur natürlichen Welt Distanz zu gewinnen. Im Symbol wird die Welt vermittelt, und in diesem Prozeß der Vermittlung löst sich der Mensch von der Welt und gewinnt die Freiheit der Repräsentation. Das Merkmal der Mediation charakterisiert das ganze menschliche Wissen und es ist typisch für alle menschlichen Handlungen. Der indirekte Zugang zur Welt emergiert zuerst im Werkzeuggebrauch. Um ein Werkzeug herzustellen, muß man in der Lage sein, den 'Schleier der unmittelbaren Bedürfnisse zu lüften'. Diese Vorstellung des Künftigen charakterisiert menschliches Handeln.

„Wir müssen ein noch nicht Bestehendes im 'Bilde' vor uns hinstellen, um sodann von dieser 'Möglichkeit' zur 'Wirklichkeit', von der Potenz zum Akt überzugehen."[28]

Im *Essay on Man* wird Cassirer später sagen:

„Man has, as it were, discovered a new method of adapting himself to his environment. Between the receptor system and the effector system, which are to be found in all animal species, we find in man a third link which we may describe as the *symbolic system*. This new acquisition transforms the whole of human life. As compared with the other animals man lives not merely in a broader reality; he lives, so to speak, in a new dimension of reality." „All human progress in thought and experience refines upon and strengthens this symbolic

26 Ebd., 24.
27 Ebd., 24-25.
28 Ebd., 27.

net" [...] „Instead of dealing with the things themselves man is in a sense constantly conversing with himself."[29]

Was den Tiersprachen nach Cassirer fehlt, ist die Darstellungsfunktion (Referenz).[30] „The difference between propositional language and emotional language is the real landmark between the human and the animal world".[31] Dieser Unterschied zwischen emotionaler Reaktion und propositionaler Sprache ist ein wichtiger Punkt in der semiotischen Diskussion der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie bedient verschiedene Vorhaben, unter ihnen das der Unterscheidung zwischen Tieren und Menschen und zwischen wissenschaftlicher und ästhetischer Repräsentation.[32]

Die Situation, sagt Cassirer, ist in der theoretischen und praktischen Sphäre die gleiche. Der Mensch lebt inmitten von Bildern, Symbolen, Phantasien, Ängsten und Träumen. Schließlich gilt:

„Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man's cultural life in all their richness and variety. But all these forms are symbolic forms. Hence, instead of defining man as an *animal rationale*, we should define him as an *animal symbolicum*. By so doing we can designate his specific difference, and we can understand the new way open to man – the way to civilization."[33]

Das Symbol ist somit der absolut zentrale Punkt in Cassirers Philosophie der Kultur und doch wird dieses Element als eines der schwierigsten und unverständlichsten Aspekte seines Werkes gesehen. Die Kritik sieht in seinem Werk entweder eine glänzende Geschichte der menschlichen Kultur, indem sie die systematischen Aspekte des Werks leugnet, oder eine der symbolischen Formen gilt als paradigmatisch und das Ganze seiner Philosophie wird innerhalb dieser begrenzten Perspektive erklärt. [34]

„Je mehr der Horizont menschlichen Vorstellens, Meinens, Denkens und Urteilens sich erweitert, um so komplexer wird das System der Mittelglieder, deren wir bedürfen, um ihn überschauen zu können. Die Symbole der Wortsprache sind das erste und wichtigste Glied in dieser Kette. Aber an sie schließen sich Gestalten von andere Art und Herkunft: die Gestalten des Mythos, der Religion, der Kunst, an. Ein und dieselbe Grund*funktion*, die Funktion des Symbolischen als solche, entfaltet sich in ihren verschiedenen Hauptrichtungen und schafft innerhalb derselben immer neue Gebilde. Die Gesamtheit dieser Gebilde ist es, was die spezifisch-menschliche Welt kennzeichnet und auszeichnet. Der tierischen 'Merkwelt' und 'Wirkwelt' hat sich im Kreise des Menschen ein Neues: die 'Bildwelt' zugestellt; und sie ist es, die fortschreitend eine immer größere Macht über den Menschen gewinnt"[35]

29 Cassirer 1944a, 24 f.
30 Der Begriff der 'Referenz' zeigt eine Relation an.
31 Cassirer 1944a, 30.
32 So etwa bei Ogden und Richards 1923 und in Bühler 1934.
33 Cassirer 1944a, 30.
34 Vgl. Capeillères 1992, 550.
35 Cassirer 1942, 26 f.

Anscheinend stehen wir hier einem Problem gegenüber, denn nicht das Bild als solches ist der unterscheidende Faktor – auch die Tiere leben wahrscheinlich in einer Welt der Bilder. Was verschieden ist, ist der symbolische Status des Bildes.[36]

Cassirer stellt sich selbst die Aufgabe, die symbolische Einstellung des Menschen in einer präziseren Form zu beschreiben, um sie von anderen Verhaltensformen, die wir im ganzen Tierreich vorfinden können, zu trennen. Da sie selbst keine empirische Wissenschaft ist, sollte die philosophische Anthropologie den Kulturwissenschaften einen theoretischen Rahmen verschaffen. Die Kulturphilosophie ist somit in ihrer Funktion mit den Disziplinen Theoretische Physik und Theoretische Biologie vergleichbar.

5.1.2 Wissenschaft und Philosophie

In seinem Aufsatz zum Begriff des Symbols[37] betont Cassirer die komplementären Aufgaben von empirischer Wissenschaft und Philosophie. Er sieht eine klare Arbeitsteilung zwischen einerseits den empirischen Wissenschaften (Geschichte von Sprache und Mythos, Philologie) und andererseits Philosophie, Logik und Erkenntnistheorie. Jeder der beiden Zugänge hat seine eigene Methodologie. Die erste gräbt (induktiv) die Materialien aus, die letztere erstellt (deduktiv) Theorien. Die empirische Wissenschaft etabliert, Muster entdeckend, die konkrete Basis für eine Philosophie der Kultur. Dies sind etwa Muster für die Entwicklung des mythischen Denkens. Der induktive Zugang ist aber nicht ausreichend; was benötigt wird, ist eine allgemeine Systematik der symbolischen Formen, d.h. ein Zugang, der von einer Analyse der Funktion seinen Ausgang nimmt.

Wir werden Zeugen, wie Cassirer die allgemeine Entwicklung in den Wissenschaften, vom Positivismus zum Strukturalismus, nachvollzieht. Anstatt Erklärungen in Begriffen der historischen Entwicklung zu suchen, fahndet er nach Erklärungen in Begriffen der Struktur und Funktion. Es gibt in allen Wissenschaften einen Bedarf nach einem systematischen, nicht aber unbedingt einem positivistischen Zugang. Vom Positivismus muß ein Schritt in Richtung auf den Idealismus erfolgen – zur Untersuchung von Formen und Funktionen. Gegenstand dieser Forschung sind die tiefen geistigen Strukturverhältnisse.

Im seinem Aufsatz 'Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie'[38] kritisiert Cassirer die naturalistische Kulturphilosophie – den Spinozismus, den Romantizismus (Schelling), den Positivismus (Comte, Taine) – in seinen drei wichtigsten Erscheinungsformen: Physik, Psychologie und Metaphysik.

36 Vgl. Fetz 1981, 446: „Cassirers Idee der Fundierung der 'künstlichen' Symbolik in einer 'natürlichen' kann so bei Piaget ihre erfahrungswissenschaftliche Bestätigung und Ausgestaltung finden. Das genetische Stufenmodell Piagets vermag aber überhaupt ein neues Licht auf die Symbolbildung zu werfen, weil es deutlich die 'semiotische Schwelle' anzeigt, durch deren Überschreiten das Subjekt vom genetisch früheren Signalverhalten zum eigentlichen Symbolgebrauch vorstößt".

37 Cassirer 1922.

38 Cassirer 1939a.

Er wendet sich dann geisteswissenschaftlichen Zugängen zu. Dieser Ideenfaden wird zu Leibniz, Goethe, Herder, Schiller und von Humboldt gezogen.

„Es erstreckt sich vielmehr auf jegliche Gestaltung überhaupt, gleichviel in welchem besonderen Lebenskreis sie sich vollziehen mag. Als der Grundzug alles menschlichen Daseins erscheint es, daß der Mensch in der Fülle der äußeren Eindrücke nicht einfach aufgeht, sondern daß er diese Fülle bändigt, indem er ihr eine bestimmte *Form* aufprägt, die letzten Endes aus ihm selbst, aus dem denkenden, fühlenden, wollenden Subjekt herstammt."[39]

Der erste Philosoph, der die Frage aufwarf, ob das Thema Mensch einer Mathematisierung zugänglich ist, wie in der Physik oder Astronomie, war Giambattista Vico. Gegen Descartes verteidigte er die Einzigartigkeit und den besonderen Wert des historischen Wissens. Nach Vico erstreckt sich die Sphäre unseres Wissens nicht jenseits der Sphäre unseres Schaffens. Die Natur ist das Werk Gottes, aber die Kultur ist das Werk des Menschen. Die Produkte menschlicher Kultur sind deshalb die einzigen Dinge, die wir vollständig verstehen können.[40]

Dies bedeutet aber nicht, daß wir dem Pfad der Metaphysik folgen sollten:

„Dabei schließt die Auszeichnung dieser spezifischen Sphäre keineswegs die Annahme und die Forderung in sich, daß wir, zu ihrer Begründung und Behauptung, den Kreis des natürlichen Daseins durchbrechen und prinzipiell aus ihm heraustreten müßten."[41]

Hier will Cassirer Kant nicht folgen, er bevorzugt den Weg, den Goethe, Herder und Humboldt gewiesen haben. Gerade letzterem sei es gelungen, eine Brücke zwischen Natur und Mensch zu bauen. *Humanitas* ist nicht so sehr eine einzigartige Form des Seins, sondern eine einzigartige Leistung. Von allen natürlichen Lebewesen ist allein der Mensch zu dieser Leistung fähig.

Die Geisteswissenschaft unternimmt es, als kritische Philosophie, als einzige, die grundlegenden und universalen Orientierungen zu verstehen: „Sie will zu einem Verständnis der universellen Prinzipien der 'Formgebung' überhaupt vordringen".[42] Mythos, Kunst, Wissenschaft und Sprache erscheinen aus dieser Kantischen Perspektive als Symbole, nicht im Sinne lediglich von Figuren, die sich auf irgendeine gegebene Realität beziehen mit den Mitteln der Suggestion und der allegorischen Wiedergabe, sondern im Sinne von Kräften, die jede für sich ein eigene Welt schaffen. Insofern sind die einzelnen symbolischen Formen keine Nachahmungen sondern Organe der Realität, da lediglich ihr Wirken dazu führt, daß das jeweils Reale zu einem Gegenstand geistiger Apprehension wird, uns als solches sichtbar gemacht wird.

39 Ebd., 247.

40 Es ist bemerkenswert, daß das Menschliche direkt mit der Schaffung von Ordnung assoziiert wird. Die menschliche Freiheit hängt somit direkt mit der Herstellung von Ordnung zusammen und nicht etwa mit dem Zweifel. „Dieser Wille zur Form und dieses Vermögen zur Form ist es, was von Herder und Humboldt am Wesen der Sprache, von Schiller am Wesen des Spiels und der Kunst, von Kant an der Struktur der theoretischen Erkenntnis aufgezeigt wird". (Cassirer 1939a, 247) Demnach sind die drei Großfelder der Semiotik: Wahrnehmung, Begriffsbildung und Denken unmittelbar auf die Macht der Formgebung bezogen.

41 Ebd., 247.

42 Ebd., 260.

„Mit dieser Einsicht in die bestimmende und entscheidende Leistung, die dem Mythos wie der Sprache im geistigen Aufbau der Gegenstandswelt zukommt, scheint freilich alles erschöpft, was eine 'Philosophie der symbolischen Formen' uns lehren kann. Die Philosophie als solche kann an diesem Punkte nicht weiter gehen; sie kann sich nicht vermessen, den großen Sonderungsprozeß, der sich hier vollzieht *in concreto* vor uns hinzustellen und seine einzelnen Phasen bestimmt gegen einander abzugrenzen Aber wenn sie sich mit einer allgemeinen theoretischen Bestimmung der Umrisse des Bildes dieser Entwicklung begnügen muß, so kann vielleicht die Sprachforschung und die Mythenforschung ihrerseits diesen bloßen Umriß ergänzen und die Linien, die die philosophisch-spekulative Betrachtung nur andeuten konnte, schärfer fassen."[43]

Clarence Smith Howe zeigt in der Einleitung zu seiner Übersetzung von *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), wie Cassirer versucht, den Dualismus von Geist und Natur zu vermeiden.[44] Die Kultur in ihren mannigfaltigen Formen ist der Ort des Geistes in der Natur.[45] Geist und Selbst sind kulturelle Phänomene. Es ist interessant zu sehen, daß Cassirer aus dem Feld der Kulturwissenschaft sowohl die persönliche Erfahrung als auch die natürlichen Ursachen ausschließt und somit die Kultur in der Tendenz auf dasjenige reduziert, das Bedeutung trägt.

5.2 Vom Wissen zum Symbol

> „In many years of work on the fundamental problems of art I have found [Cassirer's concept of the symbol] indispensable; it served as a key to the most involved question. But this symbol concept, as it emerges in use, in the course of work – which, after all, is the most authentic source of all concepts – cannot be defined in terms of denotation, signification, formal assignment, or reference. The proof of the pudding is in the eating, and I submit that Cassirer's pudding is good; but the recipe is not on the box."[46]

Was ist nun aber eine symbolische Form? 1922 gibt Cassirer die folgende Beschreibung der anstehenden Herausforderung:

„Es handelt sich darum, den symbolischen Ausdruck, d.h. den Ausdruck eines 'Geistigen' durch sinnliche 'Zeichen' und 'Bilder', in seiner weitesten Bedeutung zu nehmen; es handelt sich um die Frage, ob dieser Ausdrucksform bei aller Verschiedenheit ihrer möglichen Anwendungen ein Prinzip zugrunde liegt, das sie als ein in sich geschlossenes und einheitliches Grundverfahren kennzeichnet."[47]

Ein Symbol ist eine zweistellige Struktur, die aus einem sinnlichen Zeichen und einem geistigen Inhalt besteht. Diese Begriffsbestimmung erinnert uns stark an de

43 Cassirer 1925a, 84 f.

44 Vgl. Smith Howe 1960, X, der Cassirers Position als einen „perfectly consistent idealistic naturalism" bezeichnet.

45 Ebd., XI.

46 Susanne Langer, *Philosophical Sketches*, 1964, 56; zitiert nach Krois 1987, 12.

47 Cassirer 1922, 174.

Saussures Definition des sprachlichen Zeichens als Einheit von Bezeichnendem (*signifiant*) und Bezeichnetem (*signifié*).[48]

Es sollte angemerkt werden, daß in der gegebenen Definition das Symbol durch seine innere Struktur als sinnlich wahrnehmbares Zeichen und Inhalt und in der Tat nicht als Funktion charakterisiert wird. Es ist sicher kein Zufall, daß Cassirer seine Philosophie als Philosophie der symbolischen *Formen* und nicht als eine Philosophie der symbolischen *Funktion(en)* konzipiert hat. Was von Anfang an als Frage ausgeschlossen war, ist: Weshalb werden überhaupt Zeichen benützt? Wozu sind sie gut? Was löst die Verwendung von Symbolen aus? Stattdessen tauchen wir sofort in die Welt der Symbole ein, die eine geschlossene Welt, von Menschen gemacht und in eine Anzahl symbolischer Sphären unterteilt ist.

Wir wollen nun Cassirers Beschreibung der symbolischen Sphären näher betrachten.

„Unter einer 'symbolischen Form' soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt, an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird."[49]

Cassirer benützt hier in der Definition der symbolischen Form den Begriff des Zeichens, was den Verdacht der Zirkularität nahe legt. Das Problem des Bezugs auf etwas, was bezeichnet wird, auf etwas, was einer Bezeichnung bedarf, d.h. das Problem des Bezugs auf etwas, wie Cassirer dies etwa 25 Jahre später nennen wird, wird nicht in Betracht gezogen. Im Gegensatz zu Peirce nähert sich Cassirer dem Symbolischen nicht im Rahmen einer Theorie der Referenz. Anstatt zu sagen, ein Zeichen sei etwas, das über etwas handelt und anstatt zu versuchen, diesen Bezug 'auf etwas' zu verdeutlichen, konzentriert sich Cassirer auf die Struktur der symbolischen Form. Dabei ist das sprachliche Zeichen die prototypische Form, und die symbolische Form wird unter dem Einfluß von Humboldts nach dem Modell des sprachlichen Zeichens bestimmt.

Die Wahrnehmung ist für Cassirer nicht semiotischer Natur. Der folgende Textauszug ist in dieser Beziehung besonders aussagekräftig:

„Eine Welt selbstgeschaffener Zeichen und Bilder tritt dem, was wir die objektive Wirklichkeit der Dinge nennen, gegenüber und behauptet sich gegen sie in selbständiger Fülle und ursprünglicher Kraft."[50]

Wenn die Welt der Zeichen eine zweite Welt ist, und wenn sie der Welt der Objekte gegenüber steht, dann fragt sich, wie sie etwas in dieser Welt bedeuten kann. Wie kann Cassirer überhaupt etwas von 'selbständiger Fülle' und 'ursprünglicher Kraft' wissen? Das Problem des Zeichens wird gar nicht angegangen, es wird lediglich abgeschoben – der Begriff des Symbols ist zu einem 'einschläfernden' Begriff geworden.[51]

48 Saussure 1916, 23 ff; siehe auch das Kapitel 6. im vorliegenden Buch zu Cassirers Ansichten über Sprache.

49 Cassirer 1922, 175.

50 Ebd., 175 f.

51 Zum 'dormitive concept' siehe: Bateson 1973, XX.

„Humboldt hat für die Sprache dargelegt, wie in ihre Bildung und ihren Gebrauch notwendig die ganze Art der subjektiven Wahrnehmung der Gegenstände übergehe. Denn das Wort sei niemals ein Abdruck des Gegenstandes an sich, sondern des von diesem in der Seele erzeugten Bildes."[52]

Das Problem wird schlicht hinter der scheinbar unschuldigen Aussage 'des *von diesem* in der Seele erzeugten Bildes' (Hervorhebung BvH) versteckt. Wir finden somit bereits bei von Humboldt und dann wieder bei Cassirer den Grundtenor des Strukturalismus: der Mensch scheint sich selbst in einer Sprachwelt einzukapseln. Die Beziehung zu dem, was es außerhalb der Sprache gibt, verschwindet aus dem Blickfeld. Es wird in das Reich der Metaphysik verbannt, was natürlich einer Verfluchung gleichkommt. Wer möchte sich schon Metaphysiker nennen? Wenn aber etwas metaphysisch ist, dann ist es diese letztgültige Abwendung vom Kern des Semiotischen, der Beziehung zwischen dem Symbol zu dem, was (noch) kein Symbol ist.

Wie die anderen 'Gründerväter' der modernen Semiotik, Peirce und de Saussure, stellt Cassirer das Symbolische nicht als die Lösung eines Problems vor, es wird vielmehr als Gegebenes vorausgesetzt. Die Relation der Referenz, die das Symbol zuerst einmal verankert, die Tatsache, daß ein Symbol nur deshalb Symbol ist, weil es auf etwas Anderes verweist, wird nicht in Betracht gezogen. In einem Schritt, den wir sicherlich als 'logozentrisch' bezeichnen dürfen, vertauscht Cassirer ein Problem (wie verhält sich das Symbol zum Nicht-Symbolischen?) mit einer bekannten Form (oder einem 'logos'). Dieses Stratagem ist in der Semiotik jedoch allgegenwärtig: der semiotische 'Skandal', der die Stabilität von Kultursystemen, einschließlich ihrer Logik, bedroht, wird weit ins Abseits geschoben und durch eine leicht handhabbare symbolische Form ersetzt. In seiner 'Einleitung und Problemstellung' zum ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* formuliert er die sehr wichtige Maxime, daß

„die entscheidende Frage immer darin liegt, ob wir die Funktion aus dem Gebilde oder das Gebilde aus der Funktion zu verstehen suchen, ob wir diese in jenem oder jenes in dieser 'begründet' sein lassen."[53]

Im kritischen Denken herrscht die Funktion immer über die Struktur. Cassirer legt mit Nachdruck dar, wie wichtig es ist, die Funktion und nicht die Substanz als Ausgangspunkt theoretischer Überlegungen zu nehmen; dann spielt er jedoch konsequent die Funktion der Symbole zugunsten ihrer Form herunter. Durch diese Vernachlässigung der Funktion, bewegt sich *die Struktur des symbolischen Prozesses* außer Sichtweite, und die Aufmerksamkeit richtet sich ganz auf die einheitliche und allgemein gültige Struktur des Symbols.[54]

Die Konsequenz dieser Strategie ist, daß zwei Probleme nicht gelöst werden können: Erstens betrifft dies die Beziehung zwischen Symbolischem und Nicht-

52 Cassirer 1922, 176.

53 ECW 11, 8.

54 Ein damit verwandtes Problem ist das der Freiheit, die, wie wir gesehen haben, die symbolische Aktivität mit sich bringt. Der Geist ist niemals statisch, er ist immer frei zu konstruieren. Wie frei kann aber der Geist sein? Gibt es keine Beschränkungen für das symbolisch Konstruierbare?

Symbolischem, die wiederum die Ursache für den Wandel der Symbole und letzten Endes für die Dynamik der Kulturen darstellt. Zweitens (jedoch im Zusammenhang des ersten Problems) betrifft es die Problematik der Symbole, die nicht im von Cassirer intendierten Sinne Symbole sind. Dies etwa die einstelligen Strukturen (Zeichen der Wahrnehmung) und die dreistelligen Strukturen (Zeichen in der Logik).

5.2.1 Vom Urteil zur symbolischen Form

Wie wir gesehen haben, ist der zentrale Begriff in Cassirers anthropologischem Projekt das Symbol. Weshalb wählte Cassirer diesen Begriff? Der Ausgangpunkt für seine Philosophie der symbolischen Formen kann in seinem Hauptwerk von 1910: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*[55] gefunden werden. Während Cassirer über das Problem des Begriffs in den Wissenschaften arbeitete, wurde ihm bewußt, daß wissenschaftliche Begriffe nur eine Schicht des Symbolischen ausmachen, und daß es deshalb notwendig war, das Problem der wissenschaftlichen Begriffsbildung im Rahmen der allgemeinen Frage nach der Bedeutung zu behandeln. So entstand das Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen. Das erste Mal wurde der Begriff der symbolischen Form in seinem Aufsatz *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*[56] im Druck benutzt. Hier sagt er:

„Es ist die Aufgabe der systematischen Philosophie – die über diejenige der Erkenntnistheorie weit hinausgreift –, das Weltbild von dieser Einseitigkeit zu befreien. Sie hat das *Ganze* der symbolischen Formen, aus deren Anwendung für uns der Begriff einer in sich gegliederten Wirklichkeit entspringt – kraft deren sich für uns Subjekt und Objekt, Ich und Welt scheiden und in bestimmter Gestaltung gegenübertreten –, zu erfassen und jedem Einzelnen in dieser Gesamtheit seine feste Stelle anzuweisen."[57]

Weiter erläutert er den Begriff in seinem Aufsatz: 'Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften'.[58]

Cassirer faßt also eine allgemeine Philosophie der Geisteswissenschaften ins Auge, die eine radikale Erweiterung von Kants *Kritik der reinen Vernunft* zu einer Kritik der Kultur ist, an deren Basis der Begriff des *Symbols* steht.

„Kants 'kopernikanische Wende' und überhaupt die 'Grundthese des Idealismus' soll darin ihre neue Bewährung finden, dass nicht nur die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern aller Inhalt der Kultur aus einer 'ursprünglichen Tat des Geistes' begriffen und ihre Unablösbarkeit von unserem Kulturschaffen behauptet wird."[59]

Ihm war klar geworden, daß das Reich der Wissenschaft nur eines der Kulturbereiche umfaßt.

55 ECW 6.
56 ECW 10.
57 Ebd., 113-114.
58 Cassirer 1922.
59 Fetz 1981, 436.

Ausgehend von Kants Untersuchung zur Urteilskraft, schreiten wir mit Cassirer fort zur Kritik der symbolischen Form, der Kultur. Cassirer sah es als seine Aufgabe, die kritische Philosophie Kants durch eine Kritik der Geisteswissenschaften zu ergänzen: der Sprach-, Kunst-, und Religionswissenschaften – also der Kulturwissenschaften. Es geht nicht mehr 'ausschließlich' um Wissen, vielmehr bildet jede Art der Symbolbildung den Kern. Insofern die Kulturwissenschaften auch die Wissenschaftstheorie (Epistemologie) enthalten, wird Kants Kritik als Teil davon aufgefaßt. Cassirer möchte jedoch nicht nur die kritische Philosophie vervollständigen, er will auch ihr Gesichtsfeld erweitern. In seinen Diskussionen von Kants Werk in 'Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung'[60], macht Cassirer deutlich, daß er neben dem Wissen eine zweite Funktion wahrnimmt, die er auf die Sprache bezieht. Die Sprache liefert uns nicht nur ein 'Bild der Welt', sie formt auch dieses Bild. Das Problem der Objektivität ist nicht bloß ein Problem des (Wissens des) Seins, es ist vielmehr das Problem der Funktion symbolischer Formen. Die Theorie des Wissens ist nun nicht mehr sein Hauptanliegen. Sein Ziel ist vielmehr

„den Versuch eines Überblicks über alle Mittel und Wege, vermöge deren sich uns die Wirklichkeit überhaupt zu einem bedeutungs- und sinnvollen Ganzen, zu einem geistigen 'Kosmos' gestaltet. Jetzt ist es daher nicht lediglich die Kritik des 'Verstandes', sondern die Analyse der Grundformen des *Weltverständnisses überhaupt*, die als allgemeines Ziel vor uns steht."[61]

5.2.2 Das Symbol

„Unter 'symbolischer Prägnanz' soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als 'sinnliches' Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen 'Sinn' in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. [...] Es ist die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger 'Artikulation' gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. [...] Hier erfassen wir den eigentlichen Pulsschlag des Bewußtseins, dessen Geheimnis eben darin besteht, daß in ihm ein Schlag tausend Verbindungen schlägt. Es gibt keine bewußte Wahrnehmung, die bloßes 'Datum', die ein lediglich Gegebenes und in dieser Gegebenheit Abzuspiegelndes wäre; sondern jede Wahrnehmung schließt einen bestimmten 'Richtungscharakter' in sich, mittels dessen sie über ihr Hier und Jetzt hinausweist. Als bloßes Wahrnehmungs*differential* faßt sie nichtsdestoweniger das *Integral* der Erfahrung in sich."[62]

Bilder und Empfindungen, so Cassirer, gehören (seit Kants *Kritik*) nicht mehr zur selben erkenntnistheoretischen und phänomenologischen Klasse – jedes wirkliche Bild enthält in sich eine Spontaneität der Konstruktion, eine Regel der Bildung. Es ist die Bildungsregel, die Cassirer auf den Weg zum Begriff bringt, nicht die Be-

60 ECW 9.
61 Ebd., 304.
62 ECW 13, 231-232.

ziehung der Form zur Mannigfaltigkeit, die jede Wahrnehmung enthält (wiederum nach Kant). Jede Wahrnehmung muß geformte Wahrnehmung sein. Er sagt:

„So treten die reinen Verstandesbegriffe, die nichts anderes als ebendiese Zuordnung des Einzelnen zum Ganzen und die verschiedenen Richtungen dieser Zuordnung ausdrücken, nicht nachträglich zur Wahrnehmung hinzu, sondern sie bilden die Konstituenzien der Wahrnehmung selbst. Diese besteht nur, sofern sie in bestimmten Formen steht."[63]

Cassirer wählt hier eine interne Perspektive auf das Symbolische, die er in Brentanos Phänomenologie findet. „Es [Psychisches, BvH] ist nur, indem es, in ebendiesem Sein, gewissermaßen über sich hinaus ist, indem es auf ein anderes *geht*".[64] Darauf folgt eine interessante Anmerkung, die einiges Licht auf Cassirers Position wirft.

„Andererseits bleibt auch hier im *Ausdruck* dieses Sachverhalts insofern eine Unklarheit zurück, als auch Brentano, um diese fundamentale Beziehungs*richtung* zu bezeichnen, von einem Unterschied der *Existenz* spricht: daß er von der realen Existenz des Dinges die intentionale oder mentale 'Inexistenz' unterscheidet. Von neuem wird damit der Anschein erweckt, als sollte die *Funktion* des 'Meinens' durch ein *substantielles* Dasein erklärt und verdeutlicht werden – als könne sich die Vorstellung nur deshalb auf den Gegenstand 'richten', weil er in irgendeiner Form in ihr 'liegt', weil er in sie 'eingegangen' und in ihr 'enthalten' ist. Aber eben damit wäre offenbar die Eigenart des 'Intentionalen', die hier herausgehoben werden sollte, wieder verwischt. Hier hat erst die Weiterführung und die Durchbildung, die der Grundgedanke Brentanos in Husserls 'Logischen Untersuchungen' und in den 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie' erfahren hat, völlige Klarheit gebracht. Denn wenn Husserl von bedeutungsverleihenden oder sinngebenden *Akten* spricht, kraft deren dem Bewußtsein ein Gegenstand sich darstellt, so läßt er keinen Zweifel darüber, daß diese Beziehung des Darstellenden zum Dargestellten durch keinerlei Analogien, die aus der Sachwelt hergenommen sind, zu verdeutlichen ist."[65]

Es wird eine scharfe Trennung zwischen der faktischen Komponente einer Handlung und dem was sie ideal darstellt, gemacht. Das Objekt ist unerreichbar, es ist verborgen hinter unendlich vielen Schichten von Ideen oder Zeichen. Die Frage, die man sich stellen muß, ist, in welcher Weise wir von einer 'materiellen Welt' und von Intentionalität und Repräsentation sprechen können, wenn wir unfähig sind, aus der Repräsentation auszubrechen. Können wir dennoch eine absolute Opposition zwischen Materie und Form aufrecht erhalten? Das repräsentierte Objekt existiert für Cassirer in der Form der Repräsentation, nicht aber in einer materiellen Empfindung.

Der zentrale einheitsstiftende Begriff in Cassirers Denken ist derjenige der „symbolischen Prägnanz", der im dritten Band der *Philosophie* vorgestellt wird. Alle dinghaften Verbindungen und kausalen Beziehungen beruhen letztlich auf Bedeutungsbeziehungen. Die symbolische Prägnanz ist die Bedingung der Möglichkeit jeder 'Sinngebung' und 'Zeichengebung'. Es gibt keine Empfindung unabhängig von Bedeutung, wie Kant anzunehmen scheint, noch ist das Bewußtsein ein Bewußtsein von einem Objekt. Das rationale Element der Bedeutung zeichnet sich

63 Ebd., 221. Siehe auch Kapitel 4 dieses Buches, zu Cassirers Ansichten zur Psychologie.

64 Ebd., 224.

65 Ebd.

als das wahre Apriori ab. Die symbolische Prägnanz ist die Bedingung der Möglichkeit von Bewußtsein und Kultur.

Schon in seiner 'Einleitung und Problemstellung' zum ersten Band der *Philosophie*, führt Cassirer die allgemeine Funktion des Zeichens weiter aus. Diese Einleitung wurde zurecht bezeichnet als

„umwälzende Programmschrift einer Symboltheorie als umfassende Kulturwissenschaft, wie sie später unter den bekannteren Bezeichnungen 'Semiotik' oder 'Semiologie' immer wieder gefordert wurde."[66]

Der Nachdruck liegt hier, wie so oft bei Cassirer, auf der Formgebungskraft der Zeichen:

„Jede echte geistige Grundfunktion hat mit der Erkenntnis einen entscheidenden Zug gemeinsam, daß ihr eine ursprünglich-bildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft innewohnt. Sie drückt nicht bloß ein Vorhandenes aus, sondern sie schließt eine selbständige Energie des Geistes in sich, durch die das schlichte Da sein der Erscheinung eine bestimmte 'Bedeutung', einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt."[67]

Um über die symbolische Funktion sprechen zu können, brauchen wir einen *Ausdruck*. Der Ausdruck ist ein materielles Substrat, an das die Bedeutung geknüpft wird. Diese Bedeutung kann aber ausschließlich in den materiellen, wahrnehmbaren Formen ihren Sitz haben. Was macht nun aus einem wahrnehmbaren 'Ding' einen Ausdruck – d.h. wie kann eine Wahrnehmung symbolisch (oder semiotisch) werden.

„Hier handelt es sich nicht um ein einfach gegebenes und vorgefundenes Sinnliches, sondern um ein System sinnlicher Mannigfaltigkeiten, die in irgendeiner Form freien Bildens erschaffen werden."[68]

Wir kommen auf die Frage der Wahrnehmung im nächsten Absatz zu sprechen.

Cassirer zufolge „lichtet und gliedert das Chaos der unmittelbaren Eindrücke [sich für uns] erst dadurch, daß wir es 'benennen' und es dadurch mit der Funktion des sprachlichen Denkens und des sprachlichen Ausdrucks durchdringen".[69] Dies erscheint jedoch als in hohem Maße unwahrscheinlich. Kein Organismus ist je einem solchen Chaos unmittelbarer Eindrücke ausgesetzt – genau deshalb, weil ein Organismus nicht umhin kann, seine Umwelt in einer rückbezüglichen Schleife zu organisieren. In ähnlicher Weise ist die Wahrnehmung nie passiv. Jeder Organismus lebt, indem er aktiv seine Umgebung erfaßt. Die immanente Entwicklung des Geistes, der Erwerb von Zeichen bestimmt den ersten und notwendigen Schritt zum Wissen über die objektive Natur der Dinge.

66 Fetz 1981, 435.
67 ECW 11, 7.
68 Ebd., 18.
69 Ebd.

„Das Zeichen bildet gleichsam für das Bewußtsein das erste Stadium und den Beleg der Objektivität, weil durch dasselbe dem stetigen Wandel der Bewußtseinsinhalte Halt geboten, weil in ihm ein Bleibendes bestimmt und herausgehoben wird."[70]

Hier kommen wir zum Kern der Dinge. Das Bewußtsein fügt seine eigene Einheit der Form, d.h. sein Gedächtnis, dem unaufhörlichen Fluß der Inhalte bei.

„Durch das Zeichen, das mit einem Inhalt verknüpft wird, gewinnt dieser in sich selbst einen neuen Bestand und eine neue Dauer. Denn dem Zeichen kommt, im Gegensatz zu dem realen Wechsel der Einzelinhalte des Bewußtseins, eine bestimmte ideelle *Bedeutung* zu, die als solche beharrt. [...] An die Stelle des verfließenden Inhalts tritt die in sich geschlossene und in sich beharrende Einheit der Form."[71]

Anders gesagt, sobald sich das Gedächtnis vom Fluß der Wahrnehmungen löst, wird aus der Wirklichkeit ein Zeichen mit Bedeutung. An diesem Punkt kann es scheinen, als sei das Bewußtsein mit einer allgegenwärtigen Differenz konfrontiert – der zwischen der Permanenz des Zeichens und dem Fluß der Wahrnehmungen. Man muß aber gleich hinzufügen, daß diese Einheit ständig von dem fortschreitenden Fluß bedroht ist. Die Menschen sind sich, die meiste Zeit zumindest, der Tatsache bewußt, daß sie nicht in einer Welt der Zeichen leben.

„In dieser Setzung löst sich das Bewußtsein mehr und mehr von dem direkten *Substrat* der Empfindung und der sinnlichen Anschauung los: Aber gerade darin beweist es um so entschiedener die in ihm liegende ursprüngliche Kraft der Verknüpfung und Vereinheitlichung."[72]

Das sich abzeichnende Bild ist ziemlich klar. Durch das Anhalten des Flusses bedingt, können Formen mit Bedeutung entstehen. Die Diversifikation und wachsende Komplexität ist ein gestufter Prozeß in einer Entwicklung von Formen, der den Menschen aus einer Welt des Mythos in eine Welt der Wissenschaft führt. Die grundlegende dichotomische Struktur ist dagegen immer wieder dieselbe: ein Symbol besteht aus einer sinnlichen Form die sich auf einen mehr oder weniger abstrakten Begriff bezieht.

„Das Moment der stetigen Veränderung und das Moment der Dauer sollen also ineinander übergehen und ineinander aufgehen. Diese allgemeine Forderung ist es, die sich in den Gebilden der Sprache, des Mythos, der Kunst und in den intellektuellen Symbolen der Wissenschaft auf verschiedene Weise erfüllt. Alle diese Gebilde erscheinen gleichsam noch den lebendigen, sich ständig erneuernden Prozeß des Bewußtseins unmittelbar angehörig: und doch herrscht in ihnen zugleich das geistige Bestreben, in diesem Prozeß bestimmte Halte- und Ruhepunkte zu gewinnen."[73]

Das Symbolische hat also zwei Dimensionen: die sinnliche und die geistige oder begriffliche. Der Unterschied zwischen den grundlegenden symbolischen Formen bezieht sich auf unterschiedliche Beziehungen zwischen diesen beiden Faktoren. Im Mythos bilden sie eine Einheit; in der Sprache werden die beiden klar getrennt;

70 Ebd., 20.
71 Ebd.
72 Ebd., 43.
73 Ebd., 44.

die Religion tendiert dazu, das Bezeichnende zugunsten des Bezeichneten zu verdrängen – sie tendiert zur Subjektivität. Wissenschaft ist auf Objektivität ausgerichtet; das Bezeichnende dominiert. In der Kunst schließlich ergänzen sich beide harmonisch.

Auf einer ersten Entwicklungsstufe wird der Inhalt als ein konkretes Ereignis im Gedächtnis bewahrt. Auf dieser Ebene, so Cassirer, „scheint das Zeichen dem Inhalt, auf den es sich bezieht, nichts hinzuzufügen, sondern ihn einfach seinem reinen Bestand nach festzuhalten und zu wiederholen."[74]

In der Tat, wird hier der Inhalt 'lediglich wiedergegeben', aber die symbolische Funktion ist alles andere als einfach – das Gedächtnis wird von der Aktualität losgelöst und kann erst dadurch zum Zeichen werden. Es ist äußerst wichtig, zu verstehen, daß es nicht die Stabilität und Einheit des Inhalts ist, die das Zeichen ausmacht, sondern die Ablösung der Inhaltsform der direkten Wahrnehmung – von der Aktualität. Sobald es in der Erinnerung, einmal vom Fluß der Inhalte in der Wahrnehmung abgelöst ist, kann es zum Zeichen werden, das benützt wird, um auf die Inhalte der Wahrnehmung zu verweisen. So wird die Erinnerung an ein Pferd benützt, um an ein besonderes Vorkommen dieses Tieres zu erinnern und es wiederzuerkennen. Cassirer sagt:

„Die Reproduzierbarkeit des Inhalts selbst ist an die Produktion eines Zeichens für ihn gebunden, in welcher das Bewußtsein stets eine ursprüngliche und autonome Leistung zur Voraussetzung hat."[75]

Man mag sich fragen, ob das Bewußtsein wirklich so „frei und unabhängig" ist, aber es ist erneut so, daß Cassirer seine Diskussion des Zeichenbegriffs auf die Beziehung zwischen Ausdruck und Inhalt beschränkt. Dies ist, wie wir sehen werden, ein typisch 'linguistischer' Zugang zum Symbolischen (oder Semiotischen). Das Problem einer Beziehung zwischen Wahrnehmung und Zeichen; zwischen Zeichen und Welt, welche die Grundlegung des Symbolischen an sich betrifft, nämlich die Formgebungskraft, wird durch das Problem der Struktur des Zeichens, der Beziehung zwischen Ausdruck und Inhalt, Ausdruck und Bedeutung ersetzt. Es ist sehr aufschlußreich, daß Cassirer die beiden Begriffe – symbolisch und semantisch – häufig als synonym benutzt. Nicht Referenz, sondern Bedeutung liegt dem Symbolischen zugrunde. Dieser Nachdruck auf dem Semantischen ist erneut symptomatisch für den 'linguistischen Ansatz' im semiotischen Denken.

5.2.3 Phänomenologische Analyse des Bewußtseins

Charles Sanders Peirce befaßte sich ebenfalls mit der Art und Weise, wie der Fluß des Bewußtseins in der Form eines symbolisch verkörperten Geistes stabilisiert wird.

„A mere succession of distinct ideas, each of which is absolutely present at a different time, cannot provide an explanation for the way ideas can be determined by previous ideas – that

74 Ebd., 20.
75 Ebd., 21.

is, the way one idea can be transformed into the next one according to a rule. Ideas that at a certain point are past must still be capable of being held [*fest(ge)halten*] in the mind, as it were, and [must be capable] of existing together and being linked up with the ideas that come after them."[76]

Habermas bezieht sich explizit auf Cassirer „für einen ähnlichen Zugang zum Bewußtsein", und zwar auf die Einleitung zum ersten Band der Philosophie der symbolischen Formen und den ersten und zweiten Teil des zweiten Bandes. Er glaubt jedoch anscheinend nicht an einen direkten Einfluß von Peirce auf Cassirer.[77] Peirce kam wie Cassirer zur Semiotik (oder zur 'Semeiotik' wie er sie nannte) von der Logik und Erkenntnistheorie. Für Peirce ist die grundlegende Beziehung die zwischen Zeichen und Objekt. Diese Beziehung ist es auch, welche die drei grundlegenden Zeichentypen bestimmt: das Ikon, den Index und das Symbol.[78] In einem früheren Werk entwickelte er ein System mit drei Kategorien: die Kategorie der Qualität oder Erstheit, der Realität oder Zweitheit, und die der Repräsentation oder Drittheit. Drittheit ist die Kategorie des Semiotischen, die Kategorie der Zeichen. Ähnlich wie bei Cassirer, besteht für Peirce das Zeichen in der Beziehung zwischen dem bezeichneten Ding und dem Geist.[79] Diese Beziehung beruht auf einer Gewohnheit und Gewohnheit entsteht durch Induktion. Die Definition des Zeichens bei Peirce als 'etwas, das für jemanden auf etwas verweist, in einer Beziehung oder Fähigkeit', legt den Nachdruck auf die vermittelnde Funktion des Zeichens. Die Semiotik von Peirce ist allerdings keine kulturphilosophische, sein Zugang ist vielmehr erkenntnistheoretisch. Peirce interessiert sich in erster Linie für das Problem des Wissens. Seine Semiotik ist eine Logik – zugleich eine Logik der Fakten und eine Logik der notwendigen Zeichengesetze; und die nicht-kognitiven semiotischen Prozesse (etwa der bewertende oder präskriptive Zeichengebrauch) erhalten nur wenig Beachtung.

In seinem Aufsatz 'Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung' setzt sich Cassirer mit der Frage der Wahrnehmung, im Kontext des von ihm 'Phänomenologie der Wahrnehmung' genannten, auseinander.[80] Das Symbol vermittelt zwischen Subjekt und Objekt. Es tut dies, indem es dem Subjekt erlaubt, vom kontinuierlichen Fluß der Sinneseindrücke zu abstrahieren. Das heißt, das Symbol ist gewissermaßen ein Ruhepunkt, der sich langsam zu einer mehr oder weniger autonomen Einheit entwickelt. Die Grundstruktur dieser Einheit ist durch die Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung gegeben. Das Objekt 'liefert' das Zeichen, das Subjekt fügt die Bedeutung hinzu, beide sind aber untrennbar verbunden. Auf diese

76 Vgl. Habermas 1995, 248-249.

77 Sowohl Habermas als Apel haben bemerkt, daß Cassirers Denken auffallende Ähnlichkeiten zur Zeichentheorie Peirces aufweist. Nach ihnen ist jedoch für Cassirer die Einheit des Bewußtseins wichtiger als der Zeichengebrauch (Krois 1987, 7-8). Sie nehmen für Cassirer einen transzendentalen Idealismus des Bewußtseins an.

78 Nöth 2000, 141, gibt einen Überblick zu den Autoren, die ein triadisches semiotisches Modell bevorzugen, zu denen neben Peirce, Plato, Aristoteles, Leibniz, Husserl auch Ogden/Richards gehören.

79 [1885], CP, 3. 360.

80 Cassirer 1942, 34-55; 39.

Weise treffen und verbinden sich Subjekt und Objekt in den vermittelnden Zeichen. Wichtig ist, daß die Beziehung zwischen Symbol und Fluß, zwischen Allgemeinem und Besonderem, die Cassirer als 'symbolischen Prägnanz' beschreibt (siehe oben), anscheinend die symbolische Beziehung, d.h. die Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung nicht beeinflußt. Die 'symbolische Prägnanz' ist etwas Gegebenes, das als äußere Grenze des Symbolischen funktioniert.

Das Symbolische stellt also ein Drittes, ein 'Zwischenreich' zwischen Subjekt und Welt (Realität) dar. Dies bringt Cassirer in die Nähe von Peirce. Aber für Peirce impliziert die Kategorie des vermittelnden Symbols, der 'Drittheit', eine triadische Relation, während dies für Cassirer nicht zutrifft. Mit seinem dyadischen Zeichenmodell befindet sich Cassirer in guter Gesellschaft. In dem Überblick, den Nöth zu den verschiedenen dyadischen semiotischen Modellen gibt, finden wir außer Cassirer: de Saussure, Hjelmslev, Bühler, Buyssens und Jakobson und ebenso schon die Logiker von Port Royal.[81] Es ist bemerkenswert, daß auch das Zeichenmodell der behavioristischen Semiotik dyadisch ist, da das Zeichen auf die Reaktion, die auf einen Reiz erfolgt, reduziert wird. Obwohl Cassirer im Aufsatz 'Structuralism in Modern Linguistics'[82] die Sprachwissenschaft als ein Teilgebiet der Semiotik auffaßt, ist sein Blick auf die Semiotik grundsätzlich ein linguistischer. Die Priorität des linguistischen Zeichens findet man auch in den Schulen von Bachtin (Bachtin, Voloshinov, Medvedev), in der Tartu-Schule (Lotman, Uspensky) und in der des Linguisten Emil Benveniste. Dieser betrachtet nicht nur die nichtlinguistischen Zeichensysteme als den linguistischen homolog, die Sprache bestimmt auch andere semiotische Systeme, so die der religiösen, wissenschaftlichen und ästhetischen Sprachen, und die Sprache ist in alle diesen Systemen gegenwärtig, da sie die Interpretation dieser Systeme sichert.[83] Dies mag uns auch an die Position Hjelmslevs erinnern, der ebenfalls den Begriff 'Sprache' als synonym mit 'semiotischem System' benützte.[84]

Für Cassirer bringt das Symbol Subjekt und Objekt zusammen, aber die Vermittlung als solche bildet kein eigenes Element innerhalb der Struktur des Symbols aus. Nicht zufällig sagt Lofts, daß wir uns damit im Zentrum der Philosophie symbolischer Formen befinden.[85] Die Relation ist eine zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem, zwischen Zeichen und Bedeutung. In der Wahrnehmung, sagt Cassirer, sind immer zwei Pole vorhanden: ein Objekt- und Subjekt-Pol (Es und Du). Im Grenzfall handelt es sich um den absoluten Anderen und das alter ego. Er stellt fest,

„Daß der Mensch die Wirklichkeit in dieser doppelten Weise erlebt, ist unverkennbar und unbestritten. Hier handelt es sich um ein einfaches Faktum, an dem keine Theorie rütteln und das sie nicht aus der Welt schaffen kann."[86]

81 Nöth 2000, 138; vgl. auch Krois 1984a, 440.
82 Cassirer 1945.
83 Benveniste 1969, 239-241; vgl. Nöth 2000, 324.
84 Hjlemslev 1943, 109; vgl. Nöth 2000, 324.
85 Lofts 1997, 27.
86 Cassirer 1942, 39.

Die Theorie, sagt er, tendiert immer dazu, einem Pol vor dem anderen den Vorzug zu geben. Der phänomenologische Zugang Cassirers zur Wahrnehmung ist somit grundsätzlich verschieden von dem bei Peirce, der von den einfachen (einstelligen) Qualia zu den (zweistelligen) Kräften und schließlich zu den (dreistelligen) Relata (Zeichen) fortscheitet. Cassirers Zugang zur Wahrnehmung geht von einem Denken in Oppositionen aus, das selbst charakteristisch für das linguistische, symbolische, begriffliche Denken ist.[87] Cassirer faßt z.B. die Möglichkeit einer auf Analogie gründenden Symbolbeziehung nicht ins Auge (wie die *Ikonizität* bei Peirce). Er begreift das Symbolische ausschließlich als Begriffsbildung. In der Linie seines wissenschaftsorientierten Ansatzes neigt sein Vorhaben zu wissenschaftlichen Symbolsystemen und z.B. nicht zu künstlerischen.[88]

5.2.4 Ausdruck, Darstellung und Bedeutung

Cassirer geht von drei grundlegenden Symbol-Funktionen aus, der Ausdrucks-, der Darstellungs- und der Bedeutungsfunktion. In der Ausdrucksfunktion handelt es sich um Bilder und Eigennamen, in der Darstellungsfunktion um linguistische Formen und in der Bedeutungsfunktion um formale Strukturen. Der erste Band der *Philosophie* behandelt hauptsächlich die Darstellungsfunktion, d.h. die Sprache. Der zweite konzentriert sich auf die Ausdrucksfunktion insofern diese auf das vorsprachliche Bild verweist. Der dritte Band hat die Bedeutungsfunktion als Thema – das formale Symbolsystem der Wissenschaften. Falls man das Symbolische mit dem Linguistischen gleichsetzt, so behandeln: der erste Band die Laut- und Schriftsprache, der zweite Band die Bildersprache der Mythen und der dritte Band die Sprache der formalen Relationen in der Wissenschaft.[89] Jede symbolische Funktion entfaltet den gemeinsamen Grund der symbolischen Form, d.h. die Einheit von Form und Inhalt.

In der *Ausdrucksfunktion* sind Form und Inhalt gleicher Natur – sie sind Bilder konkreter Ereignisse. Cassirer führt den Status von Bildern nicht weiter aus, insofern eine Beziehung zwischen der symbolischen und der nicht-symbolischen Realität hergestellt wird. Die symbolische Natur des Bildes beruht auf dessen Stabilität im Vergleich zum Fluß der Ereignisse. Auf der Ebene der Ausdrucksfunktion, ist, insofern Zeichen und Inhalt sich auf der gleichen Seinsebene (Bilder konkreter Er-

87 Gemäß Krois 1987, 52 ist Cassirers Zeichenbegriff jedoch triadisch und nicht dyadisch!

88 Peters 1983, 91; aber siehe auch Kap. 8 zu Cassirers Ansichten über Kunst als symbolische Form. Überraschenderweise unterscheidet er in der Besprechung eines Kunstwerkes (eines Gemäldes, Cassirer 1942, 59 ff.) zwischen den Farben, dem dargestellten Objekt und dem 'Persönlich-Ausgedrückten' – dies würde den drei Dimensionen des Zeichens bei Peirce entsprechen: dem Representanten, dem (unmittelbaren) Objekt und dem Interpretanten. Peirce unterscheidet neben dem (unmittelbaren) Objekt-als-Zeichen noch das (dynamische) nicht-semiotische Objekt. Zur semiotischen Triade bei Peirce siehe z.B. CP, 8, 327-379.

89 Peters 1983, 119: „Offenbar hat Cassirer zunächst den Band zur Sprache im engeren Sinne an den Anfang gestellt, weil sie als Modell für die Rekonstruktion der anderen Symbolsysteme dient". Dies ist nicht notwendigerweise der einzige Grund. Das linguistische Symbol spielt in mehr als einer Hinsicht eine prototypische Rolle, vgl. weiter unten.

eignisse) bewegen, die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem notwendigerweise eine der Transformation. Wenn wir uns z.B. an eine verstorbene Person erinnern, kommt diese im Bild, das wir von ihr haben, zum Leben. Da die Person nicht vor uns steht, können wir annehmen, daß sie weiterhin irgendwo lebt und ab und zu in unsere Welt reist (d.h. jedes Mal, wenn wir sie wahrnehmen). In ähnlicher Weise wissen wir, wie wir Dinge tun, die wir erneut tun, und wir können Individuen in verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung wiedererkennen. Der Gebrauch von Werkzeugen hängt von dieser frühen symbolischen Handlung ab. Die Regeln des Magischen (Mythischen) sind Regeln der Transformation – Regeln die in hohem Maße instabil sind und keine weite Voraussicht erlauben. Die Welt dieser Bilder ist die 'tiefste' Ebene des symbolischen Bewußtseins – die anderen symbolischen Formen können darauf aufbauen.

Eines der Probleme mit dem mythischen Bewußtsein ist, daß der Mythos selbst bereits ein in erster Linie sprachliches Phänomen darstellt. Man kann darauf hinweisen, daß Cassirers Beschreibungen des gemeinsamen Ursprungs des mythischen und sprachlichen Denkens einen Widerspruch enthalten, insofern sie sich, liest man Cassirer genauer, gegenseitig ausschließen – das eine ist direkt und ausdruckbezogen, das andere ist indirekt und begrifflich. Ich glaube, wir berühren hier ein grundsätzliches Problem in Cassirers Philosophie. Wir finden hier ein Beispiel dafür, wie Cassirers Art, die Sprache zu denken, die anderen symbolischen Formen „kolonisiert". So scheint die Trennung von Profanem und Heiligem bereits typisch sprachlich zu sein und nicht spezifisch für die magische Weltsicht. In der Magie ist das Denken charakteristischer Weise nicht eines des Entweder-Oders. Dasselbe gilt für den Begriff 'Gott', der bereits eine begriffliche, sprachliche Schöpfung ist. In der wirklich magischen Welt lebt die ganze Wirklichkeit. Ein Gott ist immer schon begrifflich gefaßt. Das Totem-Tier, z.B. ist kein Gott sondern eine Analogie.

Die *Darstellungsfunktion* liegt der (sprachlichen) Beschreibung zugrunde. Es bringt (sinnliche) Form und Inhalt zur Einheit. Es ist anzumerken, daß Cassirer jetzt davon spricht, daß die 'realen' Zeichen sich von den bezeichneten Dingen lösen.[90] Dies deckt eine Grundtendenz seines Denkens auf: da er das Semiotische nicht im Prozeß der Referenz verankert, d.h. in der Unterscheidung zwischen Aktualität und Gedächtnis, sondern in der dichotomen Struktur des symbolischen Zeichens, muß jede 'wahre' Repräsentation zweiseitig sein. Sie muß aus Form und Inhalt bestehen. Es ist deshalb auch verräterisch, daß Cassirer den Begriff der Repräsentation nur für eine der drei symbolischen Funktionen verwendet, so als ob das Bild und das formale Symbol nicht repräsentierten! Metonymisch gesagt, erobert der symbolische Anteil das semiotische Ganze und verleiht ihm Farbe.

Mythos und Sprache werden unter dem Schirm des 'natürlichen Weltbegriffs' zusammengebracht.[91] Erst im Reich der reinen *Bedeutungsfunktion*, kommt der Begriff in seinem eigentlichen, formalen Sinn zum Vorschein. Auf dieser Ebene werden nur Relationen in Betracht gezogen und die Frage der Wahrheit schiebt sich mächtig in den Vordergrund. Die Zahl ist der reine Begriff 'par excellence'.

90 Vgl. ECW 13, 521 ff.
91 Ebd., 324.

Sie ist aber gewissermaßen auch das 'sprachlichste' der formalen Symbole. Die Arithmetik liegt der Sprache offensichtlich näher als die Geometrie. Es ist schwierig die logischen Relationen und die sogenannten 'existentiellen Graphen' als begrifflich aufzufassen. In der Konsequenz sollte man ein drittes Element neben Laut und Bedeutung, nämlich die Struktur erwarten. Die Struktur ist allerdings kein sprachliches Phänomen und sie paßt nicht zur dichotomischen Struktur in Cassirers Begriff des Symbolischen. In der 'reinen Bedeutung' durchbricht das Denken die Hülle der Sprache und eines natürlichen Weltbegriffs.[92]

5.2.5 Kritik

Zu Cassirers Lebzeit erschienen zwei kritische Aufsätze von Heymans und Marc-Wogau zur Philosophie der symbolischen Formen. Peters nimmt beide sehr ernst:

„Denn wenn die Kritik Heymans und Marc-Wogaus zutrifft, ist der Bau der Philosophie der symbolische Formen nicht zu halten. Jede Darstellung muss daher von dieser Kritik ausgehen und versuchen, sie wiederlegen zu können. Das ist bisher nicht geschehen, weil mit der Ausnahme von Carl Hamburg diese Kritik nicht berücksichtigt worden ist."[93]

Heymans[94] weist darauf hin, daß der Begriff, um präzise und klar zu sein, notwendigerweise vom Reichtum der einzelnen Ereignisse die er bezeichnet, abstrahieren muß. Er kann somit niemals das Ganze der Wirklichkeit bezeichnen. Gerade dies lehnt aber Cassirer ab. Die Begriffe sind nach ihm in der Lage, die Vielfalt konkreter Ereignisse zu erhalten. Wie ist dies möglich? Es scheint mir, daß die Frage, die Heymans aufwirft, mit Cassirers grundsätzlich linguistischer oder symbolischer Perspektive zusammenhängt. Er nähert sich den Zeichen als Begriffen und aus der Perspektive einer Theorie der Begriffsbildung. Das semiotische Problem, das Problem des „Worüber", hängt in jeder Hinsicht zusammen mit der Beziehung zwischen dem einzelnen, konkreten und dem abstrakten Symbol. In seiner Replik hebt Cassirer die Tatsache hervor, daß ein Begriff nicht ohne sein sinnliches Gegenstück gedacht werden kann.[95]

Marc-Wogau wirft Cassirer in seiner kritischen Besprechung der Philosophie der symbolischen Formen[96] vor, er unterscheide nicht zwischen Ding und Symbol (z.B. in einem sprachlichen Zeichen), zwischen 'Gegenstandschema' und 'Sprachschema'. In der Tat hält er Cassirer vor, nicht radikal genug zu sein, indem er am Begriff der *Re*präsentation festhalte, wo der Begriff der *Präsentation* angemessener gewesen wäre. Der 1938 verfaßte Aufsatz 'Zur Logik des Symbolbegriffs' enthält Cassirers Replik. Der Text behandelt die Logik der symbolischen Form, ihre Struktur und die Bedingungen der Möglichkeit dieser Struktur. Die Logik, so Cassirer, hat ihren Ursprung im Problem der Identität. Sie beginnt mit dem Erstaunen über die Tatsache, daß unser Denken in der Lage ist, Identitäten festzustellen und

92 Siehe auch Kapitel 2. im vorliegenden Buch zu Cassirers Philosophiebegriff.
93 Peters 1983, 22; vgl. Hamburg 1956.
94 Heymans 1928.
95 Cassirer 1928.
96 Marc-Wogau 1936, 279 ff.

festzuhalten. Die Wahrnehmung kann diesen Sachverhalt weder erklären, noch motivieren. Die Inhalte der Wahrnehmung befinden sich in einem dauernden Wandel. Denken erzeugt Identität und Identität ist Sein. Sein und Denken fallen zusammen. In der Konsequenz kann das Denken das Werden nicht in den Griff bekommen. Die Differenz ist, was bereits Plato wußte, unabdingbar für die Identität. Und Differenz ist Nicht-Sein. Das Ziel der Logik ist die Bestimmung der Beziehungen zwischen verschiedenen Identitäten.

Das Hauptargument gegen den Begriff des Symbols, das Marc-Wogau anführt, ist für Cassirer nicht der 'einfache Begriff', es ist vielmehr der komplexe Begriff, der aus verschiedenen Elementen besteht, die in gegenseitiger Beziehung gedacht werden müssen. Cassirer wendet sich dann erneut dem Begriff der symbolischen Form zu:

„Die Philosophie der symbolischen Formen will keine Metaphysik der Erkenntnis, sondern eine Phaenomenologie der Erkenntnis sein. Sie nimmt dabei das Wort: 'Erkenntnis' im weitesten und umfassendsten Sinne. Sie versteht darunter nicht nur den Akt des wissenschaftlichen Begreifens und des theoretischen Erklärens, sondern jede geistige Tätigkeit, in der wir uns eine 'Welt' in ihrer charakteristischen Gestaltung, in ihrer Ordnung und in ihrem 'So-Sein' aufbauen."[97]

Die Philosophie der symbolischen Formen untersucht die Bedingungen, die für die Trennung von subjektiver und objektiver Welt verantwortlich sind. Wie kommt es zu dieser Trennung? Man entdeckt, daß Phänomene in einer Mehrzahl von Art und Weisen erfahren, verstanden und gedacht werden können; es gibt Dimensionen, die in unterschiedlicher Weise die Beziehung zwischen Welt und Ich formen. Mit den Mitteln verändern sich auch die Ziele. Das allgemeine Ziel bleibt dagegen die 'gegenständliche Anschauung', aber sowohl die Art als auch die Richtung können verschieden sein. Die Philosophie symbolischer Formen untersucht die Art der 'Weltherstellung', die Arten, wie die Welt objektiviert wird. Und dann kommt er zum Kern des Problems – natürlich dem Problem der Grenzen der menschlichen Kultur. Können wir jemals von außen einen Blick auf die symbolischen Formen werfen?

„Aber hier erhebt sich sofort ein prinzipieller Einwand. Wenn es wahr ist, dass alle Objektivität, alles, was wir gegenständliches Anschauen oder Wissen nennen, uns immer nur in bestimmten Formen gegeben und nur durch diese zugänglich ist, so können wir uns aus dem Umkreis dieser Formen niemals heraustreten – so ist jeder Versuch, sie gewissermaßen 'von außen' zu betrachten, von Anfang an hoffnungslos. Wir können nur *in* diesen Formen anschauen, erfahren, vorstellen, denken; wir sind an ihre rein *immanente* Bedeutung und Leistung gebunden. Wenn dem aber so ist, so bleibt es durchaus problematisch, mit welchem Rechte wir überhaupt einen Gegenbegriff und einen Korrelatbegriff zur reinen Form bilden können. Sprechen wir von einer 'Materie' der Wirklichkeit, die in die Form 'eingeht' und durch sie gestaltet wird, so scheint dies zunächst nichts anderes als eine bloße Metapher zu sein."[98]

97 Cassirer 1938, 203.
98 Ebd., 209.

Cassirers Replik ist wichtig. Kann man nicht zwischen zwei Momenten in der Wahrnehmung unterscheiden? Ist diese Dualität nicht konstitutiv für unsere Sinneserfahrung?

„Gehört nicht eben diese Zweiheit der Momente zum unverfälschten Tatbestand der Wahrnehmung selbst und zu ihrem eigenen phaenomenologischen Befund? Begriffe ohne Anschauungen sind lehr." [...] „Die 'Philosophie der symbolischen Formen' gibt daher zu, daß auch all das, was wir in irgend einem Sinne 'geistig' nennen, seine konkrete Erfüllung schließlich in einem Sinnlichen finden muß, daß es nur an ihm und mit ihm erscheinen kann. Sie leugnet nicht, sondern sie betont vielmehr, daß es eine Welt des Gesehenen, Gehörten, Getasteten, eine Welt optischer, akustischer, haptischer Phaenomene gibt, an der und mittelst welcher aller 'Sinn', alles, was wir Erfassen, Verstehen, Anschauen, Begreifen nennen, sich allein manifestieren kann."[99]

Das Beispiel, das er diskutiert, ist bedeutsam, denn es zeigt, daß er das Problem nicht sehen will. Ein einzelner Sinneseindruck – z.B. eine Linie – kann in einer Vielzahl von Weisen gesehen werden, abhängig von der gewählten (symbolischen) Form (dies erinnert an von Uexkülls *Lebenswelten*). Aber das ist nicht das eigentliche Problem. Das Problem, auf das Marc-Wogau hinweist, besagt: Wie kommt es überhaupt dazu, daß wir etwas über das Sinnliche wissen? Wie kann Cassirer sagen, das Sinnliche sei keine Element, nicht mit sich selbst identisch? Was ist es dann? Erneut behandelt Cassirer das Problem der Beziehung zwischen Form und Nicht-Form, zwischen Symbol und Nicht-Symbol, das Problem der Repräsentation als ein Problem der Beziehung zwischen Formen. Die Differenz zwischen Zeichen und Nicht-Zeichen wird ersetzt durch die Differenz zwischen einem Zeichen und einem anderen (Differenz wird zu 'différer', d.h. einer Bewegung im semantischen Raum, anstatt eine Konfrontation mit dem Nicht-Semantischen zu sein). Wie kommt es, daß ich die Linie *erfahre*? Wie kommt es, daß ich sie erkenne? Wie kommt es, daß sie nicht bloß da ist?

„Das 'Gesehene' erscheint freilich immer nur in einer bestimmten Weise der 'Sicht' – nicht vor ihr oder ausserhalb derselben." [...] „Was wir die 'Materie' der Wahrnehmung nennen: das ist uns also nicht eine bestimmte 'Summe von Impressionen', ein konkretes Substrat, das der künstlerichen, der mythischen, der theoretischen Anschauung zu Grunde liegt. Es ist vielmehr gewissermaßen nur eine Linie, in der sich die verschiedenen Weisen der Formung schneiden. Ein Gesehenes, wie der Linienzug, steht als 'diese' Gestalt, in einer ganz bestimmten Konkretisierung und Individualisierung, vor uns: aber zugleich macht dieses Individuelle einen allgemeinen Sinnzusammenhang, einen aesthetischen, religiösen, theoretischen Kosmos für uns sichtbar und gewissermaßen transparent." [100]

Aber das wirkliche Problem ist nicht das der ursprünglichen Form des Gegebenen. Das Problem ist die Nicht-Form, die Erfahrung, daß etwas der Form entflieht. Es ist die Beziehung zwischen Nicht-Form und Form, die der Repräsentation einen Grund verschafft und die (schlußendlich) Leben (Dynamik) in die Welt des Geistes bringt. Cassirer ruft an diesem Punkt angekommen (beim fundamentalen Problem der Phänomenologie und der Psychologie, wie er sagt) um Hilfe, und die Hilfe naht

99 Ebd., 210.
100 Ebd., 213.

von der Seite der empirischen Wissenschaften. Er verweist auf Bühlers *Die Krise der Psychologie.*[101] Bühler, der für seine Arbeit zur Sprachpsychologie bekannt ist, weist nach, daß selbst die einfachsten Qualitäten wie 'rot' oder 'warm' nicht für sich selbst stehen, sondern auf Anzeichen, Eigenschaften wahrgenommener Dinge verweisen.

Also verweisen Zeichen nicht auf die Welt sondern auf andere Zeichen (deren Bedeutung), es wird kein Bezug zum bezeichneten Ding hergestellt. Die Zeichenfunktion in der Wahrnehmung ist keine Funktion, die aus einem Zeichen ein Zeichen für etwas Wahrgenommenes macht, sondern sie ist die Funktion, die das Zeichen auf etwas anderen verweisen läßt. Dies ist genau die charakteristische Struktur des sprachlichen Zeichens. Wenn Cassirer sagt, daß es praktisch keine Wahrnehmung ohne Zeichenfunktion gibt, meint er, daß wir bei jeder Wahrnehmung immer eine Bedeutung 'hinzufügen'; er meint nicht, daß die Wahrnehmung *selbst* schon symbolisch (oder semiotisch) sei. Es gibt aber, sagt Bühler, Grenzfälle, in denen wir versuchen, in der Wahrnehmung die Qualität als solche zu bestimmen. Und auf eben diesen Punkt bezieht sich Marc-Wogaus Kritik. Sie wirft Cassirer vor, die Beziehung zwischen Sinneswahrnehmung und symbolischer Form nicht zu reflektieren (er bezieht sich dabei auf ein ähnliches Beispiel wie das der Linie. Wie steht es um die Linie als solche?). Cassirer antwortet, daß jede Wahrnehmung eine gewisse 'Darstellungsfunktion' beinhaltet – und damit bauen wir unsere natürliche Welt auf. Die Frage lautet dann aber: Wie erfahren wir diese 'Darstellung' als Symbol? Eine Gestalt ist noch kein *symbolische* Gestalt!

Cassirer verweist ferner auf Herings *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn.*[102] Wir betrachten die Farben der Objekte z.B. nicht, wenn wir diese als Zeichen benützen, an denen wir die Objekte wiedererkennen. Man mag sich wundern, in welcher Bedeutung Cassirer hier den Begriff des Zeichens verwendet. Ist es vom Symbol verschieden? Es scheint so; und dies würde auch erklären, weshalb sein Begriff des Symbols nicht mit dem des Zeichens identifiziert werden darf! Es ist charakteristisch, daß Cassirer an dieser Stelle seine Argumentation vollständig und ohne Einschränkung auf die psychologische Literatur seiner Zeit stützt. Er hält das Phänomen des Erkennens nicht für interessant aus einer semiotischen (oder symbolischen) Perspektive. In der Tat findet sich seine Verteidigung gegen den Vorwurf, Sensualist zu sein, ähnlich in der Gestaltpsychologie. Das Problem ist in seinen Augen eines der Unterscheidung zwischen der Analyse der materiellen Seite der Realität und einer Analyse ihrer (erkannten) Form, ihrer Gestalt. Die Physik untersucht erstere, die Sprachwissenschaft, oder die Philosophie der symbolischen Formen untersucht letzteres. Dies löst aber das Problem nicht, wie eine Gestalt (eines Seienden) zu einer Repräsentation dieses Seienden wird, z.B im Gedächtnis, in der Phantasie oder im Traum. Dies gilt natürlich auch für die Wahrnehmung, wenn wir etwa Veränderungen in Bezug auf das, was wir erwartet haben, feststellen, und wenn wir etwas 'als etwas' erkennen. Das Argument, das er immer wieder bringt,

101 Bühler 1978 [1927].

102 Sonderabdruck aus Graefe-Saemischs Handbuch der Augenheilkunde, I.T., Kap. XII

ist dasjenige des synthetischen Urteils – wie verschiedene Eindrücke ein Ganzes bilden können. Aber ist dies bereits die 'symbolische Prägnanz'?[103]

Er bringt außerdem zum Ausdruck, daß er vollständig mit Marc-Wogau übereinstimmt, wenn dieser sagt, daß die *Philosophie* eine Ausarbeitung und Vertiefung seiner Begriffslehre sei.[104] Dies ist erneut ein Hinweis darauf, daß Cassirers *Symbol* wirklich ein Symbol im engeren Sinn ist, und kein Zeichen, und daß seine *Philosophie symbolischer Formen* nicht, oder zumindest nicht in erster Linie, eine allgemeine semiotische Theorie ist, sondern eine Theorie der Begriffe, d.h. letztendlich eine Semantik. Er beschließt seinen Aufsatz mit der folgenden Bemerkung:

„Die 'Philosophie der symbolischen Formen' sucht dem Wege zu folgen, den Kant der 'kritischen Philosophie' gewiesen hat. Sie will nicht von einem allgemeinen dogmatischen Satz über die Natur des absoluten Sinns ausgehen, sondern sie stellt vorerst die Frage, was die Aussage über ein Sein, über einen 'Gegenstand' der Erkenntnis überhaupt bedeutet, und auf welchen Wegen und durch welche Mittel Gegenständlichkeit überhaupt erreichbar und zugänglich ist."[105]

Von Humboldt scheint jetzt Kants Platz ein zu nehmen, und die Sprache tritt an die Stelle der Wissenschaft.

5.3 Symbol und Sprache

> „Commençons par le langage, parce que tout commence par le langage. D'après Cassirer, l'homme *est*, et est homme, seulement dans la mesure où il parle, et il parle seulement dans la mesure où il est homme, [...] le langage possède une place spéciale, voir primordiale, dans le système des formes symboliques. On n'exagère pas si l'on dit que sans le langage, il n'y aurait pas d'autres formes, que toutes les autres sont, d'une manière ou d'une autre, les conséquences de la présence originelle du langage – mais, bien entendu, irréductibles à celui-ci."[106]

„Der Sprung von den Einzelwahrnehmungen zum Gattungsbegriff ist weit größer, als wir mit unserer Schulbildung und einer Sprache, die für uns denkt, zu ahnen vermögen. Er ist so groß, daß ich es nicht auszudenken vermag, wann und wie der Mensch ihn hätte ausführen können, wenn nicht die Sprache selbst, dem Menschen unbewußt, den Vorgang vorbereitet und herbeigeführt hätte."[107]

Kultur ist für Cassirer die Totalität der Handlungen, die das erzeugen, was wir Geschichte des Menschen nennen. Welches sind die Grundformen der Kultur? Die Antwort ist wohl bekannt: Die einfachen symbolischen Formen *Mythos* und *Spra-*

103 Cassirer 1938, 223.
104 Ebd., 223.
105 Ebd., 227-228.
106 Lofts 1997, 40.
107 Usener in: *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Bonn 1896, 321); zitiert nach Cassirer 1925a, 86.

che und möglicherweise *Technik*.[108] Die Philosophie selbst ist erst eine spätere Entwicklung. Am Anfang war das Wort. Ohne Sprache, so scheint es, kann es keine andere symbolische Form geben. Alle sind in der einen oder anderen Weise die Folge dieser ursprünglichen Form, der Sprache. Der Ursprung der Philosophie liegt in der Sprache, das philosophische Bewußtsein kommt erst durch und in Sprache zum Vorschein.[109] Ohne Sprache gäbe es keine Kultur. Deshalb muß eine Philosophie der Kultur mit der Sprachphilosophie beginnen. Es kann uns deshalb nicht überraschen, daß Cassirer den ersten Band seiner *Philosophie* der Sprache gewidmet hat. Die Sprache betrachtet er als eine primäre symbolische Form, eben als Voraussetzung jeder symbolischen Form. Sie ist die „Bedingung alles menschlichen Verkehrs und aller menschlichen Gemeinschaft".[110]

Der sprachlichen Energie gelingt es, die stumme, undifferenzierte Substanz einzelner Gegebenheiten zu klären, zu differenzieren und zu organisieren. Die sprachliche Welt der 'Bedeutungen' ersetzt das aus lauter Impulsen bestehende Leben. Im Zusammenhang seiner Beschreibung des Spracherwerbs sagt Cassirer:

„Es ist vielmehr das Sprachbewußtsein, das erwachende Symbol-Bewußtsein, das in dem Maße, wie es selbst erstarkt und wie es sich erweitert und klärt, auch der Wahrnehmung und Anschauung seinen Stempel aufdrückt. Beide werden insoweit 'gegenständlich', als es der Energie der Sprache gelingt, das dumpfe und ungeschiede Chaos von einfachen Zuständlichkeiten zu lichten, zu unterscheiden, zu organisieren. Die sprachliche Symbolik erschließt eine neue Phase des seelisch-geistigen Lebens. An die Stelle des bloß-triebhaften Lebens, des Aufgehens im unmittelbaren Eindruck und in den jeweiligen Bedürfnissen, tritt das Leben in 'Bedeutungen'. Diese Bedeutungen sind ein Wiederholbares und Wiederkehrendes; ein Etwas, das nicht am bloßen Hier und Jetzt haftet, sondern das in unzählig vielen Lebensmomenten und in der Aneignung um den Gebrauch von seiten noch so vieler verschiedener Subjekte als ein Sich-selbst-Gleiches, Identisches gemeint und verstanden wird."[111]

Es ist die Selbst-Identität der Bedeutungen, die es den Menschen erlaubt, über die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der augenblicklichen Eindrücke hinauszugehen. Stabilität wird geschaffen und mit ihr ein gemeinsamer Kosmos. Auch vom Standpunkt der Sprachevolution betrachtet, ist die Sprache die erste 'gemeinsame Welt', die das Individuum betritt, und erst durch die Vermittlung der Sprache wird ihm die Intuition einer objektiven Realität zum ersten Mal erschlossen.

Es ist bemerkenswert, daß Cassirer den Aufstieg der Menschheit in erster Linie in Bezug auf den Ausdruck beschreibt und nicht unter Hinweis auf Interpretation und Bedeutung.

„Indem der bloße tierische Schrecken zum Staunen wird, das sich in doppelter Richtung bewegt, das aus entgegengesetzten Zügen, aus Furcht und Hoffnung, aus Scheu und Bewunderung gemischt ist, indem auf diese Weise die sinnliche Erregung zum erstenmal einen Aus-

108 Siehe Kapitel 9. im vorliegenden Buch.
109 ECW 11, 51ff.
110 Cassirer 1942, 3.
111 Ebd., 14 f.

weg und einen Ausdruck sucht, steht der Mensch damit an der Schwelle einer neuen Geistigkeit."[112]

Der Ausdruck, nicht die Wahrnehmung liefert Cassirer die Grundlage für seine Theorie der symbolischen Formen. Die äußere Welt wird nicht dargestellt, aber sie steht in Bezug zu einer Bedeutung, sie wird zum Symbol. Damit wird das Problem der Referenz ersetzt durch das Problem der Bedeutung.

„Abermals kann hier die Frage gestellt werden, ob der neue 'Freiheitsgrad', den die Wahrnehmung in ihrer rein repräsentativen Leistung gewinnt, der Sprache *verdankt* wird – oder ob er vielmehr die Sprache selbst erst *ermöglicht*."[113]

Die Antwort hängt davon ab, wie der Begriff der Vermittlung verstanden wird. Falls das Wesen der Vermittlung in der Relation zwischen Permanenz und Fluß besteht, dann kann die Wahrnehmung symbolisch sein ohne sprachlich zu sein. Wenn dagegen die Vermittlung als in der einen oder anderen Weise begrifflich oder kategorial verstanden wird, dann ist die Sprache die notwendige Basis der vermittelnden Wahrnehmung. Alles hängt somit vom Verständnis von 'Vermittlung' und 'Abstraktion' ab. Ist sie bereits gegeben, wenn der Fluß der Wahrnehmung angehalten wird, d.h. mit dem Wiedererkennen, oder ist sie gegeben mit einer Form der Bedeutung, d.h. sobald ein materielles Zeichen auf eine immaterielle Bedeutung verweist. In anderen Worten: Ist die duale Struktur eine Vorbedingung des Semantischen? Ist die semiotische Analyse auch eine symbolische?

„In der Tat kann es sich, wenn man den durchgängigen Zusammenhang zwischen Sprachstruktur und Wahrnehmungsstruktur aufzuweisen und zu verstehen sucht, hierbei nicht um kausale Feststellungen, um Verhältnisse von 'Ursache' und 'Wirkung', handeln. Worauf es wesentlich ankommt, das ist nicht ein zeitliches Verhältnis des 'Früher' und 'Später', sondern ein sachliches Verhältnis der 'Fundierung'. In diesem Sinne haben wir, in der Analyse der Sprache, drei verschiedene Schichten zu unterscheiden gesucht, die wir als die Phase des sinnlichen, des anschaulichen und des rein begrifflichen Ausdrucks gegeneinander abzugrenzen suchten."[114]

„[S]o ergibt sich auf beiden Seiten, auf der Seite der anschaulichen wie auf der der sprachlichen Gliederung, ein in allen Hauptzügen übereinstimmendes Bild. Auch die Betrachtung der sprachlichen 'Begriffsbildung' zeigt uns immer wieder, daß sie mit konkret-sinnlichen Bezeichnungen beginnt, um sich von ihnen aus allmählich den Weg zum rein beziehentlichen und zum abstrakt bedeutungsmäßigen Ausdruck zu bahnen. Alle sprachlich-'primitive' Begriffsbildung ist daher von der höheren vor allem durch ihre Mannigfaltigkeit, durch die außerordentlich reiche Besonderung der Sprachbegriffe unterschieden, die sich noch nicht um feste Einheitspunkte herum kristallisieren."[115]

Es ist jedoch bemerkenswert, daß Cassirer, anstatt die Ähnlichkeiten zwischen Wahrnehmung und Sprache zu diskutieren, uns eine 'Erklärung', eine Behauptung zur Begriffsbildung in der Sprache liefert! Für Cassirer, sagt Eco, fallen das Sym-

112 ECW 12, 93.
113 ECW 13, 262.
114 Ebd., 262-263.
115 Ebd., 265.

bolische und das Semiotische zusammen. Die Wissenschaft spiegelt nicht die Struktur des Seins.

"[Cassirer] deals with the Kantian theory of knowledge as if it were a semiotic theory (even though Cassirer's *a priori* is more similar to a cultural product than to a transcendental structure of the human mind). The symbolic activity does not „name" an already known world, but establishes the very conditions for knowing it. Symbols are not translations of our thought, they are *its organs*."[116]

„Man sieht: es sind Unterschiede der Bedeutsamkeit, der 'Relevanz', vermöge deren die Wahrnehmungswelt wie die Sprachwelt erst ihre systematische Gliederung erhält. Ob bei diesem Prozeß die neue Form der Wahrnehmung vorangeht und auf diese erst die Sprachform folgt – oder ob der umgekehrte Prozeß gilt, ob erst die Sprache es ist, die diese Form erschafft: diese Frage braucht uns jetzt nicht mehr zu bekümmern. Denn für uns handelt es sich ebendarum, zu erkennen, daß hier eine wirkliche Scheidung nicht möglich ist – daß die 'Sprache der Sinne' und die reine Lautsprache sich an- und miteinander entwickeln. Sicherlich ist es, um Gebilde der Wahrnehmungswelt oder Anschauungswelt sprachlich zu bezeichnen, unerläßlich, daß sie zuvor in einer bestimmten 'Sicht' zusammengefaßt werden – aber andererseits erhält ebendiese Art der Sicht ihre Beständigkeit und ihre Dauer erst dadurch, daß sie sich im Sprachlaut fixiert. Die so geschaffenen Einheiten wären jederzeit wieder dem Untergang und dem Zerfall ausgesetzt, wenn das Band der Sprache sie nicht zusammenhielte. Was die 'Sinnlichkeit' rein in sich selbst begonnen hat, das bringt erst der 'Sinn' der Sprache zum Abschluß – was dort intendiert war, das ist hier erreicht."[117]

Man fragt sich, ob Cassirer dies wohl geschrieben hätte, hätter er Erfahrungen mit nicht-sprachlichem, so genanntem 'stillen' Wissen gehabt. Dieses ist eine Wissensform, die wir mit einer Praxis assoziieren, die häufig hoch spezialisiert und detailreich ist, ohne aber versprachlicht werden zu können. Man mag dabei an die Geschicklichkeit vieler Berufe, seien es Handwerker, Chirurgen oder Profi-Sportler, denken.

Die Grundausrichtung auf das Universale, sagt Cassirer, ist bereits in der Wahrnehmung gegeben und sie ist deshalb nicht der Sprache eigen. Unmittelbar danach fährt er fort: „Würde die Wahrnehmung nicht ein ursprünglich symbolisches Element in sich schließen, so würde sie auch für die Symbolik der Sprache keinen Halt und keinen Ansatzpunkt darbieten".[118] Erneut geht es um Sprache. Es ist sicher alles andere als leicht herauszufinden, wie sich Cassirer die Beziehung zwischen symbolischer Wahrnehmung und Sprache denkt. Dies mag ihn nicht bekümmert haben; uns beunruhigt es, weil es für den Begriff des Symbolischen entscheidende Auswirkungen hat. Ist dieses nach dem Vorbild des Sprachlichen gestaltet oder nicht? Obwohl Cassirer nicht zu letzter Klarheit gelangt, legen es Bemerkungen wie obige nahe, daß für Cassirer die Sprache die prototypische symbolische Form ist und bleibt, im Vergleich zu der alle anderen symbolischen Formen zu bestimmen sind.

„Aber die Frage nimmt sofort eine andere Gestalt an, wenn man sich einmal klargemacht hat, daß der Schnitt, der hier zwischen der Wahrnehmungswelt und der Sprachwelt geführt

116 Eco 1986, 157; der Hinweis ist auf Bd. 1. der *Philosophie der symbolische Formen*, ECW 11, 16.
117 ECW 13, 266-267.
118 Ebd., 267.

wird, in Wahrheit zwischen der Welt der 'Empfindung' und der der Wahrnehmung zu machen wäre. Jede bewußte, in sich selbst gegliederte Wahrnehmung steht schon jenseits der großen geistigen 'Krisis', die man hier mit der Sprache beginnen läßt. Sie ist nicht mehr rein passiv, sondern aktiv, nicht mehr rezeptiv, sondern 'selektiv', nicht vereinzelt und vereinzelnd, sondern auf ein Allgemeines gerichtet. So bedeutet, so besagt, so meint sie in sich selbst etwas – und die Sprache knüpft an diese erste Bedeutungsfunktion nur an, um sie nach allen Seiten hin zur Durchführung und Vollendung zu bringen. Das Wort der Sprache expliziert dasjenige, was implizit an Darstellungswerten, an repräsentativem Gehalt in der Wahrnehmung selbst gelegen ist."[119]

Was mit der einen Hand gegeben wird (die Wahrnehmung ist schon symbolisch), wird mit der anderen genommen (die Wahrnehmung ist auf das Allgemeine ausgerichtet und kündigt damit die Sprache an). Dennoch geben uns diese Passagen einen Einblick in Cassirers Denken. Die Anwesenheit der Sprache ist der entscheidende Faktor bei der Symbolbildung: „Das bedeutet, daß die Konstitution von Welt überhaupt als Bereich von Dingen oder Tatsachen eine Leistung des 'Verstandes' mittels der Sprache darstellt".[120] Wirklichkeit und Sprache kommen in enger Wechselbeziehung zustande.

„Der Inhalt der Anschauung geht in das Wort nicht nur in irgendeiner Weise ein, sondern er geht in ihm auf. Was einmal im Wort oder Namen festgehalten ist, das erscheint nunmehr nicht nur als ein Wirkliches, sondern geradezu als das Wirkliche. Die Spannung zwischen dem bloßen 'Zeichen' und dem 'Bezeichneten' hört auf: an die Stelle des mehr oder minder angemessenen 'Ausdrucks' ist ein Verhältnis der Identität, der völligen Deckung zwischen 'Bild' und 'Sache', zwischen den Namen und den Gegenstand getreten."[121]

Ebenso erhellend ist seine abschließende Bemerkung über die vollständig individuelle, singuläre Wahrnehmung:

„sie ist im Grunde selbst nichts anderes als ein – pathologisches Phänomen; ein Phänomen, das dann eintritt, wenn die Wahrnehmung ihren Halt an der Sprache zu verlieren beginnt und wenn ihr damit der wichtigste Zugang zum Reich des Geistigen verschlossen wird."[122]

Mit ähnlicher Grundtendenz sollen die wichtigen Abschnitte, die Cassirer im dritten Band seiner *Philosophie* der Sprachpathologie widmet, klar stellen, daß es im Vorfeld der Sprache so etwas wie Wahrnehmung oder Erfahrung nicht gibt.[123]

Auch im Kapitel 'From animal reactions to human responses' seines *Essays* benützt Cassirer manchmal Sprache als Synonym für Symbol, und sein Beispiel, die Entdeckung des Symbolischen bei taubstummen Kindern, ist in der Tat die Beschreibung der Entdeckung der Sprache. Nachdem er dieses Beispiel gebracht hat, schreibt er:

„The decisive step leading from the use of signs and pantomime to the use of words, that is, of symbols, could scarcely be described in a more striking manner."[124]

119 Ebd, 267-268.
120 Peters 1983, 111.
121 Cassirer 1925a, 123 f.
122 ECW 13, 268.
123 Peters 1983, 71ff. Morris verhält sich in diesem Punkt kritisch zu Cassirer, er hält die visuellen Zeichen für nicht weniger grundlegend als die lautlichen (Morris 1946, 273 und 295).

Er benützt die Begriffe 'Zeichen' und Signal' als Synonyme und was noch mehr erstaunt, er parallelisiert ebenso 'Symbol' und 'Wort'. Das Kind muß verstehen lernen, daß alles einen *Namen* hat.

„The principle of symbolism, with its universality, validity, and general applicability, is the magic word, the Open Sesame! giving access to the specifically human world, to the world of human culture."[125]

Die folgende Bemerkung ist besonders aufschlußreich:

„Universal applicability, owing to the fact that everything has a name, is one of the greatest prerogatives of human symbolism. But it is not the only one. There is still another characteristic of symbols, which accompanies and complements this one, and forms its necessary correlate. A symbol is not only universal but extremely variable. It can express the same meaning in various languages; and even within the limits of a single language a certain thought or idea may be expressed in quite different terms. A sign or signal is related to the thing to which it refers in a fixed and unique way. Any one concrete and individual sign refers to a certain individual thing."[126]

Das Symbol ist ein sprachliches Ding ('alles hat einen Namen', 'verschiedene Sprachen', 'ein bestimmter Gedanke kann in verschiedenen Begriffen zum Ausdruck kommen').

Man nehme noch die folgende Aussage, die im Kapitel über Sprache steht: „The magic function of the word was eclipsed and replaced by its semantic function".[127] In diesem Abschnitt verweist Cassirer auf die Entwicklung von der magischen zur semantischen und symbolischen Funktion der Sprache. Dies legt natürlich die Frage nach den unterscheidenden Merkmalen der Sprache nahe. Kann Sprache nicht-semantisch und nicht-symbolisch sein? Was genau ist eine magische Sprache? Und wenn 'semantisch' synonym ist mit 'symbolisch', wie können wir von magischen Symbolen sprechen, wenn das Magische anscheinend nicht semantisch ist? Das magische Wort ist sprachlich, aber es ist auch nicht sprachlich – man muß sich diese Sprache als eine Art Photosprache vorstellen. Aber was macht sie dann zu Sprache? Was macht sie zu mehr als einem Zeichen oder Signal?

In Bezug auf die Wissenschaft ist es ebenso aufschlußreich, daß Cassirer z.B. schreibt:

„all cognition, much as it may vary in method and orientation, aims ultimately to subject the multiplicity of phenomena to the unity of a fundamental proposition."[128]

Also wieder die Sprache! Für Cassirer stammt die Vernunft aus der Sprache – *ratio* und *oratio*, Sprache und Denken, sind komplementäre Begriffe. Dies würde nahe legen, daß er das Denken in Relationen als nicht eigentlich symbolisch auffaßt, sondern als nur davon abhängig.[129] Demnach ist das relationale Denken nicht wie

124 Cassirer 1944a, 34.
125 Ebd., 35.
126 Ebd., 36.
127 Ebd., 111.
128 Ebd., 77.
129 Ebd., 38.

bei Peirce eine Form des Symbolischen (sogar die höchste), sondern etwas davon Verschiedenes.

„Aber indem sie die Sprache als Material und Grundlage benutzt, schreitet sie zugleich notwendig über sie hinaus. Ein neuer 'Logos' der von einem anderen Prinzip als dem des sprachlichen Denkens geleitet und beherrscht wird, tritt nun hervor und bildet sich immer schärfer, immer selbständiger aus."[130]

Die propositionale Funktion ist als mathematische Formulierung der symbolischen Struktur der höchste begriffliche Ausdruck der symbolischen Funktion und gleichzeitig die allgemeinste aller kulturellen Formen.[131] Und insofern die symbolische Funktion immer auch eine Strukturierung der Welt bedeutet, ist die propositionale Form der mathematische Ausdruck des Strukturierungsprozesses selbst. Cassirer bezieht sich also auf die universale symbolische Funktion unter begrifflichem Bezug auf eines der Mitglieder der Serie, die erstere erzeugt.

„[...] le lecteur a souvent raison de se demander dans quel sens la signification mythique, religieuse ou esthétique peut être dite conceptuelle ou théorique. En effet, ne peut-on objecter ici qu'en prenant le concept mathématique de fonction comme paradigme de la fonction symbolique comme telle, Cassirer c'est éloigné de son propre principe méthodologique et qu'il a réduit toutes les formes de compréhension à l'une de ses formes: à savoir celle de la logique?"[132]

Ohne Zweifel besteht hier ein Zusammenhang mit dem teleologischen Charakter von Cassirers Ansatz. Wenn das Symbolische bis zum Stadium der propositionalen Funktion reichen muß, so muß diese Funktion in einer embryonalen Form auch schon in früheren Stadien des Symbolischen existieren.

In ihrem Vorwort zur englischen Übersetzung von *Sprache und Mythos* – das Werk sei ein „short but faithful account of his growing idea, his theory of myth and language"[133] – bemerkt Susanne Langer:

„language, the symbolization of thought, exhibits two entirely different *modes* of thought. Yet in both modes the mind is powerful and creative. It expresses itself in different forms, *one of which is discursive logic, the other creative imagination.* "[134]

Langers Beobachtung hilft, Cassirers Position besser zu verstehen. Die Sprache ist die zentrale Symbolisierungskraft oder -struktur, die sich nach beiden Richtungen – Mythos und Wissenschaft – entwickelt. Sowohl der Mythos als auch die Wissenschaft überschreiten das Sprachliche; das eine in Richtung auf das unmittelbare Präsente, das andere in Richtung auf die abstrakte Logik. Die Sprache ist als symbolische Kraft im wesentlichen begrifflicher Natur.[135] Dies läßt die doppelte Perspektive sowohl des Bandes zum Mythos als auch des Bandes zum Wissen verstehen: Cassirer wählt die Sprache als Ausgangspunkt, aber er schreitet fort zu Gebie-

130 ECW 11, 11.
131 Lofts 1997, 21.
132 Ebd., 22.
133 Langer 1946, VII.
134 Ebd., IX.
135 Siehe aber auch Kapitel 6. im vorliegenden Buch.

ten, die grundsätzlich nicht-sprachlich, nicht-begrifflich und nicht-symbolisch sind: in das Feld der 'Anschauung' (und des 'Ausdrucks') und das der Logik (und der 'reinen Bedeutung'):

„Human intelligence begins with conception, the prime mental activity; the process of conception always culminates in symbolic expression. A conception is fixed and held only when it is embodied in a symbol."[136]

Akzeptiert man diese Voraussetzung, hat dies zur Folge, daß Bilder als Begriffe *in spe* und Symbole als reich ausgestattete Begriffe aufgefaßt werden. War bei Kant die Vernunft das zentrale Thema, so hat bei Cassirer das Symbol (der Begriff) diese Stelle eingenommen. Wo Kant stand, finden wir jetzt von Humboldt und Goethe. Dies hängt wohl damit zusammen, daß Cassirers Ausgangspunkt die Begriffsbildung war. Das Wissen ist eine Form der Begriffsbildung und Cassirer stellte sich die Aufgabe, dieses Feld um weitere, möglichst alle anderen Arten der Begriffsbildung zu erweitern. Es ist aber nicht von vornherein sicher, daß die Begriffsbildung mit der Bedeutung oder Semiosis zusammenfällt. Es ist die Sprache, die uns vom Mythos zur Wissenschaft 'an die Hand nimmt'. Aber fällt sie dadurch auch mit beiden zusammen?[137]

Sprache hat auch einen direkten Bezug zum Wollen und Handeln. In der Tat ist Sprache eine Art des Handelns und nicht nur des Empfindens, denn Empfinden und Wahrnehmen reichen für die Sprache nicht aus, man muß etwas tun. Dieses Tun ist außerdem sozial:

„Denn nur dasjenige, was sich irgendwie auf die Mittelpunkte, auf die Zentren des Wollens und des Tuns bezieht, was für das Ganze des Tuns und des Lebens sich als fördernd oder hemmend, als wichtig und als notwendig erweist – nur das wird aus der fließend immer gleiche Reihen der Sinneseindrücke herausgehoben, wird innerhalb ihrer 'bemerkt' – d.h. mit einem besonderen sprachlichen Accent, mit einem Merkzeichen versehen."[138]

Werkzeuge können als Vermittlungsinstanzen verstanden werden. Theoretische Begriffe tragen die Rolle der Vermittlung in sich; in letzter Analyse sind sie nichts Anderes als Werkzeuge. Nach Krois ist die Technik zusammen mit Mythos und Sprache eine der grundlegenden symbolischen Formen der Kultur.[139]

Schließlich gibt die Linguistik auch den Blick frei auf Cassirers Ethik. Sprache ist durch und durch ethisch, insofern sie die symbolische Erweiterung von Handlung, Auswahl und Formkraft darstellt.[140] Während Wahrnehmung und Struktur ethisch neutral sind, ist die Begriffsbildung (das symbolische Handeln) dies nie.[141]

136 Ebd., IX.

137 Siehe auch Peters 1983, 25: „An Habermas läßt sich aber erkennen, daß der Ausgang von der traditionellen Semiotik zu gewissen Undeutlichkeiten in Bezug auf die Symbole führt, *die ja von Cassirer am Modell des sprachlichen Begriffs gewonnen worden sind*". (Hervorh. BvH)

138 Cassirer 1925a, 107.

139 Krois 1987, 102.

140 Siehe auch Kapitel 13. im vorliegenden Buch.

141 Krois 1987, 31: „Language is essential to the formation of the ethical world. Language seemed for [Cassirer] to be the key to a comprehensive theory of ethics, man and history".

5.4 Schlußfolgerungen: Symbol und Kultur

Vico neben Descartes, von Humboldt neben Kant und von Uexküll neben Darwin – dies ist Cassirers intellektueller Stammbaum. In seinem *Handbuch der Semiotik*[142] bezeichnet Nöth Cassirer als einen der Begründer der modernen Semiotik, ohne dabei aber seine Zeitgenossen zu erwähnen.[143] Cassirers Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen fügt sich ein in eine allgemeinere Entwicklung der Geisteswissenschaften, in eine breite Bewegung, die diese von der Bedeutung zur Struktur führt. Während im 19. Jahrhundert die Aufmerksamkeit *grosso modo* auf die Bedeutung von Kultur gerichtet war – entweder in Begriffen des Positivismus oder der Hermeneutik (für einige, zu denen auch Cassirer gehörte, war die Hermeneutik ebenfalls positivistisch) –, fand um die Jahrhundertwende eine Veränderung statt. In der Suche nach der Bedeutung wird die zentrale Position durch eine neue Suchrichtung – ab jetzt spielt die Struktur die erste Rolle – abgelöst: in der Linguistik, in der Literaturwissenschaft, in der Kunst, in der Philosophie. Diese Tendenz weist deutlich in Richtung auf eine Logik der Kultur.

„We shall have to conclude that Cassirer's philosophy may best be understood as a conscious attempt to draw the philosophical consequences of both Kant's transcendental contribution and the contributions of modern science, in their bearing upon the basic problem of occidental philosophy: the symbolic nature of our knowledge of reality."[144]

Cassirer ist ein dialektischer Denker, ein Denker in Gegensätzen. Kultur ist für ihn im Grunde eine Sache des Handelns und des Wahlverhaltens, der Gestaltungskraft – es ist aufschlußreich, daß Cassirer niemals über Differenzen und Innovationen schreibt, über das, was nicht ins System paßt.

„Das Reich der Form gewinnt Leben und Wirklichkeit im Reich der Tat". „Nicht im Betrachten der Form, sondern im Schaffen der Form bewährt sich die eigentliche bildende Kraft des Menschen."[145]

Für Cassirer selbst schien die Einheit oder auch nur die Vereinheitlichung seiner Überlegungen unvorstellbar zu sein.[146] Dennoch scheint es nicht unmöglich, in Bezug auf seine Semiotik eine klare Linie seines Denkens nachzuzeichnen.[147] Die unterschiedlichen symbolischen Formen sind alle Entwicklungen einer grundlegenden symbolischen Struktur. Insofern diese Struktur in der Tiefe eine sprachliche ist, wird die Entfaltung der anderen symbolischen Formen notwendigerweise von der Sprache als *primus inter pares* bestimmt. Dies ist besonders klar sowohl in

142 Nöth 2000.

143 Eco verweist in seinem Handbuch *A Theory of Semiotics* (1976) nicht auf die Semiotik Cassirers, obwohl Cassirer zweimal mit Bezug zu Fragen der Logik erwähnt wird. In der kleinen Monografie *Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte* (1973, deutsch 1977) verweist Eco auf Cassirer und Langer (*Feeling and Form*, 1953), wo der Mensch als 'animal symbolicum' definiert wird.

144 Hamburg 1956, 34.

145 ECW 9, 258, 257.

146 ECN 1, 3.

147 Lofts meint, daß gerade Beiträge über die Einheit von Cassirers Projekt in der Literatur fehlen (Lofts 1997, 2).

der Diskussion von Mythos und Wissenschaft, als auch in den Abschnitten zur Kunst als symbolischer Form. Demnach ist die Ordnung des Symbolischen nach Cassirer wie folgt: Zuerst ist da die Sprache, die als Ausdrucksverhalten in die Welt kommt; dann entwickeln sich die symbolischen Formen vom Mythos bis zum theoretischen Wissen. Am Ende steht eine Reihe von autonomen symbolischen Formen. Die Gesetzmäßigkeit und die Richtung der Denkentwicklung leitet sich von der Natur des Symbolischen ab.[148] Die Entwicklung schreitet von der Mimesis über die Analogie zum rein Symbolischen fort. Im ersten Stadium ist das Verstehen eng an die Welt der konkret sinnlichen Dinge gebunden. Im zweiten Stadium ist das Verstehen auf die Handlungen des Subjekts ausgerichtet. Im dritten Stadium kommt der symbolische Charakter der Interpretation zur vollen Entfaltung. Der Mythos und die Wissenschaft sind insofern keine wirklich *symbolischen* Formen, sie sind vielmehr *kulturelle* Formen, die aber in den symbolischen Formen des Ausdrucks, der Repräsentation und der (reinen) Bedeutung ihre Fundierungsebene besitzen. Die vielen verschiedenen kulturellen Formen werden uns als Variationen dieses allgemeinen symbolischen Themas vorgeführt.[149]

Bei Cassirer liefert der sprachliche Begriff sowohl den Ursprung als das Paradigma des Symbolischen. Mit dem Begriff wird die sinnliche Heterogenität übernommen und die Vielfältigkeit reduziert. Außerdem wird mit dem Begriff die mathematische Funktion (f(x)) als Endpunkt und Paradigma der symbolischen Funktion im Allgemeinen gesetzt. Lofts hat versucht die symbolischen Formen zu systematisieren, indem er sie auf die Zahl fünf reduziert.

„Notre interprétation s'écarte de l'opinion générale en soutenant qu'il y a seulement cinq 'directions cardinales': à savoir, la langue, le mythe, la religion, la science et l'art. Chacune de ces cinq formes est l'expression objective d'un moment spécifique 'a l'intérieur de la structure universelle de l'unicité concrète constituée par la présence de la signification, par la présence du monde à la conscience et par la présence de la conscience elle-même. Mais pourquoi cinq? D'abord, il faut noter que la fonction symbolique possède deux éléments essentiels, à savoir, une présence sensible et intuitive, d'une part, et une signification non intuitive, de l'autre. Or chaque forme symbolique, en tant qu'expression de la fonction symbolique, possède cette structure fondamentale. Ce qui distingue une forme des autres est le rapport spécifique entre ces deux éléments, qui est établi par la formation symbolique de cette forme. Les cinq formes symboliques représentent les cinq rapports possibles et idéaux entre le signifiant et le signifié."[150]

Damit wird endgültig klar, daß das Ganze der Kultur in den Rahmen des symbolischen, dyadischen Zeichens gepresst wird. Es ist natürlich kein Zufall, daß diese Interpretation möglich ist, noch daß sie von einem Gelehrten durchgeführt wird, der direkt in der Saussureschen, strukturalistischen Tradition steht.[151] Was jedoch fehlt, ist eine systematische, deduktive Analyse der symbolischen Form. Drei verwandte Probleme stehen zur Lösung an: die der Emergenz des Symbolischen, die der Beziehung zwischen Symbolischem und Nicht-Symbolischen und schließlich

148 Krois 1987, 80.
149 Vgl. Lofts 1997, 35-37.
150 Ebd., 36.
151 Zur Semiotik der Kultur siehe Nöth 2000, 513ff.

die der systematischen Beziehung zwischen den verschiedenen symbolischen Formen (einschließlich der sprachlichen). Charles Hendel stellt in seiner Einführung zur Philosophie der symbolischen Formen die Frage:

„How is one to determine once and for all what are the forms? Their 'specification' must be a matter of principle and not simply a work of imagination. Can there be a 'deduction,' so to speak, of the cultural forms?"[152]

Cassirer hat ein solches Prinzip nie ausgearbeitet, aber seine Arbeit war von Anfang an systematisch ausgelegt.

Paradoxer Weise wird Cassirers Semiotik vom Symbolischen 'heimgesucht' und hinter dem Symbolischen verbirgt sich das Sprachliche. Auf der Gegenseite ist Cassirers Ansatz einer Begriffsanalyse logisch-mathematisch geprägt. Das Ergebnis dieses Zwiespalts ist eine sehr problematische 'Philosophie der symbolischen Formen', in der einerseits das Ganze der Kultur in das Procrustes-Bett der sprachlichen Form gepresst wird, womit eine partielle Amputation des Vor-Sprachlichen (des Bildes) und das jenseits des Sprachlichen Liegenden (der Logik) verbunden ist. Gleichzeitig wird die Gesamtentwicklung der symbolischen Formen als auf die reine Bedeutung des logischen Symbols ausgerichtet interpretiert, d.h. es überschreitet die Grenzen des sprachlichen Bereiches. Die Kombination der beiden Perspektiven (linguistisch und logisch-mathematisch) ist für die hybride und manchmal sogar widersprüchliche Philosophie der symbolischen Formen verantwortlich.[153]

Barend van Heusden

152 Hendel 1955, 45-46.

153 Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Wildgen.

6. Die Sprache – Cassirers Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Sprachwissenschaft und Sprachtheorie

6.1 Einführung: Der philosophische Rahmen der Beschäftigung Cassirers mit der Sprachwissenschaft

In seinem Vorwort zum ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* vom April 1923 benennt Cassirer klar den Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Sprachwissenschaft bzw. Sprachphilosophie. Sie hat ihren Fixpunkt im Werk Wilhelm von Humboldts (besonders in dessen Spätwerk) und nützt die Hilfsquellen, „die die *Sprachwissenschaft* seit der Zeit Wilhelm von Humboldt's genommen hat".[1] Der Schwerpunkt liegt dabei in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit Schleicher, Brugmann, Osthoff, Delbrück, Paul, Curtius, von der Gabelentz, Vossler, Whitney. Das Fehlen eigener sprachwissenschaftlicher Erfahrung in Feldforschung und Grammatikschreibung (im Vergleich zu Humboldt) kompensiert Cassirer durch die Auswertung der um 1920 – insbesondere am Seminar für afrikanische und Südsee-Sprachen in Hamburg – verfügbaren Literatur.[2] Der philosophische Horizont umfaßt die Entwicklung der westlichen Philosophie seit den Griechen, besonders seit der Neuzeit und die verschiedenen Strömungen des Idealismus, Rationalismus und Empirismus.

Cassirer hatte 1920 die ersten drei Bände von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* publiziert. Der vierte Band, der den Untertitel 'Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)' trägt, wurde 1950 in Englisch veröffentlicht. Hier werden moderne Entwicklungen der theoretischen Physik (Heisenberg, Bohr, Planck), der theoretischen Biologie (Driesch, v. Uexküll, von Bertalanffy) besprochen. Insgesamt läßt sich aber nicht übersehen, daß für die Philosophie der symbolischen Formen Goethes Morphologie, Humboldts Sprachtheorie und der Neukantianismus die Zentren bilden und die philosophischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts nur am Rande (vervollständigend) registriert werden. In späteren Arbeiten reagiert Cassirer noch auf die Beiträge zur Sprachtheorie von Bühler und auf den europäischen Strukturalismus in den verschiedenen Ausprägungen, die dieser seit den 1930er Jahren gefunden hat.

1 ECW 11, IX.
2 Vgl. ebd., IX f.

Eine Diskussion des Beitrages Cassirers zur Sprachphilosophie und zur Sprachwissenschaft[3] muß also zuerst Cassirers Lichtkegel erweitern und auch Entwicklungen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts berücksichtigen, die aus heutiger Sicht relevant erscheinen, aber für Cassirer nicht im Zentrum seiner Aufmerksamkeit standen. Andere Teilgebiete der Sprachwissenschaft und angrenzende Gebiete sind erst nach dem ersten, 'Die Sprache' betitelten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* entstanden, z.B.

- die axiomatische Sprachtheorie (Bloomfield 1926)
- die mathematische Linguistik (im Strukturalismus, z.B. der Kopenhagener Schule angelegt, aber erst seit 1940 richtig entwickelt)
- die Psycholinguistik (als beobachtende Wissenschaft bei Stern, Bühler und Piaget angelegt, als experimentelle Disziplin aber erst nach 1956 voll entwikkelt)
- die mit soziologischen und sozialpsychologischen Methoden empirisch arbeitende Soziolinguistik (bei Schütz angelegt, aber erst seit 1960 wissenschaftlich als Subdisziplin ausgebaut)

Aspekte der (heutigen) kognitiven Linguistik sind in den Feldtheorien der 1920er und 1930er Jahre Gegenstand der Semantik; als vollständiges Programm existiert diese Subdisziplin aber erst seit den 1970er Jahren. In ähnlicher Weise sind neurolinguistische und biolinguistische Überlegungen bei Zeitgenossen Cassirers anzutreffen und werden auch in seinem Werk reflektiert; diese Forschungsrichtung hat aber erst mit den modernen Beobachtungsverfahren am lebenden Gehirn den heutigen Status als empirische und experimentelle Disziplin erhalten.

Im Folgenden wird einerseits die Auseinandersetzung Cassirers mit der Sprachwissenschaft und Sprachtheorie seiner Zeit beleuchtet, wie sie sich in seinem publizierten Werk darstellt, anderseits werden aber mögliche Bezüge zu Zeitgenossen, seien sie nur angedeutet oder gar nicht ausgeführt, behandelt, da auf diese Weise die Selektivität (eventuell auch die Selbstbeschränkung) Cassirers deutlicher hervortritt als in der Charakterisierung der von ihm explizit bearbeiteten Aspekte. Außerdem ist deutlich eine Entwicklung feststellbar: Anfang der 1920er Jahre entdeckt Cassirer die Geisteswissenschaften in neuer Sicht, darunter nun auch die Sprachwissenschaft; er betrachtet sie aber vorwiegend aus einer traditionalistischen Perspektive, d.h. aus jener, die in Deutschland bis weit ins 20. Jahrhundert herrschte – aus der philologischen und komparativen Perspektive. Die sprachtheoretischen Diskussionen, die, angeregt durch die Gestaltpsychologie, den Behaviorismus und einen neuen, rigoroseren Wissenschaftsbegriff, zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden, die Entwicklungen im Wiener Kreis und in der Englischen Sprachphilosophie wurden nur teilweise in späteren Publikationen berücksichtigt.

Hintergrund der kritischen Sichtung der Sprachphilosophie Cassirers ist sein Versuch einer *einheitlichen* Wissenschafts- und Erkenntnisphilosophie für die Geistes- oder Humanwissenschaften, welche auch die Naturwissenschaften und die Mathematik berücksichtigt.

3 Zu Cassirers Beitrag zur Semiotik siehe Kapitel 5. im vorliegenden Buch.

6.2 Grundideen der Sprachphilosophie Cassirers

Bezeichnend für Cassirers Sprachphilosophie ist einerseits der systematische Bezug zur wissenschaftlichen Erkenntnis und zu den formalen 'Sprachen' der Logik, der Zahlentheorie und der Analysis und andererseits die Einbettung in eine Kulturwissenschaft, die weitere symbolische Formen wie Mythos, Kunst oder Technik thematisiert. Die Sprache ist somit als *allgemeine symbolische Form,* die in allen menschlichen Kulturen entwickelt ist, in Abgrenzung zu den spezielleren symbolischen Formen der *wissenschaftlichen* Erkenntnis oder des Mythos, der Kunst, der Technik zu behandeln. Allerdings ist die Sprache in ihrer Grundfunktion, der *Repräsentation,* auf eine allgemeinere Basis zu beziehen; diese besteht im Bezug zwischen dem Sinnlich-Einzelnen (z.B. dem Laut) und den Inhalten des Bewußtseins. Diese „Verweisstruktur" wird ergänzt durch ein „Netzwerk mannigfaltiger Beziehungen", durch die jeder Sonderinhalt „zugleich den *Hinweis* auf andere und wieder andere Inhalte in sich schließt".[4]

Die semiotische Funktion des Zeichens ist somit bereits in den internen „Hinweisstrukturen" eines Bewußtseins, in der Differenz zwischen Konkret-Sinnlichem und Inhalten des Bewußtseins angelegt. Erst mit der Sprache wird aber diese Möglichkeit, diese latente Zeichenhaftigkeit, ausgebildet und geformt.

Die vorhandene Hinweisstruktur des Bewußtseins darf nicht vereinfachend als statistische Assoziationsreihe (im Sinne der Assoziationspsychologie) interpretiert werden, sondern als Integration im Sinne der neuzeitlichen Analysis.

> „Das Bewußtseinselement verhält sich zum Bewußtseinsganzen nicht wie ein extensiver Teil zum Ganzen, sondern wie ein Differential zu seinem Integral."[5]

Dieser Vergleich wird bei Cassirer, der einer Übertragung mathematischer Begriffe in die Geisteswissenschaften eher skeptisch gegenübersteht[6], nicht weiter ausgeführt.

Die Stellung der Sprache zwischen wissenschaftlichen Erkenntnisformen und anderen Kulturformen wie Mythos und Kunst kann auf die grundlegende Opposition zwischen *Repräsentation* und *Intuition*[7] zurückgeführt werden. Die Repräsentation, die sich in den wissenschaftlichen Theorien (und deren Sprachformen) am deutlichsten ausprägt, riskiert gerade durch ihre komplexen inneren Organisationsformen den Verlust des *unmittelbaren* Bezugs „zur Einheit des Seins im Begriff des Lebens".[8] Die Mittelbarkeit und intellektuelle Instrumentalität der Zeichen schafft eine immer größer werdende Distanz zum „*intellectus archetypus*" (Kant); die symbolische Form läuft Gefahr, zu einer „*cogitatio caeca*" (zu blindem Denken, siehe Leibniz) zu werden. Die reine Intuition, wie sie die Mystik anstrebt, ver-

4 ECW 11, 40.

5 Ebd., 38.

6 Vgl. Wildgen 2000a.

7 In einem Manuskript 'Das Symbolische und das Intuitive' wird dieser Gedanke skizziert. Der Richtung auf das rein *Intuitive* scheint die geistige Richtung auf das *Symbolische* direkt zu widersprechen. (ECN 1, 267)

8 Ebd., 48.

ringert zwar die Distanz durch Reduktion der vermittelnden symbolischen Formen, riskiert aber „sprachlos", d.h. unkommunizierbar zu werden.

Da beide Wege nicht gleichzeitig beschreitbar sind, schlägt Cassirer eine (teilweise) Aufhebung des Widerspruchs in der philosophischen Reflexion der Prinzipien der Gestaltung symbolischer Formen vor, d.h. indem er die Formung durch die Repräsentation zum Gegenstand der (philosophischen) Analyse macht, hofft er „den Schleier zu lüften", und hierin sieht er auch die „eigentlichste, die tiefste Aufgabe einer *Philosophie* der Kultur, einer Philosophie der Sprache, der Erkenntnis, des Mythos usf". [9]

Aus der philosophie-historischen Analyse (1. Kapitel des Werkes) gewinnt Cassirer spezifischere Begriffe der Repräsentation und der Sprache. Die Sprache als *Einheit*, d.h. als ein zusammenhängendes, die vielfältigen Gebrauchsrealisierungen durchdringendes System, ist für Cassirer im *Rigveda* das erste Mal zum kulturellen Bewußtsein gelangt. Der (mündlich oder schriftlich) überlieferte Text wird als Gesamtgestalt erkannt, in der sich die Einheit einer Sprache manifestiert. Die zweite Stufe stellt der „Logos" im Kontext von Schöpfungsmythen und der Ontologie dar. Er verweist auf die Gesetzlichkeit von Welt und bahnt damit der wissenschaftlichen Erkenntnisform den Weg. Das Bewußtsein von Sprache als einem einheitlichen Objekt der Erkenntnis ist also an die symbolischen Formen Mythos und Wissenschaft gebunden. Zwei Grundprinzipien der Sprache als symbolischer Form hebt bereits Heraklit heraus: die Vieldeutigkeit des Wortes als positive Gestaltungskraft und die Kategorie des Widerspruchs: „Denn was im Seienden als *Gegensatz* erscheint, das wird im Ausdruck der Sprache zum *Widerspruch*". Im Gegenspiel von Spruch und Widerspruch gelingt es, „das wahrhafte Gesetz und die innere Struktur des Seienden in der Sprache wiederzugeben".[10]

Die Abstraktion auf den Repräsentationsbegriff gelingt erst bei Platon, der im Dreierschritt *onoma* (Wort) – *eidos* (Bild) – *episteme* (Einsicht) die hinter den Bedeutungen der Wörter, Bilder, Ideen stehende Einheit zu fassen sucht. Ab der Renaissance wird die Grammatik als Bezugswissenschaft einer Sprachphilosophie und Semiotik durch die Mathematik und mathematische Naturtheorie abgelöst[11], womit gleichzeitig die platonische Konzeption aktualisiert wird.[12]

Als grundsätzliche Erweiterung sieht Cassirer die organismische Auffassung der Sprache in der Romantik. Sie fungiert aber eher als spekulatives Prinzip denn als biologischer Theorierahmen. Immerhin bringt sie die affektive Komponente wieder stärker zur Geltung. Seit Darwins Evolutionstheorie und dann in der theoretischen Biologie (etwa bei Bertalanffy) werden organismische Theorien systematisch mit den Ergebnissen der Biologie integriert. Eine andere Entwicklungslinie hebt die individuelle Gestaltung hervor und verschiebt das Problemzentrum der sprachlichen Form von der Logik zur Individualpsychologie und schließlich zur Ästhetik. Von Diderot, der das Gesamtwerk eines Dichters als „Hieroglyphe" be-

9 Ebd., 51.
10 Ebd., 59.
11 Ebd., 67.
12 Vgl. zur Renaissance auch Wildgen 1998.

zeichnet, führt ein Weg über den Genie-Begriff der Romantik bis zu Vossler, für den Sprachgeschichte gleich Kunstgeschichte ist.

Im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* („Phänomenologie der Erkenntnis") werden einige Themen des ersten und auch des zweiten Bandes wieder aufgenommen und aktualisiert. Insbesondere die philosophischen Beiträge von Nicolai Hartmann, Klages, Husserl, Bühler und am Rande Heidegger werden mit einbezogen. In Fragen der mathematischen Form werden Weyl (Gruppentheorie), Hilbert (Axiomatisierung) und das Erlanger Programm besprochen. Was die Grundprinzipien der Semiotik[13] und Sprachtheorie angeht, sind die folgenden Aspekte zu beachten:

(1) Cassirer nimmt systematisch die Arbeiten Bühlers, die ihm „im ersten Band der Philosophie symbolischer Formen [...] noch nicht bekannt waren", zur Kenntnis.[14] Er akzeptiert Bühlers Arbeiten als mit seiner eigenen Theorie kongruent. Dies betrifft besonders die Sprachfunktionen *Ausdruck* und *Darstellung* und die Zentrierung der menschlichen Sprache in der Funktion *Darstellung*. In ähnlicher Weise werden die Ergebnisse von Klages akzeptiert, und Cassirer bringt die Ausdruckserlebnisse (den „Archimedischen Punkt"[15]) in Zusammenhang mit physiognomischen Hypothesen: „das Wort ist das Kleid des Gedankens, der Leib die Erscheinung der Seele".[16] Charakteristisch für Cassirer bleiben die *Bedeutungsfunktion* und die Rolle der Mathematik und der mathematisierten Naturwissenschaften für die „reine Bedeutung" (dies gilt nicht für Bühler und Klages). Dieser Unterschied Cassirers ist, wenn man die weitere Entwicklung der Sprachtheorie betrachtet, entscheidend. Cassirer hat trotz der Zielvorgabe, daß die Philosophie der symbolischen Formen eine Kulturphilosophie sein solle, und trotz aller Skepsis gegen eine schnelle Übertragung physikalischer Ergebnisse in die Psychologie und andere Geisteswissenschaften doch nie die Einheit der (wissenschaftlichen) Erkenntnis aufgegeben und die Leitfunktion der Mathematik geleugnet.

(2) Die Grundideen Husserls in dessen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* und in den *Logischen Untersuchungen* werden von Cassirer[17] in der Formel Sinn-Haben = Bewußtsein aufgenommen: „Denn 'Sinn zu haben' bzw. etwas 'im Sinne zu haben' ist der Grundcharakter alles Bewußtseins, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, 'noetisches' Erlebnis ist".[18] Mit der Trennung zwischen einer „noetischen" Schicht, dem Bewußtsein und einer „stofflichen" Schicht führt Husserl Cassirer zufolge wieder einen Dualismus ein, und es erscheint Cassirer nicht sinnvoll, innerhalb des Bewußtseins wiederum Form und Inhalt zu trennen. In der ersten Schicht wird die für das Zeichen notwendige Hinweisstruktur, das Repräsentieren oder Intendieren, zerbrochen, in der zweiten wird es verwischt oder gar aufgelöst.

13 Vgl. auch Kapitel 5 zur Semiotik im vorliegenden Buch.

14 ECW 13, 122, nennt drei Aufsätze Bühlers; 1919: *Kritische Musterung der neueren Theorien des Satzes*; 1922: Vom Wesen der Syntax; o. J.: *Über den Begriff der sprachlichen Darstellung.*

15 Ebd., 112.

16 Ebd., 113.

17 Ebd., 224-229.

18 Ebd., 227.

(3) Zu Heideggers *Sein und Zeit* (1927) bezieht Cassirer in einer längeren Fußnote Stellung.[19] Er macht klar, daß die Ausgangsposition – das „Zuhandene" bei Heidegger – eben nur ein Startpunkt ist, von dem aus man über den Weg der symbolischen Formung zum „Vorhandenen" gelangt. Im Grunde bleiben sowohl Husserl als auch Heidegger bei den Präliminarien einer Philosophie der symbolischen Formen stehen.
(4) Nimmt man Cassirers Kritik an Kant hinzu, dem er vorwirft, seine transzendentale Einsicht in Begriffen der Vermögenspsychologie des 18. Jahrhunderts ausgesprochen zu haben[20], so zeigt sich eine vorsichtige Distanzierung vom Hauptstrang der deutschen Philosophie. Aus der Perspektive der psychologischen Analyse werde eine Art „Formgebungsmanufaktur" des Denkens erzeugt. „Der 'Verstand' erschiene gleich einem Zauberer oder Nekromanten, der die 'tote' Empfindung beseelet, der sie zum Leben des Bewußtseins erweckt".[21]

Die symbolische Form des Mythos gibt Hinweise, „wie sich aus dem Ganzen des Lebens, aus seiner undifferenzierten Gesamtheit, die mit der Menschenwelt auch die Tierwelt enthält, ein 'eigenes' Sein und eine eigene Form des Menschlichen nur ganz langsam emporhebt und abhebt".[22] Cassirer stellt sich eine Art „Wirbel" vor, in dem sich dann z.B. Götterfiguren und Götternamen herausbilden. Ebenso werden in der Sprache vielfältige Ausdrucksbewegungen in vielerlei Situationen gebündelt, reduziert und auf invariante Eigenschaften projiziert (wobei diese Verarmung zumindest teilweise durch kompensatorische Strategien wieder rückgängig gemacht werden kann). Die formalen Ideen 'Wirbel', 'Invarianten', 'Differential' und 'Integral', die Cassirer beiläufig erwähnt, verweisen auf ein mögliches Format der Sprachtheorie, auf eine dynamische Semiotik, auf die in diesem Kontext nicht weiter eingegangen wird.[23]

Die geistesgeschichtliche Entwicklung entfaltet nach Cassirer Aspekte der Sprache, die je nach bevorzugter Blickrichtung mit Wissenschaft/Mathematik oder mit Affekt/Musik oder mit individueller Gestaltung/Kunst identifiziert werden. Diese Tendenzen in der Reflexion über Sprache legen es nahe, eine engere Verwandtschaft und gemeinsame Prinzipien innerhalb der genannten symbolischen Formen zu vermuten, d.h. eine Philosophie der symbolischen Formen sollte die gemeinsamen Prinzipien aufdecken. Die speziellen Theorien der Sprache, der Kunst, der Wissenschaft, könnten diesen allgemeinen Rahmen reflektieren, die Differenzen und Übergänge beschreiben und die unterschiedlichen Leistungen und Funktionen erfassen.

Bei näherer Untersuchung von Cassirers Behandlung, Bewertung und philosophischer Reflexion der zeitgenössischen Sprachwissenschaft sind zwei Perioden zu unterscheiden: (1) Die Auseinandersetzung Cassirers mit der vergleichenden und typologischen Sprachwissenschaft (in der Nachfolge Humboldts) im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*; ihr folgt eine Übergangsperiode mit Er-

19 Ebd., 167 f.
20 Ebd., 222.
21 Ebd., 223.
22 Ebd., 101.
23 Vgl. z.B. Wildgen 1987.

gänzungen im Laufe der Fertigstellung der weiteren Bände zur *Philosophie der symbolischen Formen.* In diese Zeit fällt auch Cassirers Rezeption der Arbeiten von Karl Bühler. (2) Cassirers Reaktion auf die Entwicklungen des europäischen Strukturalismus.

6.3 Cassirers Begegnung mit der Sprachwissenschaft seiner Zeit

6.3.1 Die komparativ-typologische Sprachwissenschaft im Spiegelbild der frühen Philosophie symbolischer Formen

Mit seinem Rekurs auf typologisch-vergleichende Sprachstudien[24] im ersten Band des *Philosophie der symbolischen Formen* stellt sich Cassirer bewußt in die Tradition Wilhelm von Humboldts. Der Weg zu Humboldt und damit zu einer semiotisch ausgerichteten Erkenntnistheorie erfolgt erst seit 1916 (in *Freiheit und Form*[25]). Cassirers Philosophie der symbolischen Formen kann aus einer ideengeschichtlichen Perspektive als ein Vermittlungsversuch zwischen zwei Traditionen gesehen werden: der eher rationalistischen Tradition Kants, in der die Sprache keine wesentliche Rolle spielt, und der des späten Leibniz in seinen *Essais* (1765 posthum publiziert), die Herder in seiner Metakritik der *Kritik der reinen Vernunft* Kants fortführt; bereits Humboldt vereinigt beide Traditionen in seinem Denken. Wie Cassirers dritter Band der Philosophie symbolischer Formen zeigt, dominiert letztlich doch die wissenschaftliche Form des Denkens seine Sprach- und Kulturphilosophie; Sprache und Mythos bleiben eher blass im Vergleich zur Wissenschaft.

Da seit den 1920er Jahren die internationale vergleichende Sprachforschung große Fortschritte gemacht hat, gilt es zu prüfen, ob Cassirers theoretische Schlußfolgerungen aus der damaligen Forschungsliteratur noch Bestand haben. Schlieben-Lange sagt zu Recht:

„Und schließlich enthalten Cassirers Ausführungen eine große Zahl von Anregungen und Fundierungen für eine Theorie von Grammatikalisierungskanälen und deren Gerichtetheit, die ja implizit auf der Annahme bestimmter kognitiver Affinitäten und Implikationen aufruht."[26]

Im Folgenden wird exemplarisch die seit Kant und Humboldt zentrale Raum- und Zeitkategorie in der Sprache thematisiert, insbesondere die Dynamik, die Grenzziehungen, Wechselspiele zwischen Zuständen (Objekten) und Vorgängen (Prozessen).

24 Auch Peirce hat übrigens sehr kompetent zeitgenössische Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft rezipiert, wobei er sowohl europäische, ameroindische als auch australische Sprachen berücksichtigt hat. Cassirer hat im Hamburger Kontext besonders auf die afrikanistischen Ergebnisse Bezug genommen.

25 Vgl. Ferrari 1991a, 311f.

26 Schlieben-Lange 1997, 281.

Einen Hauptunterschied zwischen logischer und sprachlicher Begriffsbildung sieht Cassirer in der Dynamik.[27]

„Von der im engeren Sinne logischen Form der Begriffsbildung unterscheidet sich die sprachliche Begriffsbildung vor allem dadurch, daß in ihr niemals ausschließlich die ruhende Betrachtung und Vergleichung der Inhalte entscheidend ist, sondern daß die bloße Form der 'Reflexion' hier überall mit bestimmten *dynamischen* Motiven durchsetzt ist, – daß sie ihre wesentlichen Antriebe niemals allein aus der Welt des Seins, sondern immer zugleich aus der des Tuns empfängt."[28]

Im dritten Kapitel „Die Sprache in der Phase des anschaulichen Ausdrucks" hebt Cassirer die Genauigkeit hervor, mit der die „Sprachen der Naturvölker" „alle räumlichen Bestimmungen und Unterschiede von Vorgängen und Tätigkeiten gleichsam unmittelbar malend und mimisch zum Ausdruck bringen". Dabei verweist er (nach Boas) auf das Kwakiutl und auf die Klamath-Sprache (nach Gatschet). Die zeitlichen, qualitativen und modalen Unterschiede werden bei der differenzierten Darstellung von Handlungen gleich inkorporiert.[29] Die räumlich-prozessualen Charakterisierungen in den Sprachen fungieren wie Schemata (nach Kant), die zwischen Bild (Einbildungskraft) und Begriff (Verstand) vermitteln. Als zentraler Bezugspunkt der Raum-, Richtungs- und Entfernungsausdrücke dient der eigene Körper:

„Nachdem sich für den Menschen das Bild des eigenen Körpers einmal scharf ausgeprägt hat, nachdem er ihn als einen in sich geschlossenen und in sich gegliederten Organismus erfaßt hat, dient er ihm gleichsam zum Modell, nach welchem sich das Ganze der Welt aufbaut."[30]

Cassirer gibt gerade im Hinblick auf die Semantik von Präpositionen viele Hinweise, die in der aktuellen Forschung unter dem Titel 'Körper- und raumbezogene Metaphorik' und 'Grammatikalisierung' behandelt werden. Darunter versteht man die Überführung konkreter lexikalischer Bedeutungen in verallgemeinerte Funktionen (z.B. in Präpositionen, in Kasus u.ä.[31]). Er spricht auch von „Sprachtypen", etwa vom „gegenständlichen" Typus und vom „verbalen" Typus.[32]

27 Freilich hat gerade Peirce logische Konzepte entwickelt (in der Tradition von Leibniz), welche das Dynamische (z.B. die Valenz) ins Zentrum stellen; diese Bewegung hat gerade die deutsche Logik (trotz Schröders relationaler Logik, 1895) nicht mitvollzogen. Cassirer erwähnt als Standard Sigwart, den Lehrer Schröders.

28 ECW 11, 257.

29 Ebd., 148 f.

30 Ebd., 157. Wie neuere Forschungen zeigen, finden wir auf derselben kulturellen Stufe (falls eine Stufung überhaupt so sinnvoll ist) zwei alternative Systeme: die Orientierung am eigenen Körper (z.B. links-rechts) oder an externen Größen (Sonne, Mond, Wind, landschaftliche Fixpunkte). Der eigene Körper kann sogar ein Tabu der Benennung sein. Cassirer deutet diese Alternative mit Bezug auf die Mon-Khmer-Völker an (ebd., 164), sieht darin aber bereits eine „Entwicklungsstufe".

31 Vgl. ebd., 158 ff.

32 Ebd., 164.

Aus der primären Kategorisierung der Raumbewegung wird einerseits die Raum-Statik (in einem Weg nach außen) und die Ich-Du (subjektiv-objektiv)-Dimension gewonnen.[33]

An dieser sowie an anderen Stellen zeigt sich eine gewisse Ambivalenz in Cassirers Sprachphilosophie. Zwar wird nach dem Vorbild Humboldts die Vielfalt des Phänomens Sprache registriert, letztlich werden aber doch philosophisch-erkenntnistheoretische Grenzziehungen zu deren Ordnung und Bewertung herangezogen. Dies wird noch deutlicher, wenn wir das soeben umrissene Kapitel aus dem ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923) mit Cassirers Resümee der Thematik 'Raum' im *Essay on Man* (1944) vergleichen.

Als Folie der 'besseren' Raumkategorisierung dient jetzt die Wissenschaftsentwicklung seit den Babyloniern. Der 'primitive' Handlungsraum wird zum symbolischen Raum (der als Form einer Algebra in der Astronomie auftritt). Die Beimengung einer mythischen Raumvorstellung wird durch die Trennung von Astrologie und Astronomie (bei Kepler) beseitigt, und Descartes führt den noch anschaulichen geometrischen Raum auf den abstrakten Zahlenraum der analytischen Geometrie zurück.[34] Aus dieser Perspektive betrachtet, wird die symbolische Formung des Raumes, die wir in den Sprachen der Welt vorfinden, erst in der Geometrie (von den Babyloniern bis Descartes) konsequent zu Ende geführt. Eine solche Entwicklungskontinuität könnte wiederum eine Verwendung dieser 'ausbuchstabierten' Formung als universale Folie zum wissenschaftlichen Verständnis der Kategorisierungsleistung natürlicher Sprachen legitimieren. Diese bei Cassirer implizite Sichtweise hat René Thom bei seiner 'topologischen Semantik' vorausgesetzt; die 'kognitive Semantik' im Stil von Lakoff dagegen lehnt einen solchen Zusammenhang strikt ab.[35]

Cassirer bleibt allerdings vorsichtig, d.h. er ist sich des Dilemmas bewußt, auch wenn er zumindest im *Essay on Man* eine Analyse aus der Perspektive des wissenschaftlichen Fortschrittes bevorzugt. Im Kapitel zur Sprache, in dem er eine Vielzahl von Sprachtheoretikern des 20. Jahrhunderts berücksichtigt (de Saussure, Meillet, Bloomfield, Sapir, Brøndal, Hjelmslev, Jespersen, Trubetzkoy, Jakobson, Brunot, Vendryès), sagt er zu den Grenzen einer logischen Grammatik:

„Human speech has to fulfil not only a universal logical task but also a social task which depends on the specific social conditions of the speaking community. Hence we cannot expect a real identity, a one-to-one respondence between grammatical and logical forms." [36]

In diesem Zusammenhang nimmt Cassirer Bezug auf Carnap:

33 Cassirer diskutiert außerdem die These Delbrücks, daß neben der Bewegung im Raum „auch mannigfache andere dynamische Verhältnisse, wie Sieg und Unterliegen, Wirken und Gewirktes [...] unmittelbar anschaulich gegeben" seien (ebd., 161) und bringt dagegen die philosophische Kritik der Kausalitätsbegriffe bei Berkeley in Anschlag; vgl. dazu Delbrück 1901, 130 ff.

34 Vgl. Cassirer 1944a, 46-49.

35 Vgl. Lakoff 1987 und dessen Kritik an „formalistischen" Modellen.

36 Cassirer 1944a, 128.

„An empirical and descriptive analysis of grammatical forms sets itself a different task and leads to other results than that structural analysis which, for instance, is given in Carnap's work on the *Logical Syntax of Language*." [37]

Damit hat Cassirer bereits 1944, also bevor mit Bar-Hillel und Chomsky (ab 1950) allgemeine Grammatikmodelle im Geiste von Carnaps 'logischer Syntax' entwikkelt und als allein gültig verbreitet wurden, die Grenzen dieses Unterfangens klar erkannt.

Die „besonderen sozialen Verhältnisse" sind aber keine Zufallsbedingungen für die sprachliche Formung. Sie hängen mit der Entwicklung menschlicher Lebensformen zusammen, die insgesamt wieder allgemeinen Prinzipien gehorcht und somit erklärbar ist. Die symbolische Formung trägt zu dieser Entwicklung bei:

„The ascent of universal concepts and categories appears, therefore, to be very slow in the development of human speech; but each new advance in this direction leads to a more comprehensive survey, to a better orientation and organization of our perceptual world."[38]

6.3.2 Cassirers Stellung zum Strukturalismus

Der sprachwissenschaftliche Strukturalismus wird seit den 1930er Jahren auf die Vorlesungen von Ferdinand de Saussure und deren posthume Publikation durch seine Schüler 1916 zurückgeführt. Betrachtet man die theoretischen Diskussionen um 1900 genauer, sieht man, daß Teile des Saussureschen Programms in der antipositivistischen Bewegung, etwa bei Nikolaus Fink (1867-1910), Georg von der Gabelentz (1840-1893), Adolf Noreen (1854-1925) u.a., wenn auch nicht so prägnant, entwickelt wurden, und die Gesamtrichtung verweist philosophisch auf W. von Humboldt, wenn auch nur indirekt (und nicht dogmatisch, wie bei den Neo-Humboldtianern). Cassirer würdigt diese Entwicklung in seinem letzten Vortrag, 1945, der posthum vom 'Cercle Linguistique de New York' veröffentlicht wurde. Er würdigt den linguistischen Strukturalismus als galileiische Revolution, allerdings mit der Einschränkung, daß die eigentliche Bewährung und Ausgestaltung des Paradigmas noch bevorstünde.[39] Er erwähnt außer de Saussure den „Vorläufer" Whitney (1892) und die europäischen Schulen in Prag (Trubetzkoy, Jakobson) und Kopenhagen (Brøndal). Im weiteren Verlauf des Vortrags geht er trotz des großartigen Eingangslobes nicht auf Ergebnisse linguistischer Forschungen ein, sondern skizziert die ideengeschichtlichen Kontroversen (seit Plato); der Vortrag klingt mit einer geschichtlichen Betrachtung zum Begriff 'Gestalt' aus.

Auffällig ist das Fehlen des amerikanischen Strukturalismus, dessen Vertreter Boas, Bloomfield und Sapir in den 1920er und 1930er Jahren ihre Hauptwerke publiziert hatten (Sapir 1921; Bloomfield 1933; Boas 1938). Dies könnte man bei Bloomfield mit dessen Zuwendung zum Behaviorismus und der damit verbundenen 'mechanistischen' Sprachauffassung erklären, denn wie Cassirers Aufsatz von 1945 zeigt, sieht er den Strukturalismus primär als idealistische Fortsetzung der

37 Ebd.
38 Ebd., 136.
39 Cassirer 1945, 99.

Tradition bei Humboldt (und Goethe); Sapir und Boas konnte er dagegen in die typologisch-vergleichende Sprachwissenschaft einordnen, die er im ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* ausführlich behandelt hatte. Es sollte aber gerade der amerikanische Deskriptivismus und in einer Gegenbewegung zu dessen Radikalisierung bei Harris (40er, 50er Jahre) die generative Grammatik von Chomsky (besonders seit 1957) sein, die die eigentliche Revolution der modernen Linguistik herbeiführte.

Cassirer hat die moderne Sprachwissenschaft trotz der intensiven Rezeption typologischer Ergebnisse (1923) immer aus der Perspektive zuerst des Neukantianismus und dann eines aktualisierten Humboldt gesehen.

Die neuralgischen Punkte der modernen Linguistik hat Cassirer mit dem scharfen Blick des ideengeschichtlichen Forschers erkannt und in seinem Vortrag 1945 benannt:

- Sprache ist weder ein Organismus noch ein Mechanismus.[40]
- Sprache existiert primär als sprachliches Handeln, als Energie des Geistes (gemäß Humboldt).
- Es fehlte nach Cassirers Diagnose eine „Logik der Linguistik".[41]

Alle drei Punkte sind immer noch Gegenstand grundlagentheoretischer Debatten in der Linguistik des 21. Jahrhunderts und man kann Cassirers Scharfblick in dieser Hinsicht nur bewundern.

6.4 Cassirers Philosophie symbolischer Formen konfrontiert mit der allgemeinen Semiotik und Sprachphilosophie anderer Autoren seiner Zeit

6.4.1 Peirce und Cassirer: Semiotik versus Philosophie symbolischer Formen

Cassirer erwähnt Peirce (1839-1914) nicht, und da Peirce 1914 gestorben ist, liegt keine Reaktion von dessen Seite auf Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* vor. Cassirers erste wissenschaftslogische Schrift erschien zwar 1910; zu diesem Zeitpunkt war Peirce aber schon 71 Jahre alt. Die Schriften von Peirce sind erst 1931-1935 (Bd. I-VI der *Collected Papers*) allgemeiner bekannt geworden, und es war die Analytische Philosophie, die besonders nach der Emigration in die USA im Werk von Peirce Anknüpfungspunkte gefunden und deshalb auf ihn hingewiesen hat. Obwohl Cassirer einen der Ausgangspunkte der Analytischen Philosophie, die *Principia Mathematica* von Whitehead und Russell (1910-1913), im Problemzusammenhang des Zahlbegriffs diskutiert[42], bleibt er Teilen dieser Bewegung und ihrem Programm einer philosophischen Erneuerung weitgehend fremd.[43]

40 Ebd., 110.

41 Ebd., 112.

42 Im 4. Bd. von *Das Erkenntnisproblem* diskutiert Cassirer im 4. Kapitel „Der Zahlbegriff und seine logische Begründung" Beiträge von Frege, Schröder, Boole und Russell und bringt sie in Zusammenhang/Kontrast mit Beiträgen von Poincaré, Felix Klein, Weyl und den Intuitionisten (Brouwer). Daran zeigt sich deutlich eine im Vergleich zu Peirce unterschiedliche Perspektive: Die Logik wird eher im Lichte der sich entwickelnden Mathematik als umgekehrt betrachtet.

Die biographischen Gemeinsamkeiten zwischen Peirce und Cassirer liegen auf einer anderen Ebene. Beide sind ausgezeichnete Kenner der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte seit der Antike und reflektieren ihre eigenen Ideen auf diesem Hintergrund; für beide ist auch der Deutsche Idealismus, insbesondere Kant, ein Orientierungspunkt. Peirce hatte sich ab 1861, also als 22-Jähriger, intensiv mit Kant auseinandergesetzt und bereits 1867 ein eigenes Kategoriensystem entwikkelt. Cassirer setzte sich mit Kant im Rahmen des Marburger Neukantianismus auseinander und bewahrte wichtige Elemente davon.[44] In dem Maße, wie er seine Philosophie symbolischer Formen entwickelte, ging er über seine wissenschaftslogischen Fragestellungen hinaus und brachte die evolutionär und historisch grundlegenden Formen 'Mythos' und 'Sprache' in Konkurrenz zu den Formaldisziplinen Logik und Mathematik. Eine ähnliche Bewegung hatte Peirce Jahrzehnte früher vollzogen, indem er die logische Problemstellung in eine semiotische integrierte. 1865 bestimmte Peirce noch die Semiotik als Wissenschaft von den Darstellungen und unterteilte die Wissenschaften insgesamt in

- Positive Wissenschaft. Oder die Wissenschaft von den Dingen.
- Semiotik. Oder die Wissenschaft der Darstellungen.
- Formale Wissenschaft. Oder die Wissenschaft von den Formen.[45]

Die Semiotik verbindet also die Naturwissenschaften mit den Formalwissenschaften (z.B. mit der Mathematik). Bei den Darstellungen unterscheidet Peirce: Zeichen, Symbole (und Kopien)[46]:

„1. *Zeichen*, Darstellungen kraft einer Konvention.
2. *Symbole*, Darstellungen aufgrund einer ursprünglichen oder erworbenen Natur".

Peirce schreibt:

„Unter einem Symbol versteht man eine Darstellung, die in einem anderen System von Darstellungen als Darstellung betrachtet wird. Wenn zum Beispiel ein Geist auf ein Wort stößt, so ruft es (sic!) sofort einen Begriff des Objekts hervor, ohne ihm ähnlich zu sein und ohne auf eine Konvention Bezug zu nehmen, die gleichwohl bestanden hat. Begriffe sind eine Spezies der Symbole."[47]

Die Idee eines Systems von Darstellungsebenen, zwischen denen der Symbolbegriff die Bezüge und Übergänge sichert, scheint dem Begriff der „symbolischen

43 Die Gründe dafür zu finden, wäre eine interessante wissenschaftsgeschichtliche Aufgabe. Wahrscheinlich hat sich Cassirer während und nach dem Ersten Weltkrieg in Richtung auf eine Kulturphilosophie neu orientiert (vielleicht im Zusammenhang seines Rufes nach Hamburg und der Kontakte zum Warburg-Kreis). Sein Schüler Kurt Lewin (in Berlin) und noch klarer Hans Reichenbach haben dagegen engere Beziehungen zum Wiener Kreis hergestellt; vgl. Wildgen, 2000a. Zur Beziehung zwischen Schlick und Cassirer vgl. Plümacher/Sandkühler 1995.

44 Apel bemerkt zum Verhältnis des Peirceschen Pragmatismus zum Neukantianismus: „Man könnte versucht sein, in diesem sinnkritischen Realismus tatsächlich die adäquate Antwort auf Kant zu sehen, die – am spekulativen Idealismus und am Neukantianismus vorbei – in die moderne Philosophie hineinführt". (Apel 1975, 7) Zu Cassires Beziehung zum Neukantianismus siehe Kapitel 2. im vorliegenden Buch.

45 Peirce 1986a [1865], 105.

46 Ebd.

47 Ebd., 105.

Form" bei Cassirer zumindest kongenial zu sein (allerdings könnte bei Peirce die Menge dieser Ebenen unendlich sein).[48]

In dem Manuskript von 1895 'Kurze Logik' sagt Peirce, daß jede Form des Denkens in einer Ausdrucksform nachweisbar sein muß, um überhaupt erkannt zu werden.[49] Die Vielfalt der verbalen Ausdrucksformen wird in der vergleichenden Grammatik untersucht (dieser Forderung entsprächen Teile von Cassirers Bd. 1 der *Philosophie der symbolischen Formen*). Es gibt aber daneben andere Formen des Ausdrucks:

„Es gibt zweifellos neben den verbalen Formulierungen zahlreiche andere Weisen, Aussagen auszudrücken, als da sind: Algebra, arithmetische Figuren, Embleme, gestische Sprachen, Manieren, Uniformen, Monumente, um nur die *intentionalen* Arten der Aussage zu erwähnen."

Der Gestaltungscharakter der symbolischen Form, d.h. ihr selbstorganisierter und autonomer Charakter, kommt bei Peirce in der Abduktion, einer Synthese deduktiver und induktiver Schlüsse, zum Tragen.

„Eine Abduktion ist darin originär, daß sie als einzige Art von Argumenten eine neue Idee in Umlauf bringt.".[50]

Die Abduktion, wie sie Peirce explizit am Vorgehen Keplers bei der Entscheidung für eine elliptische Umlaufbahn des Mars demonstriert, gestaltet einen (neuen) Zusammenhang zur symbolischen (stabilen) Form. Cassirer denkt primär an fundamentalere Gestaltungsprozesse in der Wahrnehmung und im Ausdrucksverhalten, zentral ist aber die Offenheit und Kreativität des Prozesses, und darin stimmen Peirce und Cassirer überein. Es ist charakteristisch für Peirce, daß der logische Ideenstrang von Aristoteles über die mittelalterliche Logik und über Leibniz zur Logik und Topologie sein semiotisches Denken bestimmt. Selbst der Satz wird als bestehend aus Prämisse (Subjekt) und Konklusion (Prädikat) aufgefaßt. Die Schaffung einer neuen, semiotisch plausiblen und im (natur-)wissenschaftlichen Kontext nützlichen Logik war das Hauptziel des Denkers Peirce.

Ein gemeinsamer Bezugspunkt in den Werken von Peirce und Cassirer sollte nicht unerwähnt bleiben. Beide erwähnen und diskutieren Schröders „Algebra der

48 Diese Idee bleibt aber in dem kurzen Text von Peirce eher implizit. Ausführlich geht Eco (1984, Kap. 4 „Il modo simbolico") auf verschiedene Symbolbegriffe ein. Dabei übersieht er aber die oben genannte Differenzierung von Zeichen und Symbol bei Peirce, da Peirce in den Kontexten, wo zwischen Ikon, Index und Symbol unterschieden wird, lediglich das Kriterium der Konventionalität als wesentlich für das Symbol ansetzt. Eco erwähnt auch Cassirer (ebd., 208 f.) und hält ihm vor, letztlich das Symbolische mit dem Semiotischen in eins zu setzen. In seiner eigenen Abgrenzung des Symbolischen besonders vom Metaphorischen und Allegorischen (ebd., 249 ff.) bringt Eco aber eine vergleichbare Idee ins Spiel. Im Konzept der „offenen Interpretation" spielen z.B. Übergänge zwischen Darstellungssystemen und Interpretationsebenen eine Rolle. Das Symbolische wäre nach Eco an solche kategorialen „Sprünge" gebunden bzw. entstünde in deren Kontext. Die symbolichen Formen Cassirers sind aber gerade solche Grenzen, an denen Interpretations-'Sprünge' vorkommen.

49 Peirce 1986c [1895], 217.

50 Ebd., 394.

Logik". Peirce hatte bereits 1870, angeregt durch eine Schrift De Morgans[51], einen Beitrag zur relationalen Logik publiziert. Einige Ideen dieser Schrift wurden von Schröder aufgegriffen. Peirce sieht einerseits in Schröder jemanden, der seine eigenen Ideen zur relationalen Logik aufgenommen hat, andererseits lehnt er dessen von Sigwart übernommene Letztbegründung der Logik durch gefühlsmäßige Evidenzen, d.h. letztlich im Rekurs auf Psychologisches, ab. Es ist die Pragmatik des logischen Diskurses, welche die Evidenz erbringt; die logischen Prinzipien beschreiben die notwendige Form dieses Diskurses und sind deshalb vorauszusetzen.

Die Kritik von Peirce an Schröders „Logik der Relative" trifft sich durchaus mit der über dreißig Jahre später von Cassirer geäußerten.[52] Schröder fragt nicht nach dem semiotischen Kern des Relativs (etwa, wie er in der natürlichen Sprache manifestiert wird); das Relativ wird rein quantitativ als beliebige Verknüpfung von Termen aufgefaßt. Cassirer schreibt im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen:*

„In diesem Sinne hat insbesondere *Schröder* in seiner 'Algebra der Logik' die Logik als reine 'Gebietslogik' aufzubauen gesucht. Sie hat lediglich das Ineinanderfallen oder Nicht-Ineinanderfallen von Klassen zu untersuchen, wobei die Klasse als ein Aggregat der Elemente, die sie umfaßt, zu denken ist. Was diese Elemente miteinander verknüpft, ist nichts anderes als die bloße *Und*-Relation: eine Relation, von der *Russell* sagt, daß sie ebensowohl einen Teelöffel mit der Zahl 3, wie eine Chimäre und einen vierdimensionalen Raum miteinander verbinden kann."[53]

Ideengeschichtlich sind hier zwei Bewegungen aneinander vorbei gelaufen. Die Logik (ab 1866), insbesondere mit ihrem Bezug zu Darstellungsproblemen in der Chemie (Molekularformen und Valenz), wird von Peirce weitergeführt; die Gestaltpsychologie zu «Beginn des 19. Jahrhunderts erfaßt ähnliche Komplexstrukturen in der Wahrnehmung und generalisiert auf dieser Basis. Daß beide Bewegungen, die ähnliche Ziele verfolgten, nicht zusammenkamen, zeigen die Biographien von Peirce und Cassirer.

6.4.2 Das Problem einer Mathematisierung der Sprachwissenschaft und Semiotik bei Ernst Cassirer und Kurt Lewin

Cassirer nimmt in *Das Erkenntnisproblem* (Bd. 4) und in seinem Aufsatz von 1938 'Zur Logik des Symbolbegriffs' Bezug auf Hilberts „axiomatische Methode". Dieser Ansatz wird in der Sprachtheorie mindestens seit Bloomfields *A Set of Postulates* von 1926 und dann verstärkt ab 1950 in den Arbeiten von Bar-Hillel, Chomsky u.a. zentral für die linguistische Modellbildung. Wie bei dem im vorherigen Ab-

51 De Morgan hat Peirce persönlich eine Kopie seiner Arbeit geschickt.

52 Peirce setzt sich besonders mit Schröders 3. Bd. der *Vorlesungen über die Algebra und Logik der Relative* (1895) auseinander. In einem ausführlichen, in 'The Monist' (1897) veröffentlichten Artikel stellt Peirce die Logik von Schröder (die Entwürfe von Peirce aufnimmt, allerdings dessen Notation ersetzt) in Grundzügen dar und entwickelt dann seine weiterführende diagrammatische Logik (vgl. Kap. 11 in Peirce 1986).

53 ECW 13, 336.

schnitt Erörterten liegt erneut ein verschobener/verzerrter Bezug vor, da weder Cassirer die Arbeit von Bloomfield oder Bloch im Rahmen des Amerikanischen Strukturalismus zur Kenntnis genommen hat, noch Bar-Hillel und Chomsky Cassirers Arbeiten gekannt bzw. berücksichtigt haben. Die axiomatische Methode wird von Hilbert[54] nicht mehr auf ein System absolut evidenter Grundaussagen bezogen; vielmehr handelt es sich darum, für ein Wissensgebiet eine Ordnung von Tatsachen und Begriffen zu finden, d.h. ein 'Fachwerk von Begriffen' zu konstruieren. Der Fortschritt der Wissenschaft besteht außer in der Überprüfung und Erweiterung der Tatsachen in der Reorganisation, insbesondere der Sicherung der Konsistenz des Systems und in einer „Tieferlegung":

„Das Verfahren der axiomatischen Methode, wie es hierin ausgesprochen ist, kommt einer *Tieferlegung der Fundamente* der einzelnen Wissensgebiete gleich, wie eine solche ja bei jedem Gebäude nötig wird in dem Maße, als man dasselbe ausbaut, höher führt und dennoch für seine Sicherheit bürgen soll."[55]

Eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der Theorie spielen „ideale Elemente", d.h. Begriffe, die gerade nicht durch empirische Anschauung gestützt werden, das System jedoch verbessern, vervollständigen. Gerade in ihrer Entwicklung und Entfaltung sieht Cassirer noch entschiedener als Russell den Fortschritt einer Theorie. Sie sind quasi eine Ausgestaltung der symbolischen Form unseres Wissens. Obwohl dies vornehmlich für die mathematisierten Naturwissenschaften veranschlagt wird, gilt es doch allgemein für Wissenschaften, die für die Bildung einer 'Theorie' reif sind. Das axiomatische Theoriegebäude *mit* der Dynamik der Reorganisation unter Einbeziehung idealer Elemente und der „Tieferlegung", welche eine gemeinsame Ebene mit Nachbargebieten schafft, ist somit ein Typus der symbolischen Formung im Bereich der Wissenschaften. Sie kann dann auf eine einzelne symbolische Form, etwa die Sprache, angewandt werden, wenn deren Behandlung theoriefähig ist.

Cassirer hat im ersten und dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* für die Formgebung des Bewußtseinsflusses im Symbol und Zeichen das Bild des *Integrals* (als Sinn-Ganzes) und des *Differentials* (der momentanen Wahrnehmung) eingeführt.[56]

Nach einer Diskussion von Brentano und Husserl in Bd. III verweist Cassirer auf die Prozeßhaftigkeit des Bewußtseins:

„Nur im Hin und Her vom 'Darstellenden' zum 'Dargestellten', und von diesem wieder zu jenem zurück, resultiert ein Wissen vom Ich und ein Wissen von ideellen, wie reellen Gegenständen."[57]

Er kommt dann auf das Bild des Integrals/Differentials zurück:

„Der Einzelwert der momentanen Wahrnehmung muß – um in dem mathematischen Gleichnis zu verbleiben – als ein solcher erfaßt worden, der in einer allgemeinen *Funktions-*

54 Vgl. auch Ihmig 1997a.
55 Hilbert 1964 [1918], 1.
56 ECW 11, 38. Vgl. Zitat unter 6.2.
57 ECW 13, 231 f.

gleichung steht und aus ihr bestimmbar ist. Diese Bestimmung selbst ist nicht durch bloße Häufung von Einzelwerten und durch ihre additive Verbindung, sondern lediglich durch die Ordnung erreichbar, die sie innerhalb gewisser kategorialer Grundformen erfahren."[58]

Nun ist dieses Bild noch kein konkreter Modellbildungsvorschlag, aber aus dieser Aussage und Bemerkungen Cassirers zu den Transformationsgruppen bei Felix Klein und dessen Invariantentheorie geht deutlich hervor, daß insbesondere die Dynamik der Formung, die für die *Philosophie der symbolischen Formen* zentral ist, nicht mit einer linearen Kombinatorik über Buchstaben oder Wörtern erfaßt werden kann. Wie Cassirer 1938 in einem Beitrag zum 'Journal de Psychologie'[59] ausführt, sind aber selbst naheliegende Analogien, etwa zwischen den Transformationsgruppen und der „Transponierbarkeit" in der Gestaltwahrnehmung irreführend, da die mathematische Beschreibung eine Vielfalt von Möglichkeiten enthält, die visuelle Wahrnehmung aber unter sehr spezifischen Bedingungen spezielle Verfahren festlegt. Cassirer ist im Vergleich zu eigenen Aussagen ein Jahrzehnt früher eher skeptisch:

„Thus, however, we seem again to be led to a point where the analogy between the invariants of perception and those of geometry disappears. That form of logical *systematization* which is both possible and necessary in the domain of geometrical thought is once and for all inaccessible to perception. Here we have to take the phenomenal facts as they present themselves in experience; we cannot go beyond the simple ascertainment of these facts."[60]

Dies bedeutet für die Linguistik ebenso wie für die Psychologie, daß keine '*ready made*'-Modelle, die man aus der Mathematik 'bezieht', tauglich sein können. Letztlich ist es der Koevolution von Mechanik (Astronomie) und Analysis zu verdanken, daß in diesem Bereich mathematische Hilfsmittel und physikalische Theorien so gut harmonieren; dies läßt sich kurzfristig nicht auf andere Disziplinen übertragen.

Einen Mittelweg schlug (seit etwa 1920) Kurt Lewin mit seiner „Topologischen Psychologie" ein. Er benützte die Topologie und den Vektorkalkül nur *heuristisch,* was zwar Anlaß zur Konzipierung experimenteller Designs gab, im Kontext der aufkommenden Mathematisierung der Psychologie (und später der Linguistik) aber auch Befremden auslöste.[61] Letztlich konnte die Lösung aber nur heißen, daß spezielle exakte Modelltypen entwickelt werden für Einzeldisziplinen, die im Zuge einer „Vertiefung" schließlich auf allgemeinere mathematische Gesetzmäßigkeiten (die vielleicht erst gefunden werden müssen) Bezug nehmen werden.[62]

58 Ebd., 232.

59 Vgl. Cassirer 1944 (in Englisch).

60 Cassirer 1944, 26.

61 Vgl. Wildgen, 2001. Kurt Lewin besuchte 1910 Vorlesungen Cassirers, der in Berlin als Privatdozent lehrte. In seinen Schriften zitiert er aber meist nur Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff.* Dessen Einflüsse lassen sich am ehesten in Lewins Habilitationsschrift *Der Begriff der Genese in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte* erkennen, obwohl auch die weitere Entwicklung Lewins durchaus vom Geist Cassirers geprägt sein dürfte.

62 Leyton 1992 versucht, im Stile eines komplett durchgeführten formalen Ansatzes bei Chomsky, die Theorie der (geometrischen) Transformations-Gruppen auf Probleme der Wahrnehmung *und* der Sprache anzuwenden. Die katastrophentheoretische Semantik (Thom 1983), die in Wildgen

6.4.3 Carnaps Theorie von Raum, Zeichen und Ausdruck

Das Kernproblem jeder Semiotik ist für Carnap die Beziehung zwischen Zeichenform (z.B. einer Laut- oder Buchstabenfolge) und Zeicheninhalt. Dabei verlangt die nähere Bestimmung des Zeicheninhalts eine Festlegung bezüglich der physischen, psychischen, eventuell auch geistigen Gegenstände, Prozesse, Ereignisse, Handlungen, auf die sich die Zeichenform bezieht. Darüber hinaus muß das dieser Beziehung zugrunde liegende Gesetz (oder die verpflichtende Konvention) bestimmt werden, und das Substrat, z.B. das Individuum oder die Sprachgemeinschaft, muß genauer spezifiziert werden, und zwar auch dann, wenn, wie bei Carnap, die Frage nach dem „Wesen" der Zeichenbeziehung als metaphysisch abgetan wird[63], da die Zeichenform einerseits und die Individuen, Gattungen, wahren/falschen Sachverhalte andererseits, zu unterscheiden sind. Die Welt der Gegenstände und Prozesse kann außerdem als real oder funktional angesehen werden. Im „Aufbauprinzip" geht Carnap davon aus, daß auf einer Basis von Grundgegenständen, die Carnap „Quasi-Gegenstände" nennt, alle anderen konstituierbar sind. Bei dieser Konstitution sind logische „Konstitutionsmittel" vorauszusetzen. Da diese selbst nicht fundiert sind und auch die Basis nur nach Gesichtspunkten der Plausibilität und Zweckmäßigkeit festgelegt wird, ist Carnaps Theorie des Begriffs vom Neukanntianismus und insbesondere von Cassirers Begriffstheorie in *Substanzbegriff und Funktion* nicht so weit entfernt, wie es zuerst scheinen mag. Mormann schreibt dazu:

„Man kann deshalb den *Aufbau* als Versuch einer Synthese von Positivismus und Neukantianismus mit den Mitteln der Relationenlogik ansehen. [...] An manchen Stellen des *Aufbaus* drängt sich der Eindruck auf, daß die Konstitutionstheorie dem transzendentalen Idealismus ziemlich ähnlich sieht."[64]

Im Folgenden sollen drei Aspekte im direkten Vergleich mit Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* (ab 1923) untersucht werden:

- Carnaps Raumbegriff (anhand seiner Dissertation *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre,* 1922).
- Carnaps Zeichenbegriff und Cassirers Symbolbegriff (anhand des *Aufbaus*).
- Carnaps Begriff des Ausdrucks und entsprechende Theoretisierungen bei Cassirer.

Dabei ist einerseits zu bedenken, daß um 1920 sowohl Cassirer als auch Carnap sich mit der Philosophie der Mathematik und der Physik (besonders der Relativi-

1987, 1994, 1999a erweitert wurde, muß sich mit demselben Grundlagenproblem auseinandersetzen. Insgesamt folgt aus Cassirers begründeter Skepsis, daß nicht a priori *ein* Typus der Mathematisierung ins Auge zu fassen ist. In der Erprobungs- und Konsolidierungsphase sollte eher eine Vielfalt von Modellen mit Teilanwendungen ausgearbeitet werden, die dann später eventuell zu vereinheitlichen sind.

63 Carnap schreibt im *Aufbau:* „Das Wesensproblem der psychophysischen Beziehung kann als das psychophysische Problem schlechthin bezeichnet werden. Es hat sich allmählich zum Hauptproblem der Metaphysik entwickelt". (Carnap 1961, 28)

64 Mormann 2000, 90.

tätstheorie) befaßt haben[65] und somit einem gemeinsamen Diskussionskreis im weiten Sinn angehörten. Cassirer hat sich aber seit seiner Berufung nach Hamburg und seinen Beziehungen zum Warburg-Kreis stärker der Kultur- und Kunstwissenschaft zugewandt. Im 'Manifest des Wiener Kreises' von 1929, das Carnap zusammen mit Neurath und Hahn verfaßt hatte, wird dagegen eine „wissenschaftliche Philosophie" gefordert, und Carnaps *Aufbau* sollte den Rahmen dieser „wissenschaftlichen Weltauffassung" liefern. Die Intuition oder dichterische Phantasie des Philosophen war nicht gefragt.[66]

Carnap unterscheidet in seiner Dissertation *Der Raum* drei Bedeutungen:

- Der *formale* Raum (R); er wird als topologischer, projektiver oder metrischer Raum konzipiert.[67]
- Der *Anschauungsraum*. Hier schließt sich Carnap weitgehend der Phänomenologie Husserls an. Die Anschauung ist individuell, zeitlich bestimmt und kann prinzipiell nur in der Vorstellung vorliegen. Insofern ist sie nicht weiter begründbar.
- Der *physische* Raum. Er wird nicht eindeutig durch die Erfahrung bestimmt, da er eine Setzung/Wahl von Maßverhältnissen erfordert. Ein Kriterium der Einfachheit (Optimalität) leistet die nähere Bestimmung. Dabei ist „uns der dreistufige, topologische Raum R"st gegeben, dagegen nicht ein metrischer Raum".[68]

Sprachliche Kategorisierungen oder Kulturunterschiede spielen hier praktisch keine Rolle. Zwischen dem formalen und dem physischen Raum, die eng koordiniert sind, schiebt sich wie ein Fremdkörper der alles fundierende Anschauungsraum.

Cassirer sieht dagegen im Kapitel zum sprachlichen Ausdruck des Raumes die Sprache im Übergang zwischen dem Gebiet des Sinnlichen und dem Gebiet des Intellektuellen und er negiert jede scharfe Trennung.[69] Bloße Empfindung und Form der Ordnung sind nur Abstraktionen, kein „Faktum". Zwischen sinnlichem und geistigem Ausdruck in der Sprache vermittelt eine „metaphorische" Wiedergabe.[70] Cassirer geht nach kurzer Darlegung seiner kantianischen (indirekt humboldtschen) Konzeption zu einem Literaturbericht über die grammatische Codierung von Räumlichkeit in einer Vielzahl von Sprachen über. Die abstrakten Ordnungsbegriffe ergeben sich quasi beim Übergang vom sinnlichen zum geistigen Ausdruck bzw. in dessen wissenschaftlicher Fortsetzung. Die Dreiheit der Raumbegriffe bei Carnap ist nun neu geordnet, und die sprachlichen Raumbegriffe nehmen dabei jene Zentralposition ein, die der Anschauungsraum bei Carnap hat. Der formale

65 Carnap 1922 zitiert fünf Schriften Cassirers, darunter *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) und *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921).

66 „Die philosophische Arbeit ist wie die wissenschaftliche (und die industrielle) methodisch und arbeitsteilig: Es wird in langsamem, vorsichtigem Aufbau Erkenntnis nach Erkenntnis gewonnen. [...] aus dieser Forderung [...] ergibt sich die Ausschaltung des spekulativen, dichterischen Arbeitens in der Philosophie". (Carnap 1961, XIX)

67 Carnap 1922, 15.

68 Ebd., 59.

69 ECW 11, 147, 150.

70 Ebd., 148.

und der physische Raum (im Sinne einer mathematisierten Physik) werden innerhalb der Philosophie symbolischer Formen in eine Randposition gedrängt, die ihrem späteren Auftreten in der kulturellen Entwicklung entspricht.[71] Die Ordnung und Formung, die in Carnaps *Aufbau* durch die sog. Quasianalyse über Ähnlichkeits- und Teilähnlichkeitsrelationen[72] geleistet wird, spaltet Cassirer in unterschiedliche Typen symbolischer Formung auf, z.B. in Sprache, Mythos, Musik, darstellender Kunst, Technik, d.h. die Formprinzipien sind selbst keine Invarianten, sondern in einer Vielfalt symbolischer Formen aufgespaltet. Die Frage, welches Prinzip diese Vielzahl von Formungen zusammenhält, hat Cassirer der Nachwelt zur Beantwortung überlassen.

Carnap versteht sein Konstitutionssystem zwar auch nur als Grund-Typus, der mit einer anderen Basis, einer anderen Logik und anderen Optimalitäts-Bedingungen (z.B. Einfachheit) verschieden ausfallen könnte; die Architektur glaubt er aber demonstrativ festgelegt zu haben. An dieser Stelle wird die ganz unterschiedliche Entwicklung der beiden Philosophen nach 1920 besonders deutlich.

Im *Aufbau* benützt Carnap einen dyadischen Zeichenbegriff, d.h. die Zeichenbeziehung ist gegeben durch „[d]ie Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem".[73] Die *wissenschaftliche* Aufgabe der Philosophie besteht darin, erstens die Konstitutionsformen der Gegenstände und Gegenstandsarten zu finden und zweitens das Zuordnungsproblem einer jeden Beziehung zu lösen. Da das sprachliche Zeichen „stets ein konventionelles Element enthält, d.h. irgendwie willensmäßig gestiftet ist"[74], scheint die Aufgabe prinzipiell lösbar. Strikt lehnt es Carnap aber ab, über das „Wesen" der Zeichenbeziehung (generell über das Wesen von Relationen) *wissenschaftlich* zu philosophieren:

> „Eine darüber hinausgehende Frage nach dem 'Wesen' der Beziehung würde des Sinns entbehren; sie kann in wissenschaftlichen Ausdrücken überhaupt nicht formuliert werden."[75]

Unter dieses Verdikt fallen auch philosophische Überlegungen zum „Symbolisieren".

Aus der Perspektive des *Aufbaus*, der ja die Programmschrift des (engeren) Wiener Kreises war, ist somit die Frage nach dem Wesen des Symbolisierens, der symbolischen Form, nach den Kräften dieser Formung, d.h. das Programm Cassirers in seiner Philosophie der symbolischen Formen Metaphysik im schlechten Sinne und kein philosophischer Beitrag zur wissenschaftlichen Weltauffassung im Sinne des Manifests des Logischen Empirismus.

71 In späteren Arbeiten sieht Cassirer die Gruppentheorie als mögliche Tiefenstruktur, die Aspekte der Wahrnehmung mit solchen der Physik (Quantenphysik) auf einen *formalen* Nenner zu bringen vermag. Als Bezugspunkt dient Weyls Handbuchartikel von 1926 (Weyl 1926) und dessen *Gruppentheorie und Quantenmechanik* (1928, Englisch 1932). In dieser Beziehung steht Cassirer dann doch Carnap wieder sehr nahe, der 1922 die Topologie, d.h. eine neue mathematische Disziplin, als Dreh- und Angelpunkt seines RaumBegriffs ansetzte.

72 Vgl. dort § 97 ff.

73 Carnap 1961, 28.

74 Ebd.

75 Ebd., 29.

Trotz dieser den Gegenstandsbereich der Semiotik rigoros einengenden Konzeption wird die Semantik (als Teil der Semiotik) für Carnap seit Mitte der 1930er Jahre die wissenschaftliche Nachfolgedisziplin der Philosophie.

„Anstatt zu sagen Philosophie ist Wissenschaftslogik würde ich heute sagen 'Die Aufgabe der Philosophie ist die semiotische Analyse'."[76]

Carnap orientiert sich in der Emigration an der behavioristischen Semiotik von Morris und übernimmt dessen Einteilung in Syntaktik, Semantik und Pragmatik, wobei die Pragmatik mehr oder weniger ignoriert wird. Das „semantische System" wird durch drei Arten von Regeln formal charakterisiert:

- Formationsregeln: Sie legen die grammatisch korrekten Zeichenreihen fest.
- Beziehungsregeln: Den Ausdrücken einer Sprache werden Ausdrücke einer Metasprache als Bedeutungen zugeordnet.
- Wahrheitsregeln: Sie legen die Wahrheitswerte für die durch Bezeichnungsregeln interpretierten Sätze fest.

Das Ganze spielt sich innerhalb einer Hierarchie von Objekt- und Metasprachen ab und funktioniert als reiner Zuordnungsmechanismus (gemäß der Ablehnung der Frage nach dem „Wesen" von Beziehungen). Für Carnap ist es dabei wichtig, ein solches System im technischen Sinn zu 'machen', als Entwurf zu realisieren und damit eine Basis für Korrekturen und Verbesserungen zu schaffen.

Vergleicht man diese Vorgehensweise mit dem im frühen Aufsatz Cassirers 'Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften' (1921), so wird die Wende bei Carnap bzw. Cassirer sehr deutlich. Cassirer versucht, den zentralen Begriff wie folgt zu bestimmen:

„Unter einer 'symbolischen Form' soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird. In diesem Sinne tritt uns die Sprache, tritt uns die mythisch-religiöse Welt und die Kunst als je eine besondere symbolische Form entgegen."[77]

Diese an Humboldt anknüpfende Definition wäre für die Autoren des Wiener 'Manifests' sicher ein Vorzeigebeispiel für sinnloses, metaphysisches, nicht wissenschaftliches Definieren gewesen. Begriffe wie 'Energie des Geistes', 'geistiger Bedeutungsgehalt' oder 'innerlich zugeeignet' sind kaum in empirisch entscheidbare Prozeduren der Gegenstandsbestimmung umsetzbar. Die Miteinbeziehung des 'Mythisch-Religiösen' und der Kunst scheint ebenfalls den Bereich der 'rationalen' Wissenschaften im Sinne des 'Manifests' zu verlassen. An dieser Stelle (also deutlich bereits 1921) trennen sich die Linien, und da die Analytische Philosophie seit etwa den 1950er Jahren die amerikanische und seit den 1970er Jahren Teile der europäischen Philosophie bestimmte, ist hier auch der Punkt der Fremdheit zumindest bei jenen, die das Programm einer Philosophie als (exakter) Wissenschaft akzeptieren, anzusiedeln.

Besonders schroff ist der Gegensatz zwischen Cassirers neohumboldtschen Analyse der Sprachenvielfalt im ersten Band *Die Sprache* und den Konstitutions-

76 Carnap 1942, 249; zitiert in Mormann, 2000, 154.
77 Cassirer 1922, 175.

systemen im *Aufbau* Carnaps und in dessen späterer Präzisierung eines semantischen Systems. Erstaunlicherweise entfaltet der 'Kantianer' Cassirer in allen Details die empirische Vielfalt der sprachlichen Kategorisierungen, während der 'Empirist' Carnap die Syntax und Semantik der Sprache (allgemein) nach Prinzipien der formalen Logik konstruiert, ohne jegliches Interesse für die Geschichte oder Variabilität der Sprachen, die doch so offensichtlich deren Gestalt prägen. In einem späten Artikel 'Structuralism in Modern Linguistics' (1945) erweitert Cassirer seine Wahrnehmung der Sprachwissenschaft, indem er Ferdinand de Saussure und den Prager und Kopenhagener Strukturalismus kommentiert. Er bezieht sie allerdings zurück auf Goethe, Humboldt, letztlich sogar auf Platon. Insofern sieht Cassirer seine Philosophie symbolischer Formen, gerade weil sie eine 'Geisteswissenschaft' ist, in Einklang mit dem Strukturalismus. Die Beziehung Carnaps zum linguistischen Strukturalismus ist weniger direkt. Erst der gegen den behavioristischen Deskriptivismus in den USA opponierende Chomsky sollte ab 1955 die Carnapsche Konzeption des grammatischen und semantischen Systems in der Linguistik fruchtbar machen (in Auseinandersetzung mit Quine und parallel zu Bar-Hillel).[78] Die sich seit 1964 von der Chomsky-Bewegung abspaltende Generative Semantik, die später in die kognitive Semantik einmündete, steht dagegen der kulturwissenschaftlichen Semiotik Cassirers näher als der logischen Semantik in der Nachfolge Carnaps.[79]

Wenn Carnap die Semiotik (als formale Semantik) ins Zentrum seiner Philosophie rückte, d.h. als Parade-Anwendung seiner Philosophie auffaßte, so bleibt ihm doch nicht verborgen, daß das Gesamtfeld der Semiotik weiter ist. Im *Aufbau* gibt es dafür zwei deutliche Hinweise:

Die Ausdrucksbeziehung

Unter „Ausdruck" versteht Carnap eine globale Wirkung des Kommunikationsverhaltens jenseits der zergliederbaren Sprachstrukturen, z.B. Tonfall der Stimme, begleitende Mimik, Gestik usw.:

„Die Ausdrucksbeziehung ist verhältnismäßig wenig untersucht, obwohl sie doch für das praktische Leben bedeutsam ist. Denn von ihrer Kenntnis hängt ja alles Verstehen der anderen Menschen ab. Wir besitzen und verwerten diese Erkenntnis aber nicht theoretisch-explizit, sondern intuitiv („Einfühlung"). Das ist die Ursache für die verhältnismäßig mangelhafte Lösung des Zuordnungsproblems dieser Beziehung. Immerhin gibt es heute aussichtsreiche Ansätze zu Theorien der Physiognomik, Mimik, Graphologie, Charakterologie."[80]

Diese zwar positive, letztlich die Ausdruckphänomene aus der wissenschaftlichen Behandlung verdrängende Charakterisierung beleuchtet auch Carnaps Einstellung zur Sprache. Nur insofern diese auf den 'logischen Leisten' paßt, ist sie Gegen-

78 Carnap war 1952-1954 Gastprofessor in Princeton. In dieser Zeit erschienen gemeinsame Arbeiten von Carnap und Bar-Hillel und auch erste Artikel von Chomsky. Dessen Dissertation *The Logical Structure of Language* wurde 1955 fertiggestellt.

79 Vgl. Lakoff 1987.

80 Carnap 1961, 27.

stand der wissenschaftlichen Analyse. Gerade diese (willkürliche) Reduktion will aber Cassirer vermeiden, und er erweitert den Phänomenbereich auf Mythos und Kunst, um allgemeinere Prinzipien der symbolischen Formung aufdecken zu können. Beiden Autoren sind die vielfältigen Ausdruckstheorien[81] seit der Antike, insbesondere seit 'Darwin' (1870), gegenwärtig; Cassirer versucht für das Ganze des Zeichenverhaltens eine Theorie vorzuschlagen; Carnap dagegen wählt den Kernbereich eines streng systematischen Regelverhaltens aus und verbannt alles andere in einen undefinierten Bereich.

Die „geistigen Gegenstände"

Im Aufbau werden neben physischen und psychischen auch geistige (kulturelle, historische, soziologische) Gegenstände als eigener Bereich angesetzt. Sie unterscheiden sich von den psychischen Gegenständen dadurch, daß die Träger austauschbar sind: „ein Staat, seine Sitte kann bestehen bleiben, während die tragenden Subjekte vergehen und andere an ihre Stelle treten".[82] Aussagen über verschiedene Gegenstandsarten, z.B. psychische und geistige, sind nicht gegeneinander austauschbar, da „sphärenfremd", allerdings sind im Konstitutionssystem die verschiedenen „Sphären" als „Stufen" aufeinander beziehbar.[83]

Die Sprache ist im obigen Sinn ein geistiger und kein psychischer Gegenstand, und Aussagen über individuelles Sprechen dürfen nicht mit Aussagen über die kollektive Sprache vermengt werden. Dies ist durchaus auch die Position Saussures und des europäischen Strukturalismus.

In seinem Konstitutionssystem versucht Carnap, den Übergang von psychischen zu geistigen Gegenständen zu rekonstruieren. Als ersten Schritt nimmt er „Manifestationen" an:

> „Unsere Überlegungen zeigen, daß alle geistigen Gegenstände entweder unmittelbar oder durch Vermittlung anderer geistiger Gegenstände zurückführbar sind auf ihre Manifestationen und Dokumentationen."[84]

Da die Kulturerkenntnis „noch nicht in dem Maße erforscht und systematisch dargestellt ist wie in den Wahrnehmungen"[85], beschränkt sich Carnap auf einige Beispiele (z.B. das Grüßen).

Cassirer hat in etwa dieses Programm einer Kulturkonstitution im Symbol seit 1920 zu realisieren versucht. Insofern liegt auch hier eher Komplementarität als Widerspruch vor. Was Carnap „Manifestation" nennt, ist für Cassirer Ausdruck, was Carnap als Konstitutionssystem abstrakt rekonstruiert, ist für Cassirer die Symbolformung (von der Wahrnehmung bis zur Kulturschaffung).

Als Fazit läßt sich sagen, daß vor 1920 die Interessen Cassirers und Carnaps ähnlich sind.[86] Beide suchen in der modernen Logik und Mathematik sowie in der

81 Vgl. Bühler 1933.
82 Carnap 1961, 30.
83 Ebd., 55 f.
84 Ebd., 55.
85 Ebd., 201.

neuen Physik nach allgemeinen Prinzipien für eine Erkenntnistheorie. Cassirer hat dabei stärker die Mathematik im Auge (z.B. die Gruppentheorie); Carnap schließt an das logische Grundlegungsprogramm von Hilbert an. Beide bewegen sich auf die Semiotik (indirekt die Sprachwissenschaft) zu und stellen semiotische Fragen ins Zentrum ihrer Philosophie. Carnap erkennt im *Aufbau* deutlich die Problematik der Stufung von Gegenstandsphären und die Notwendigkeit, speziell die Übergänge zwischen physischen zu psychischen (in der Wahrnehmung) und psychischen zu geistigen (im Ausdrucksverhalten) genau zu erfassen.

Trotz unterschiedlicher Temperamente, Interessen und intellektueller Kontexte überwiegen doch die Ähnlichkeiten der beiden Denker, die sich beide als 'modern' verstanden.[87]

6.5 *Cassirers Sprach- und Kulturphilosophie und Ansätze zu einer soziologischen Sprachtheorie*

Mit Cassirers Wende zur Kulturphilosophie und damit einer gewissen Abwendung von den mathematisierten Naturwissenschaften entsteht eine Nähe zu der an Husserl anknüpfenden phänomenologischen Soziologie von Alfred Schütz (geb. 1899 in Wien) und zu einer Soziologie, die gesellschaftliche Strukturen aus kommunikativem Handeln entwickelt. Schütz kann als geistiger Vater der Ethnomethodologie und entsprechender soziolinguistischer Ansätze gesehen werden und als Brücke zwischen Cassirer und zeitgenössischen Entwicklungen.

Schütz ging ursprünglich von Bergsons Analyse des Bewußtseins, der inneren Zeit, des Gedächtnisses für die Fundierung der Soziologie aus.[88] Die frühen Arbeiten schienen ihm ebenso wenig wie die Arbeiten des Neukantianismus zur Lösung seiner soziologischen Problemstellung tauglich. Immerhin erwähnt Schütz 1925 in seinem Manuskript 'Erleben, Sprache und Begriff' Cassirer lobend:

„Es ist keineswegs geplant, hier eine methodische Sprachphilosophie zu bieten, wie dies zuletzt Cassirer in seinem schönen Buch 'Philosophie symbolischer Formen' getan hat."[89]

Er stellt dabei Cassirers „Sprachphilosophie" neben die „Grundzüge einer allgemeinen Grammatik" in Husserls *Logischen Untersuchungen.*[90] Das zentrale Problem für Schütz ist die Entstehung von Intersubjektivität, die Einbindung des Du und einer vom Ich und Du wahrgenommenen Welt. Husserls Phänomenologie, auch in der Spätphase der *Cartesianischen Meditionen*, kann die Genese des Sozia-

86 Freilich gehört Cassirer einer anderen Generation an; sein *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910 entspräche 'generationsneutral' Carnaps *Aufbau.*

87 Cassirer hat in der Marburger Schule einen Ausgangspunkt, wie Carnap im Schlick-Kreis; in der Zeit, als Cassirer und Reichenbach in Berlin waren, kamen sich die beiden Lebenslinien vielleicht am nächsten (vgl. Wildgen 2001). Das Programm des Wiener Manifests einerseits und die Beziehungen Cassirers zum Warburg-Kreis in Hamburg leiteten eine Divergenz ein, welche aber grundlegende Gemeinsamkeiten der beiden Denker nicht aufhoben.

88 Vgl. Bergson 1896.

89 Schütz 1981, 216.

90 Ebd.

len nach Schütz nicht befriedigend erklären. Für Schütz spielt die Sprache beim Konstitutionsprozeß des Sozialen eine wesentliche Rolle.

„Meiner Meinung nach kommt es nur darauf an, daß hier in dieser – vierten – Symbolsetzung[91] des Erlebnisses die Relation sich nicht mehr innerhalb der durch alle Lebensformen unzerstörbaren Einheit meines Ichs, sondern an dem genauen Schnittpunkt zweier Lebensabläufe vollzieht, die erst das Wesen des Du ausmachen; daß es nach der Geburt des Wortes kein Erlebnis gibt, das schlechtweg nur mir und nicht auch dir zugehören könnte."[92]

„Das Wort regiert nunmehr die Welt, indem es sie schematisiert und auf eine allen anderen Lebensformen unzugängliche Weise neugestaltet."[93]

Wesentlich deutlicher als Cassirer, dessen Augenmerk in erster Linie dem Übergang von der (individuellen) Wahrnehmung zum Ausdruck und in zweiter Linie vom Ausdruck zur symbolischen Formung gilt[94], wird hier die Konstitution des Sozialen aus dem überindividuellen Charakter des Symbols (in der vierten Stufe – dem Wort) betrachtet. Die Kultur- und Geschichtsphilosophie Cassirers betrachtet im Gegensatz dazu die Gesellschaft eher als autonom oder allenfalls in Wechselwirkung mit den symbolischen Formen. Die wissenschaftliche Symbolformung bleibt dabei der Orientierungspunkt dieser Entwicklungslinie.

Bei Schütz treten das handelnde Ich und die Beziehung von Ich und Du zwischen Wahrnehmung und sprachliche Form, d.h. Handlung und interpersonale Beziehungen sind selbst schon symbolische Formungen (noch bevor Mythos oder Sprache auftreten). Aus der Sicht Cassirers (besonders im *Essay on Man*) sind staatliche Strukturen und damit der Typ von Gesellschaft, der vorrangiger Gegenstand der Soziologie ist, viel spätere Entwicklungen, als die grundlegenden symbolischen Formen: Mythos, Sprache und Kunst.

„[...] political life is not the only form of a communal human existence. In the history of mankind the state, in its present form, is a late product of the civilizing process. Long before man had discovered this form of social organization he had made other attempts to organize his feelings, desires, and thoughts. Such organizations and systematizations are contained in language, in myth, in religion, and in art." [95]

Für Cassirer sind soziologische Grundprinzipien sekundär zu den symbolischen Formen, d.h. erst eine Entwicklungsstufe von Mythos, Religion oder Sprache macht gewisse soziale, politische und zivilisatorische Erscheinungen möglich. Steht aber bereits jede Ich-Du-Beziehung am Anfang eines sozialen Systems, sind Mythos und Sprache ohne die Konstitution des Sozialen nicht denkbar. Insofern muß Cassirers Philosophie der symbolischen Formen um die soziologische Dimen-

91 Die ersten sind: Gedächtnis (als Relation zwischen Wahrnehmungsbild und Vorstellungsbild), das handelnde Ich (Vorstellungsbild und somatisches Lebensgefühl), das Du (Parallelität von Vorstellungen im Ich und Du).

92 Schütz 1981, 21.

93 Ebd., 214.

94 Erst in dritter Linie werden kulturelle Unterschiede der symbolischen Formung (etwa in der Sprache) beschrieben.

95 Cassirer 1944a, 64.

sion erweitert werden, und in der Konsequenz verändert sich auch der Status der symbolischen Form selbst.

6.6 Cassirer und die Entwicklungspsychologie der Sprache

Die Psychologie, insbesondere die Wahrnehmungspsychologie und (später) die Sprachpsychologie, waren für Cassirer zwar von großem Interesse, doch hat er ihnen im vierten Band von *Das Erkenntnisproblem* neben Physik, Biologie und historischer Erkenntnis kein eigenes Kapitel eingeräumt. Im Gegensatz dazu setzt sich Cassirer im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* sehr ausführlich mit der vergleichend-typologischen Sprachwissenschaft auseinander. In einem seiner letzten Manuskripte (1945) thematisiert Cassirer die Wahrnehmungstheorie und er läßt neben den großen Namen des 19. Jahrhunderts (Helmholtz, Hering, Mach) auch die Gestaltpsychologen (von Ehrenfels, Wertheimer, Bühler, Koffka) zu Wort kommen; auf die Kontroversen innerhalb der Psychologie geht er nicht ein:

„I need not enter here into these well known methodological problems; they have been eagerly and thoroughly discussed in the psychological literature of the last decades."[96]

Cassirer interessiert sich für ein grundlegendes Problem: das Verhältnis von mathematischer Gruppentheorie und Wahrnehmungskonstanz. Er glaubt, daß gerade diese interdisziplinäre Fragestellung (zwischen Mathematik und Psychologie) zu wenig Beachtung finde und dennoch von zentraler Bedeutung sei:

„Psychologist were, as a rule, not especially interested in mathematical speculations; mathematicians did not care about psychological problems."[97]

Gerade die moderne Geometrie und Topologie kann als Höhepunkt des Versuchs, eine Vielfalt von Sinnesdaten in ein System (von Invarianten unter Gruppenoperationen) einzuordnen, verstanden werden und somit als Projektion unserer Wahrnehmungsmechanismen und unserer Fähigkeit zur räumlichen 'Objektivierung'. Aus der abstrakten Theoretisierung lassen sich somit auch Konzepte für eine Wahrnehmungspsychologie gewinnen. Allerdings – hier verweist Cassirer auf James – müssen Auswahlvorgänge in Betracht gezogen werden. So wie es eine Pluralität von Geometrien in der modernen Mathematik gibt, so gibt es auch eine Pluralität von Objektivierungen in der visuellen Wahrnehmung, d.h. der Raum möglicher Geometrien ist mit dem Raum möglicher Objektivierungen in der räumlichen Wahrnehmung zu korrelieren. Darüber hinaus fasziniert Cassirer die Tatsache, daß eben diese in der Psychologie anwendbare Gruppentheorie auch in der Quantenmechanik zur Anwendung kommt. Cassirer folgert daraus, daß hier allgemeinere Prinzipien des Struktur-Wissens („purely structural knowledge"[98]), die eine Geltung für Wissenssysteme unabhängig von deren Gegenstandsbereichen beanspruchen

96 Cassirer 1945a, 286. Siehe hierzu Kapitel 4. im vorliegenden Buch.
97 Ebd., 285.
98 Ebd., 290

können, gefunden wurden. Damit formuliert er eine strukturalistische Konzeption des Wissens in Bezug auf die Gruppen- und Invariantentheorie. Er erwähnt (und kennt wohl auch) Piaget nicht. Es war aber gerade Piaget, der die Verbindung von Erkenntnistheorie (genetischer Epistemologie), Mathematik und Psychologie zum Programm erhoben hat. Allerdings lag die eigentlich logisch-mathematische Phase in Piagets Arbeit in den 1940er Jahren und hatte als erstes Ergebnis sein Buch von 1949 *Traité de logique*. Dieses steht ganz unter dem Einfluß des mathematischen Fundierungsprogramms (auf der Basis von Algebra und Topologie) der Bourbaki-Gruppe (siehe deren Publikation von 1948 *L'architecture des mathématiques*). Wie bei Cassirer spielt dabei für Piaget die Gruppentheorie (der Transformationen) eine zentrale Rolle:

„Fondement de l'algèbre, la structure du groupe s'est révélée d'une généralité et d'une fécondité extraordinaires. On la retrouve dans presque tous les domaines des mathématiques et en logique ; elle a acquis une importance fondamentale en physique et il est probable qu'il en sera un jour de même en biologie. [...], le groupe fournit les plus solides raisons d'espérance en l'avenir du structuralisme lorsqu'il revêt des formes précises."[99]

Cassirer hat (mit etwas mehr Vorsicht) das gleiche Programm 1938 im 'Journal de Psychologie' (in Französisch) publiziert. So gesehen ist, obwohl der Krieg die Wirkung der Publikation eventuell annulliert hat, von einer Priorität Cassirers auszugehen; zumindest hat er die Notwendigkeit einer Entwicklung in diese Richtung als Erster erkannt.[100]

Cassirer sieht die symbolische Formung als einen elementaren kognitiven Prozeß, der bereits mit dem Wahrnehmen ansetzt (hier nimmt er die Erträge der Gestaltpsychologie auf). Die weiteren Entwicklungsstadien in ihrer zunehmenden Komplexität und Umweltabhängigkeit thematisiert er jedoch nicht, da er in ihnen im Wesentlichen eine Fortsetzung der symbolischen Formung erkennt. Der Unterschied zwischen Cassirer und Piaget ist eher einer des Problemschwerpunkts. Für den Philosophen genügt es, die zwei Formungsebenen (Wahrnehmung und Mythos) zu erklären; der Gestaltpsychologe will die Art der Wahrnehmungsvorgänge und -täuschungen erfassen, und der Entwicklungspsychologe und Pädagoge Piaget will die Ablaufphasen und die Faktoren der Selbstorganisation des Lernens beschreiben. In den Grundtendenzen ähneln sich die drei verglichenen Zugänge jedoch und könnten sich ergänzen, wenn ein theoretischer Gesamtrahmen bereitstünde.

Cassirer kannte und schätzte die Sprach- und Denkpsychologen Bühler und Stern. Mit William Stern (1871-1938) gab es eine Kooperation in Hamburg. Stern wurde 1919 bei der Gründung der Universität Hamburg dort Professor für Philosophie und blieb Leiter des Psychologischen Laboratoriums. In seiner Selbstdarstellung spricht er von einer Zerrissenheit des Lebens und der Kultur einerseits und

99 Piaget 1968, 18.

100 Piaget registriert in der kurzen Literaturliste (16 Titel) Kurt Lewin (*Field theory in social sciences*, 1951), d.h. einen Schüler Cassirers in Berlin (vgl. Wildgen 2001). Auch Chomskys Transformationsgrammatik wird von Piaget in die Perspektive eines Strukturalismus, der auf der mathematischen Gruppentheorie aufbaut, gerückt.

„der abstrakten Einheit einer alles verschlingenden mathematisch-mechanischen Kausalgesetzmäßigkeit" andererseits.[101] Wir finden hier eine Skepsis gegenüber den mathematisierten Wissenschaften, die noch schroffer ist als bei Cassirer und die Piaget (besonders in seiner Hauptperiode) nicht teilt.[102]

Cassirer erweitert seine erkenntnistheoretische Position systematisch in Richtung auf eine Sprach- und Kulturphilosophie (ab 1916, verstärkt ab 1920). Dennoch behält er den Gesamtrahmen, wie er im Marburger Neukantianismus entwikkelt wurde, bei. Er bereichert ihn allerdings, indem er den *globus intellectualis* vervollständigt und insbesondere kulturvergleichenden und semiotischen Aspekten ein größeres Gewicht beimißt. Die neueren Strömungen der Sprachphilosophie rezipiert er positiv, ohne jedoch die sich anbahnenden Konflikte zu erkennen. Die sprachvergleichende Forschung seiner Zeit interpretiert Cassirer aus einer Humboldtschen Perspektive und bietet damit als Erster einen umfassenden Rahmen zur Integration dieser Forschungsergebnisse. Die Sprachphilosophie Bühlers (und andere Entwicklungen innerhalb der Gestaltpsychologie) werden von ihm ebenso integrativ aufgenommen, wie der beginnende Strukturalismus. Insgesamt gelingt es Cassirer zwar, alle zeitgenössischen Strömungen im weiten Rahmen seiner Philosophie zu verorten, diese verliert dabei aber an Konturen, und die Konfliktpotentiale der neuen Forschungsrichtungen werden nicht wirklich sichtbar.

Wolfgang Wildgen

101 Zitiert in Plaga 1999, 263.

102 Zur Verbindung zwischen Cassirer und der Aphasieforschung, die im weiteren Sinne ebenfalls zur Sprach-Psychologie beiträgt, siehe Kapitel 4. im vorliegenden Buch.

7. Der Mythos – Symbolsystem und Modus des Denkens

Die Beschäftigung mit dem Mythos war für Cassirers Theorie der Repräsentation von zentraler Bedeutung. 'Repräsentation' bedeutete für ihn die Einbettung einer einzelnen und besonderen Erscheinung, unter Umständen eines Zeichens, in einen komplexen Bedeutungszusammenhang. Wie weit aber erstrecken sich Bedeutungszusammenhänge? Diese Frage stellt sich insbesondere für den holistischen Ansatz Cassirers. Wodurch ist der 'Bedeutungszusammenhang' bestimmt? Was gehört dazu, was ist ausgeschlossen? Ist er durch Regeln resp. Prinzipien strukturiert?

Für ein holistisches Verständnis der Repräsentationsbeziehungen hatte Cassirer in seinen frühen Schriften argumentiert, einerseits bezugnehmend auf George Berkeleys Demonstration der Integration von Erfahrungen in der Wahrnehmung von Gegenständen, andererseits auf Pierre Duhems Darlegung der Theorieabhängigkeit des Experiments, seiner Wahrnehmung und Interpretation. Es blieb die Frage offen, ob es nicht doch eine 'theorieneutrale' Ebene der Wahrnehmung gibt, auf die sich die wissenschaftliche, eigentlich theoriebasierte Interpretation aufbaut.[1] Hätte sich die Idee einer 'neutralen' Wahrnehmung und Beschreibung als begründet herausgestellt, wäre der Holismus als ein intern geschichteter zu konzipieren gewesen, dessen Basis die sprachliche Darstellung von Wahrnehmungen bildete. Diesen Weg ist Cassirer bekanntlich nicht gegangen. Er differenzierte statt dessen Symbolsysteme und ließ die Fragen nach der exakten Begrenzung der Repräsentationsbeziehungen sowie nach den Formen der wechselseitigen Beeinflussung und der Integration verschiedener Formen des Wissens offen. Gezeigt werden soll, inwiefern seine Auseinandersetzung mit dem Mythos dafür den Hintergrund bildet.

Cassirer begann mit dem Studium der Mythosforschung, der Ethnologie und Religionsgeschichte, um 'Strukturprinzipien' der mythischen Erkenntnisweise her-

1 Als Forschungsprogramm wurde diese Überlegung Mitte der 1920er Jahre vom Wiener Kreis um Moritz Schlick verfolgt. Die Grundannahme des traditionellen Empirismus lautete, daß sich alle Aussagen der Wissenschaft auf 'Daten' unmittelbarer, direkter Erfahrung zurückführen lassen müssen. Unter dem Eindruck des Neukantianismus und der empiriekritischen Selbstreflexion von Naturwissenschaftlern wie Hermann von Helmholtz, Heinrich Hertz, Pierre Duhem, Henri Poincaré u.a. war die Frage entstanden, was diese 'letzten Einheiten' eines 'Gegebenen' sein könnten und wie ihr Verhältnis zur Sprache zu bestimmen sei. Sind 'Empfindungen' als logische Einheiten aus komplexen Erlebnissen rekonstruierbar, wie Rudolf Carnap in *Der logische Aufbau der Welt* seit 1922 zu demonstrieren versuchte? Sind es Experimente beschreibende Protokollsätze oder Konstatierungen der Übereinstimmung von Sätzen und Wahrnehmungen? Die Debatte um letzteres entwickelte sich Ende der 1920er Jahre im Wiener Kreis (vgl. Philippi 1986). Eine andere Variante der Idee der Fundierung hatte Edmund Husserl mit seiner Konzeption der 'Lebenswelt' entwickelt, deren Grundzüge er erstmals 1919 in der Vorlesung über *Transzendentale Ästhetik* vortrug (van Kerckhoven 1985). Veröffentlicht wurde das Konzept jedoch erst 1936 in der *Krisis*-Schrift (Husserl 1954). Cassirers Auseinandersetzung mit dem Mythos zeigt, daß er die Bedeutung der Frage nach einer 'theorieneutralen' Interpretation der Wahrnehmung sah. Er dürfte auch erkannt haben, daß Husserls Wahrnehmungstheorie, die sich unter Abstraktion von kontextuellen Bezügen auf allgemeine Grundstrukturen der Dingwahrnehmung konzentrierte, die Idee einer Fundierungsebene nahelegte.

auszuarbeiten. Wenn sich zeigen ließ, daß das mythische Denken eine 'eigene Logik', insbesondere eine eigene Form der Kategorisierung hat, die sich von den Grundformen geltender Logik und Kategorisierung unterscheidet, war bewiesen, daß es nicht 'die eine' universelle Logik des menschlichen Denkens gibt, nicht eine durch die 'Natur der Dinge' sich dem Menschen aufdrängende Form der Kategorisierung. Im Anschluß an dieses Projekt wandte sich Cassirer der Frage zu, auf welche Weise der Mythos in der Wahrnehmung verankert sei. Die sog. Ausdruckswahrnehmung galt ihm als ein Korrelat mythischen Denkens. Im Folgenden wird jedoch gezeigt, daß seine Argumente nicht ausreichen, um 'den Mythos' als dieses Korrelat auszuweisen. Eine dritte Phase in seiner Auseinandersetzung mit dem Mythos ist durch die Frage bestimmt, wie moderne politische Mythen inmitten einer 'aufgeklärten' Kultur erneut wirkungsmächtig werden und Standards der Reflexion, die sich in Jahrhunderten ausgebildet haben, zurückgedrängt werden können. Die faschistische Gesellschaft, inbesondere der deutsche Faschismus, bot das konkrete Beispiel dieser Möglichkeit. Cassirer fragte nach den Mechanismen und Faktoren der Wirkung politischer Mythen, die inszenierte Mythen waren und doch, wie ihm schien, zentrale Aspekte der prähistorischen mythischen Lebensform verkörperten. Können sich 'Bedeutungswelten', die interne Struktur menschlichen Wissens, gänzlich umorganisieren?

7.1 Der Mythos als Symbolsystem[2]

Der Mythos und mythisches Denken wurden Anfang der 1920er Jahre für Cassirer von Interesse. 1919 war er an die Hamburger Universität berufen worden, und schon bald erhielt er Einblick in die kulturwissenschaftliche Bibliothek Aby Warburgs mit ihrer überaus reichen Sammlung zu Ethnologie, vergleichender Mythenforschung und Religionsgeschichte, zu Sprach- und Kunstgeschichte. Sie bot das Material zu kulturhistorischen Betrachtungen und zu einer über Philosophiegeschichte hinausgehenden Geistesgeschichte.[3]

Ausgehend von ethnologischen Berichten über Leben, Sprache und Denken sog. Naturvölker betrachtete Cassirer den Mythos als ein komplexes *Symbolsystem*, das rituelle Handlungen und eine eigentümliche Form der Wahrnehmung wie auch die Erzählungen umfaßte, für die gewöhnlich der Begriff des Mythos steht. Er thematisierte dieses System als eine *„Lebensform"*, die eine besondere Formung der Er-

2 Einzelne Abschnitte dieses Kapitels sind Plümacher 1997 und 2003 entnommen.

3 Cassirer hatte schon in der Vorrede zu *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* 1906 von „verschiedenen geistigen Kulturmächten", deren Zusammenwirken den Entwicklungsprozeß der Ideen bestimmen, gesprochen (ECW 2, IX). Die 1910 revidierte Einleitung dieses Bandes erwähnt neben Wissenschaften und Philosophie das Recht, die Sprache, Kunst und Religion als „Gebiete der geistigen Tätigkeit", die einen „Beitrag zum allgemeinen Problem der Erkenntnis" leisten (ebd., 8 f.). Bemerkenswert ist hier Cassirers Betonung des Zusammenwirkens verschiedener Erkenntnisrichtungen im historischen und kulturellen Prozeß der Entwicklung der Ideen. Das Thema tritt auch in späteren Arbeiten nochmals auf, vor allem in *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte* (1931), wird aber nicht zu einem Gegenstand vertiefter Auseinandersetzung.

fahrung einschließt. Die mythische Erzählung ist in seinem Verständnis des Mythos nur ein Teil und spezieller Ausdruck einer Bewußtseins- und Lebensform.[4] Sein Interesse konzentrierte sich auf die Herausarbeitung dessen, was er *'Strukturgesetze* des mythischen Denkens' nannte. Er suchte nach den Regeln und Wertmaßstäben dieses Denkens und insbesondere nach den Prinzipien der Kategorisierung, d.h. der Prinzipien, aufgrund derer Gegenstände im Denken verbunden oder getrennt werden. Seine Aufmerksamkeit richtete sich nicht auf die Vielgestaltigkeit und den möglichen Zusammenhang der inhaltlichen Motive der mythischen Erzählungen und auch nicht auf die Frage nach den möglichen Ursachen dieser Motive.[5] Sein Ansatz hob sich damit von anderen Betrachtungen des Mythos ab, insbesondere von der 'allegorischen' Mythendeutung, die den Mythos als bildhafte Umschreibung der Natur- und Selbsterfahrungen begriff. Der 'allegorischen' Mythendeutung erschien der Mythos als eine „sich selbst unklare Gestalt des Bewußtseins"[6], deren Wahrheit enthüllt werden müsse. Gegen die mit dieser Position verbundene Nivellierung der mythischen Bilderwelt wendet sich Cassirer. Einig weiß er sich mit Platon und Schelling, die den Mythos als ein autonomes Gebilde des Geistes, nicht nur als eine Hülle für verborgene Wahrheiten betrachteten. Schelling hatte dafür votiert, in der scheinbaren Unvernunft Vernunft und im sinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken.[7] Cassirer war der Ansicht, daß das zu erklärende Problem nicht der mythische Vorstellungsinhalt als solcher ist, sondern die Intensität, mit der er *geglaubt* wird. Denn der Mythos sei „eine gegen das Bewußtsein *reale*, d.h. [...] nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht".[8] Eine Erkärung des Mythos, die in ihm bloß eine Erdichtung sehe, könne dieses Phänomen nicht erklären. Aufgrund der Quellenlage, davon ist Cassirer überzeugt, werde der Ursprung der jeweiligen mythischen Motive immer ein Rätsel bleiben.[9] Das, was aufgedeckt werden könne, sei die Struktur des Denkens.

Cassirer bevorzugte eine phänomenologische Methode der Analyse des Mythos, d.h. einen Untersuchungsansatz, der das Phänomen 'Mythos' als eine Erscheinung des Geistes ernst nimmt, ihn nicht als ein Gemisch von Naturerfahrung und wirrem Aberglauben betrachtet, sondern als eine eigentümliche Denkform, die durch eine bestimmte Logik, wenngleich eine dem gegenwärtigen Denken fremde, geprägt

4 Vgl. Cassirer 1922c, 23; 1925a, 80; ECW 12, 6 f.; 1946, 35.

5 Cassirer 1922c, 18; 1925a, 82; ECW 12, 1-33.

6 Paetzold 1994, 3. Heinz Paetzold stellt Cassirers Ansatz der Mythosanalyse in den Kontext des neukantianischen Programms der Herausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung.

7 ECW 12, 6. Er bezieht sich auf Schellings *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, 220. Ein weiterer Hintergrund für Cassirers Mythostheorie ist die *Völkerpsychologie* von Wilhelm Wundt. Auch Wundt betrachtete den Mythos als eine „erste Form einer geordneten Vorstellung der Welt" (Centi 1996, 166). Beatrice Centi (1996) verdeutlicht weitgehende Gemeinsamkeiten zwischen Wundt und Cassirer in dem Betreben, den Mythos als eine 'Urform' der Entwicklung des menschlichen Geistes verständlich zu machen; es trennt sie der Psychologismus.

8 ECW 12, 6 f.

9 Cassirer 1925a, 81.

ist.[10] Der Begriff 'Logik' mag angesichts der mythischen Phantasie unpassend erscheinen, doch Cassirer argumentiert, das Fehlen unserer logisch-wissenschaftlichen Form der Begriffe bedeute keinesfalls, daß das mythische Denken willkürlich und gesetzlos sei. Die Richtlinien, denen es folgt, seien zu bestimmen.

Cassirer ging es tatsächlich darum zu zeigen, daß der Mythos bzw. die Begriffsbildung im Rahmen des mythischen Denkens einer Logik folgt. Zum besseren Verständnis seiner Überlegungen ist daran zu erinnern, daß er Ordnungen im Denken im wesentlichen durch Begriffe (d.h. sprachliche sowie nichtsprachliche Kategorisierungen[11]) gestiftet sah, aber Begriffe nicht als Resultate eines noch nicht begrifflich motivierten Vergleichs von Gegenständen verstand. Ganz im Gegenteil argumentiert er, Begriffe seien als Bedingungen des gegenständlichen Vergleichs zu begreifen, weil jeder Vergleich von Dingen einen Gesichtspunkt voraussetze, auf den hin der Vergleich erfolgen soll, und damit den Begriff bereits impliziere.

„Der Begriff ist mit anderen Worten nicht sowohl das *Produkt* der Ähnlichkeit der Dinge, als er vielmehr die *Vorbedingung* für die bewußte Setzung einer Ähnlichkeit zwischen ihnen bildet. Auch das Verschiedenste kann noch in irgendeiner Beziehung als ähnlich oder gleich, auch das Ähnlichste noch in irgendeiner Beziehung als verschieden betrachtet werden: und Sache des Begriffs ist es, eben diese Beziehung, diesen determinierenden Gesichtspunkt, zu fixieren und zum bestimmten Ausdruck zu bringen".[12]

Gerade das mythische Denken mit seinen andersartigen Verbindungen und Trennlinien zwischen den Dingen betrachtete Cassirer als einen Beleg dafür, daß die der Gegenwart vertraute Art der Klassifizierung der Gegenstände durch die sprachliche Kategorisierung nicht von den Dingen selbst herzuleiten ist. Die mythische Begriffsbildung fungierte als ein *empirischer* Beleg für seine Begriffstheorie: Das mythische Denken zeige, „daß die Richtlinien, nach denen sich für den menschlichen Geist die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke allmählich scheidet und gliedert, nicht an sich, durch die bloße Natur eben dieser Eindrücke selbst, gegeben und vorgeschrieben sind, sondern daß es die Eigentümlichkeit des Sehens, die Besonderheit des geistigen Blickpunktes ist, wodurch sich die Gestalt der Welt, als eines zugleich physischen und geistigen Kosmos, erst bestimmt".[13] Am Ende seiner ersten Abhandlung zum Mythos zieht Cassirer das Fazit:

„Das eigentliche *'fundamentum divisionis'* liegt zuletzt nicht in den Dingen, sondern im Geiste: die Welt hat für uns die Gestalt, die der Geist ihr gibt."[14]

Mit dieser erkenntnistheoretisch motivierten, strukturellen Betrachtung des Mythos schloß sich Cassirer methodologisch der seinerzeit neuen Richtung der vergleichenden Mythenforschung und Religionsgeschichte an, die die Einheit der verschiedensten Mythenerzählungen, der mythischen Bräuche und Religionen als strukturelle Einheit zu fassen versuchte.[15]

10 Cassirer 1922c, 9 ff., 18, 34; ECW 12, 13 ff., 25 f., 33, 46 f.
11 Siehe hierzu Kapitel 4 im vorliegenden Buch.
12 Cassirer 1922c, 10; vgl. 59 f.
13 Ebd., 28, vgl. 10.
14 Ebd., 60.
15 Vgl. z.B. Hermann Useners Formenlehre der religiösen Vorstellungen, die die Notwendigkeit und

Welche Struktur- und Bildungsgesetze der mythischen Bedeutungswelten stellt Cassirer heraus? Seine Analyse orientiert sich insofern an Kants Erkenntnistheorie, als sie nicht nur nach den Regeln fragt, die die begriffliche Identität bestimmen, sondern speziell nach den Konzeptionen von Raum, Zeit, Zahl und Kausalität, den apriorischen Formen der Erfahrung.[16] Aufmerksamkeit widmet er ferner dem Ich-Begriff, verstanden als Bewußtsein des Selbst, und Vorstellungen der 'Seele'.

Einer der Grundzüge mythischen Denkes ist Cassirer zufolge das Fehlen strikter kategorialer Grenzziehungen. Darin unterscheide es sich von der durch die neuzeitliche empirische Wissenschaft maßgeblich mitbeeinflußten Form der Erfahrung. Beispielsweise fehlt dem mythischen Denken die uns geläufige definitive Trennung zwischen den verschiedenen Kategorien des Seins: Weder wurden Traumwelt und Wirklichkeit streng auseinandergehalten, noch Leben und Tod. Denn von Toten wurde geglaubt, daß sie weiterleben und Einfluß ausüben können; die Geburt galt als Wiederkehr.[17] Auch war die Vorstellung scheinbar nicht abwegig, daß aus Unorganischem Leben entsteht. Der Totemismus glaubte an Verwandtschafts- und Wesensbeziehungen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen und ihren totemistischen Abzeichen, einem Tier oder einer Pflanze. Die Einteilung der belebten Welt in Menschen, Tiere und Pflanzen, Dämonen und Götter war noch nicht von einer festen kategorialen Differenzierung begleitet. Der Raum wurde nicht wie in heutigem Verständnis als ein neutrales 'Feld' oder Ordnungsschema verstanden, sondern besaß eine Ordnung, die mit der strengen gesellschaftlichen Ordnung der Clans korrespondierte. Er war in Felder aufgeteilt, die den gesellschaftlichen Gruppierungen, den Clans eines Stammes, einen bestimmten Platz anwiesen, wobei die Himmelsrichtungen als Orientierungsmaßstäbe dienten. Einer Siebengliederung des Stammes, wie bei den Zuñi-Indianern aus Neu-Mexiko, entsprach eine Siebengliederung des Raumes.

Cassirer beschreibt die Weltanschauung der Zuñi als ein komplexes System, dessen Grundstrukturen sich auf verschiedenen Ebenen wiederholen und ausdifferenzieren:

„[In ihm] wird nicht nur das Ganze des Seins, also die Mitglieder des Stammes, die Tiere, die Pflanzen, die Elemente, die Farben, siebenfach nach den Raumgegenden gegliedert, sondern innerhalb der Einzelkreise kann sich nun die gleiche eigentümliche 'Septuarchie' noch einmal wiederholen. Die Angehörigen des einzelnen Clans, dem ein bestimmtes Totemtier zugeteilt ist, können sich also untereinander wieder dadurch unterscheiden, daß sie verschiedene *Gliedmaßen* des Tieres, etwa seinen Kopf, sein rechtes oder linkes Bein, als besonderes totemistisches Abzeichen nutzen – und abermals entspricht hier das eine Glied dem Norden, ein anderes dem Westen, das eine der 'oberen', das andere der 'unteren' Welt usf. Es kehrt somit, nur auf einen kleineren Maßstab verkürzt und zusammengezogen, in den einzelnen Teilen die Struktur des Ganzen aufs genaueste wieder. Ebenso erscheint im astrologischen

Gesetzmäßigkeit der mythischen Vorstellungen aufzuweisen versucht, um dadurch die mythologischen Gebilde der Volksreligionen und die Vorstellungsformen monotheistischer Religionen verständlich zu machen (vgl. ECW 12, 28). Cassirer orientierte sich auch an der vergleichenden Sprachforschung, die sich im 19. Jahrhundert der Vielfalt der Sprachen annahm und Formen der Klassifikation von Dingen und Ereignissen untersuchte (Cassirer 1922c, 11).

16 Zu Cassirers Apriori-Konzeption siehe Pätzold 1996; Plümacher 1996.

17 ECW 12, 44 ff.

Weltbild das Ganze der Zeiten und Lebensalter, der Qualitäten und Elemente, der Körper- und Geisterwelt, der Charaktere und Temperamente nach dem gleichen Modell aufgebaut, das sich uns in der Gestaltung der Planetenwelt nur am klarsten enthüllt."[18]

Im astrologischen Weltbild wurden die Himmelsregionen und -ereignisse mit denen der Welt aufs engste korreliert und diese Zuordnungen teilweise zu einer solchen Systematisierung gebracht, daß für die Tätigkeiten des Alltags, für den Kleiderwechsel, die Mahlzeiten, das Haar- und Bartschneiden, das Feilen der Nägel etc. günstigste Momente errechnet wurden. Cassirer spricht von einem Grundsatz der 'Sympathie des Alls' im Mythos, der jeder begrifflichen Sonderung entgegenwirkt.

„Die Welt gleicht einem Kristall, der, wie sehr man ihn auch in kleine und immer kleinere Teile zerschlagen mag, doch in ihnen allen immer noch die gleiche charakteristische Organisationsform erkennen läßt."[19]

Nicht auseinandergehalten wurden Zeichen und Bezeichnetes. Zeichen standen nicht bloß für eine Sache, sondern sie waren sie oder zumindest ein Teil von ihr. Teile wiederum wurden als 'Vertreter' des Ganzen gesehen und galten in gewissem Sinn selbst als das Ganze. Denn der Zauberer konnte sich eines bestimmten physischen Teils eines Menschen bedienen, z.B. seiner Haare oder Nägel, aber mit gleichem Erfolg auch ein Bild des Menschen zum Ausgangspunkt nehmen, um Wirkungen am betreffenden Menschen auszuüben. Es wurde geglaubt, daß ein mit Pfeilen oder Nadeln durchstochenes Bild des Feindes magisch auf ihn zurückwirke.[20]

'Ähnlichkeit' war keine bloße Beziehung, wie in der uns selbstverständlichen analytischen Sichtweise, sondern wurde in dem Glauben, daß Dinge nicht einander ähnlich erscheinen können, ohne in ihrem Wesen irgendwie eins zu sein, auf eine reale Identität zurückgeführt. Alles gleichartige Sich-Verhalten von Dingen oder Vorgängen konnte als Beweis dafür genommen werden, daß in ihnen etwas Gemeinsames enthalten sein müsse. Auch die Berührung stiftete einen solchen Zusammenhang. Die Magie wurzelte in der Voraussetzung, daß die Teil-Ganzes-Beziehung, Ähnlichkeit und räumliche Nachbarschaft geheimnisvolle Kräfte in sich bergen und diese durch Berührung übertragen werden können.[21] Diesen Grundvorstellungen entsprechend gestaltete sich die Idee eines kausalen Folgezusammenhangs zwischen den Dingen. Es galt die Regel: was dem Teil, z.B. den liegen gelassenen Resten einer Speise, durch feindliche Einflüsse widerfährt, widerfährt dem Ganzen, der Speise im Körper und dem, der sie aß.[22]

„Alle Eigenart des Wirkens wird dadurch erklärt, daß eine bestimmte dingliche Qualität von einer Sache, der sie anhaftet, sukzessiv auf andere Sachen übergeht."[23]

18 Cassirer 1922c, 39 f.
19 Ebd., 39.
20 ECW 12, 47, 49, 53, 62; Cassirer 1922c, 24.
21 Cassirer 1922c, 24, 48, 50 ff.
22 ECW 12, 64.
23 Ebd., 69.

Von dem Ethnologen und Religionsforscher Konrad Theodor Preuß übernimmt Cassirer den Begriff 'komplexes Denken' als Kennzeichnung für ein Denken, das trotz begrifflicher Sonderungen eine innige Verbindung zwischen den Dingen sieht.[24] Er spricht an anderer Stelle von der „eigentümlichen 'Flüssigkeit'" der begrifflichen Sonderungen des Mythos: „sie unterscheiden sich, ohne sich darum voneinander zu scheiden".[25] Als Prinzipien der Transformation fungieren die genannten Relationen: räumliche Nähe und Koinzidenz, Ähnlichkeit, Verwandtschaft, Zusammenhänge zwischen Teilen und Ganzem sowie Zeichen und Bezeichnetem. Da alle begrifflichen Sonderungen unter dem Aspekt der inneren Wesensverwandtschaft wieder aufgehoben werden können, handelt es sich bei den Kategorisierungen des mythischen Denkens nicht um Identitäten analytischer Art, wie sie das reflektierte Verständnis von Begriffen kennt, das Begriffe als ideelle Einheiten des Verschiedenen begreift. Vielmehr wird das, was ideell aufeinander bezogen wird, als real voneinander abhängig aufgefaßt. Es besteht „keine bloße gedankliche Unterordnung, sondern wirkliche Unterwerfung des Einzelnen unter seinen generischen 'Begriff'. Die Struktur des *totemistischen* Weltbildes z.B. läßt sich kaum anders als aus diesem Wesenszug des mythischen Denkens begreifen. Denn in der totemistischen Einteilung der Menschen und der Gesamtheit der Welt findet keine bloße *Zuordnung* zwischen den Klassen der Menschen und Dinge einerseits und bestimmten Tier- und Pflanzenklassen andererseits statt, sondern hier wird der Einzelne von seinem totemistischen Ahnherrn in realer Weise als abhängig, ja als mit ihm identisch gedacht. So sagen – nach dem bekannten Bericht Karl v.d. *Steinens* – die Trumai in Nordbrasilien, daß sie Wassertiere *sind*, während die Bororos sich rühmen, rote Papageien zu sein".[26]

Eine definitive und wirklich bedeutsame kategoriale Differenzierung herrscht Cassirer zufolge jedoch in einer Hinsicht: Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und Verfluchten oder – allgemeiner formuliert – dem Übernatürlichen einerseits und dem Profanen andererseits.[27] Cassirer erklärt sie als Auszeichnung des ungewöhnlich intensiv Erlebten gegenüber dem Alltäglichen und schon Bekannten. Diese These stützt er auf den damals vieldiskutierten Mana-Begriff der Melanesier und verwandte begriffliche Erscheinungen in verschiedenen indigenen Kulturen in Nordamerika, Afrika und Australien. Denn die Bezeichnung 'mana' konnte allen möglichen Dingen und Ereignissen verliehen werden, denen nur das Eine gemeinsam zu sein schien, daß sie den Eindruck des Außergewöhnli-

24 Cassirer 1922c, 38; ECW 12, 57.

25 ECW 13, 67.

26 ECW 12, 79 f. Cassirer bezieht sich auf Karl v.d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin 1897, 307, und Levy Bruhl, *Das Denken der Naturvölker* (1910), Leipzig/ Wien 1921, Kap. II.

27 Im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* steht diese Unterscheidung im Mittelpunkt der Darstellung des mythischen Denkens. Sie wird dort als der das mythische Weltbild prägende und alle seine Gestaltungen durchziehende „Grundgegensatz" gekennzeichnet, während sie in Cassirers früherer Schrift *Die Begriffsform im mythischen Denken* nur unter anderem erwähnt wird, vgl. insbes. ECW 12, 89-97. Die Interpretation dieser Unterscheidung als 'Grundgegensatz' des mythischen Denkens zielt darauf ab, eine Entwicklung des Mythos zur Religion, einer neuen symbolischen Form, zu konstruieren.

chen und Ungewöhnlichen erweckten.[28] Die Übersetzung der Worte 'mana', 'manitu', 'orenda' und dgl. weist eine breite Palette von Bedeutungen auf, die von 'merkwürdig', 'sehr stark', 'sehr groß' über 'gefährlich' und 'zauberkräftig' bis hin zu 'übernatürlich' und 'göttlich' reicht. Cassirer glaubt daher, daß die Einheit der verschiedenen Bedeutungen nicht in einem bestimmten Inhalt, sondern in einer bestimmten Art der Auffassung und Bewertung des Wahrgenommenen zu suchen sei.

„Aus derartigen, für uns völlig disparaten Bedeutungen läßt sich nur dann noch eine Einheit gewinnen, wenn man diese Einheit nicht mehr in einem bestimmten *Inhalt*, sondern in einer bestimmten Art der *Auffassung* sucht. Nicht das 'Was', sondern das 'Wie' ist hier entscheidend; nicht auf die Art des *Bemerkten*, sondern auf den Akt des *Bemerkens*, auf seine Richtung und Beschaffenheit kommt es an. Das Mana und die ihm entsprechenden Begriffe drücken nicht ein bestimmtes und feststehendes *Prädikat* aus; wohl aber läßt sich in ihm eine eigentümliche durchgehende Form der *Prädikation* erkennen. Und diese Prädikation kann man in der Tat als die mythisch-religiöse Urprädikation bezeichnen, sofern sich in ihr die große Scheidung, die geistige Krisis vollzieht, durch die sich das Heilige vom Profanen, das im religiösen Sinne Ausgezeichnete, aus dem Kreise des Gleichgültigen, des im religiösen Sinne Indifferenten heraustritt. In diesem Prozeß der Trennung wird der Gegenstand des religiösen Bewußtseins gewissermaßen erst konstituiert, wird das Gebiet abgegrenzt, in dem er heimisch ist."[29]

Negativ entspricht dem Heiligen das Verfluchte, das mit Tabu belegt wird. Durch diese Unterscheidung zwischen Profanem und Außergewöhnlichem, und nicht durch totemistische Weltbilder, wird Cassirer zufolge im Mythos der Keim der Entwicklung der Religion als einer gesonderten symbolischen Form gelegt. Cassirer skizziert im zweiten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* eine intellektuelle und kulturelle Entwicklung, nach der sich aus der mythischen, noch nicht scharf umgrenzten Form der Heiligkeit, die jedem noch so alltäglichen Ding oder Ereignis zugesprochen werden konnte, die Religionen herausbildeten.[30]

7.2 Der Mythos als Modus des Denkens

Warum begnügte sich Cassirer nicht damit, den Mythos als geistige Welt der frühen Menschheit, die rudimentär bei sog. Naturvölkern überlebte, und als 'Mutterboden' der symbolischen Formen[31] zu betrachten? Warum behauptete er nicht in aller Klarheit eine Kulturentwicklung, die aus dem Mythos herausführt? Die Philosophie der symbolischen Formen gliedert den Mythos in das Ensemble der symbolischen Formen ein, die einerseits als basale Erkenntnisrichtungen – „Grundformen des *'Verstehens'* der Welt"[32] –, andererseits als gesonderte Bereiche der menschli-

28 ECW 12, 92; 1925a, 128 ff.

29 Cassirer 1925a, 130.

30 Die Herauslösung der 'Sprache' als einer diskursiven symbolischen Form aus dem Mythos thematisiert Susanne K. Langer (1949).

31 Cassirer 1925a, 112.

32 ECW 11, VII.

chen Kultur bestimmt werden.[33] In der Einleitung zum dem Mythos gewidmeten zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* betont Cassirer, daß auch unsere Welt der unmittelbaren Erfahrung, „jene Welt, in der wir alle, sofern wir außerhalb der Sphäre bewußter, kritisch-wissenschaftlicher Reflexion stehen, beständig leben und sind [...], eine Fülle von Zügen [enthält], die sich, vom Standpunkt ebendieser Reflexion [der Wissenschaft], nur als mythisch bezeichnen lassen".[34] Cassirer spielt damit auf Rudimente der mythischen Denkform in den durch Wissenschaft, reflektierter Religion und Kunst geprägten Kultur an. In dem vier Jahre später veröffentlichten dritten Band heißt es dann aber:

„Der Untergang der *Inhalte* des mythischen Bewußtseins bedeutet keineswegs notwendig zugleich den Untergang der geistigen *Funktion*, der sie entstammen. Nichts von den mythischen *Gebilden* braucht sich in die Wirklichkeit der Erfahrung und in den Kreis ihrer Gegenstände herüberzuretten – und dennoch kann sich zeigen, daß jene *Potenz* des Geistes, deren erste konkrete Äußerung der Mythos war, sich in einer bestimmten Hinsicht behauptet, und daß sie, innerhalb der neuen 'Dimension' des theoretischen Selbstbewußtseins, in neuer Gestalt, in einer Art von Metamorphose, weiterlebt und weiterwirkt."[35]

Mit 'Inhalte des mythischen Denkens' und 'mythische Gebilde' nimmt Cassirer auf das in mythischen Erzählungen und in den Kulturen der sog. Naturvölker rudimentär bewahrte Denk- und Symbolsystem Bezug. Dieses Symbolsystem, nicht jedoch die dem Mythos zugrundeliegende 'Potenz des Geistes', kann zusammen mit der mythischen Denk- und Lebensform im Laufe der Kulturentwicklung gänzlich untergehen. Dem Mythos wird hier ein *Modus des Denkens* zugeordnet; Cassirer nimmt an, daß er eine der grundlegenden geistigen Funktionen des menschlichen Denkens sei. Auf die naheliegende Frage, in welcher Form mythische Symbolsysteme in postmythischen Kulturen wie etwa der Gegenwart überleben, gibt Cassirer in seinem dreibändigen Hauptwerk keine klare Antwort. Beispielsweise hätte er den Glauben an Horoskope und Glücksbringer, an die Gesundheit und Wohlbefinden beeinflussende Kraft von Steinen, die Scheu, Dinge von Kranken oder Toten zu berühren, und vieles andere mehr, unter anderem auch das Fortleben der 'Verflüssigung' bestimmter kategorialer Differenzierungen in sprachlicher Metaphorik[36], thematisieren können. Keine seiner Aussagen deutet darauf hin, daß er innerhalb der Kultur der Gegenwart ein mythisches Symbolsystem fortleben sah. Allerdings wissen wir auch nicht, welchen Anspruch er an den Begriff 'Symbolsystem' stellte.

33 Diachronie und Synchronie in Cassirers Konzeption der symbolischen Formen haben nicht nur dieses Verständnisproblem aufgeworfen. Unklar ist zumindest auf den ersten Blick auch, weshalb die Sprache einerseits vom Mythos, andererseits von der Symbolform Wissenschaft geschieden ist. Siehe hierzu Kapitel 6. im vorliegenden Buch.

34 ECW 12, 17.

35 ECW 13, 88.

36 Beispiele sind die folgenden alltagssprachlich gebräuchlichen Ausdrücke, in denen menschliche Attribute auf Pflanzen und nichtanimalische Naturgegenstände übertragen werden: 'Der Baum reckt seine Äste empor'; 'Die Blume läßt ihren Kopf hängen'; 'Der Bach murmelt'. Farben werden als 'aggressiv' oder 'freundlich' bezeichnet etc. Kutschera (1988, 19 ff.) spricht von einer 'Sprache des Naturerlebens', die insbesondere in der Poesie beheimatet ist.

Im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* (1929) thematisiert Cassirer die symbolische Form 'Mythos' vornehmlich unter dem Aspekt einer geistigen Funktion, die in einer bestimmten Form der Wahrnehmung lebendig bleibe. Den Übergang vom zweiten zum dritten Band seines Werkes bildet ein systematisches Argument: Das mythische Denken in der Frühzeit menschlicher Kultur wäre nicht verständlich – es wäre ein fiktionaler Überbau einer Natur- und Selbsterfahrung –, wurzelte es nicht in einer eigentümlichen Wahrnehmung.[37] Gibt es aber diese dem Mythos korrespondierende „Weise und Richtung der Wahrnehmung", kann sie nicht durch die weitere geistige Entwicklung des Menschen völlig zum Verschwinden gebracht werden. Dieses Argument impliziert die These, daß die Erkenntnisrichtungen, die Cassirer 'symbolische Formen' nennt, in einer bestimmten Struktur der menschlichen Wahrnehmung angelegt sind. Damit vertritt er im Hinblick auf Bedeutungswelten eine Fundierungsthese, die sich allerdings von anderen Theorien darin unterscheidet, daß sie die Möglichkeit verschiedener Strukturierungsweisen des Wahrgenommenen annimmt.

Die den Mythos fundierende Wahrnehmung glaubte Cassirer in der 'Ausdruckswahrnehmung' gefunden zu haben, die er als eine durch den Affekt bestimmte Weise des Wahrnehmens beschreibt, in der das Wahrnehmungssubjekt sich nicht als Subjekt von dem Wahrgenommenen distanziert, sondern sich von ihm emotional ergriffen fühlt.

„Ausdruck ist zunächst nichts anderes als ein *Erleiden*; ist weit mehr ein Ergriffenwerden als ein Ergreifen."[38]

Den Begriff 'Ausdruckswahrnehmung' entnahm Cassirer der Psychologie, die sich seit dem 18. Jahrhundert mit den Phänomenen der Wahrnehmung von Physiognomie, dem Erkennen von Charakterzügen und Körpersprache befaßte.[39] Die Gestaltpsychologie charakterisierte Mimik, sprachlichen 'Tonfall' etc. als eine Gestalt; die an Kleinkindern und Tieren beobachtete emotionale Reaktion auf diese wurde als eine Einheit von Gestaltwahrnehmung und affektiver Reaktion beschrieben.

„Wenn wir Phänomene wie Freundlichkeit und Unfreundlichkeit als primitiv annehmen, so behaupten wir, daß die primitiven Phänomene nicht geschieden sind in wahrnehmungsmäßige (perzeptive) und gefühlsmäßige (affektive) Elemente, daß nicht das 'subjektive' Gefühl neben die 'objektive' Wahrnehmung tritt, sondern daß die primitive Welt als Phänomen, ge-

37 ECW 13, 16 f., 67 f.

38 Ebd., 83.

39 Einen historischen Überblick gibt Bühler 1933. Wilhelm Wundt hatte im Rahmen seiner Sprachtheorie einen Entwurf zu einer Ausdruckslehre formuliert, die einen psychophysischen Zusammenhang annahm, d.h. eine Verknüpfung von Affekten mit bestimmten körperlichen Erscheinungen. Im Zuge der 'gestaltpsychologischen Wende' in der Psychologie wurde diese Position als sensualistisch und mechanistisch kritisiert. Ludwig Klages entwickelte Anfang des 20. Jahrhunderts eine Ausdruckslehre, die von unwillkürlichen, 'triebgesteuerten' Handlungen ausging, welche er als intentional betrachtete, weil sie 'seelische Charaktere' darstellten. Karl Bühler arbeitete Ende der 1920er Jahre schließlich daran, 'Ausdruck' als eine nonverbale und nicht in Darstellungsfunktion fungierende 'Sprache' zu bestimmen. Er und seine Schule lenkten die Aufmerksamkeit auf die *konventionellen* Dimensionen des nonverbalen Verhaltens.

rade so affektive Bestimmungen an sich trägt, wie solche, die wir als objektiv zu bezeichnen pflegen."[40]

Cassirer beruft sich nicht nur auf die Kinder- und Tierpsychologie, sondern macht Max Schelers phänomenologische Position innerhalb der Debatte um die Wahrnehmung des Fremdpsychischen zum Dreh- und Angelpunkt des Ausdrucksphänomens.

Scheler stellte als Charakteristikum der Wahrnehmung des Fremdpsychischen die Einheit von Psychischem und Physischem heraus[41], womit er auf Probleme der Erklärung dieser Wahrnehmung reagierte. In den bisherigen Theorien wurde die Erfahrung des Fremdpsychischen als eine sich an die Wahrnehmung der körperlichen Erscheinung des Anderen anschließende komplexe Schlußfolgerung erläutert: Danach galten die Interpretationen der Psyche des Anderen durch Analogieschluß zu einer eigenen Empfindungswelt gestützt oder durch eine Reflexion der Position des Anderen, bei der sich der Interpretierende in die Lage des Anderen zu versetzen versucht. Scheler – und mit ihm Cassirer – wandte sich gegen die dualistische Trennung von Psychischem und Physischem. Auch Ludwig Klages betonte, die „Seele" sei „der Sinn des Leibes, und der Leib ist die Erscheinung der Seele".[42] Die Einheit von Psychischem und Physischem werde zuerst an der Einheit von Seele und Leib im Körpergefühl erfahren, machte Cassirer mit Klages geltend. Das Körpergefühl kennzeichnete er als eine Grunderfahrung: Die Verknüpfung von Psychischem und Physischem bilde keine „besondere *Klasse*" „*innerhalb* der Dingverknüpfungen und Kausalverknüpfungen", vielmehr sei sie die „konstitutive Voraussetzung".[43] Er forderte, diese Einheit als ein „Gebilde sui generis" zu betrachten.[44]

Daß das Körpergefühl und das Ergriffenwerden von Erscheinungen als Grunderfahrungen des Menschen zu betrachten seien, die sich nicht auf eine Körpererfahrung einerseits und eine Erfahrung der eigenen Psyche andererseits zurückführen lassen, ist ein Argumentationsgang, den Cassirer mit der Frage verknüpft, in welcher Form der Wahrnehmung der Mythos eine Fundierung gefunden haben könnte. Man mag ihm zustimmen, daß die These, das mythische Denken finde in einer affektiven Wahrnehmung seine 'Nahrung', eine gewisse Plausibilität besitzt. Er selbst erörtert nicht, welche Rolle der Affekt im Kontext der Strukturprinzipien spielt, die er als konstitutiv für mythisches Denken herausgearbeitetet hatte. Von

40 Koffka 1921, 96. Cassirer bezieht sich auf Kurt Koffka und „analoge Beobachtungen und Schlußfolgerungen" bei Karl Bühler und Wilhelm Stern in deren Kinderpsychologie sowie auf die Beobachtungen Wolfgang Köhlers zur Gestik der Schimpansen (ECW 13, 72).

41 Scheler 1973, 209. Er knüpft an Wilhelm Diltheys Überlegung an, daß Erlebnisse für Subjekte nicht distanzierbare Erfahrungen sind. Dilthey zufolge objektiviert die Distanzierung des Erlebten das Erlebnis, weshalb sie nicht mit ihm identisch ist (Dilthey 1927, 139).

42 Klages 1921, 26. Cassirer zitiert ihn (ECW 13, 112 f.).

43 ECW 13, 113. In einer Fußnote beruft sich Cassirer in diesem Punkt auch auf die Kinderpsychologie seiner Hamburger Kollegen William Stern und Heinz Werner.

44 ECW 13, 111. Cassirer bewegt sich mit diesen Überlegungen in der Nähe der Lebensphilosophie, obwohl er ein Gegner ihrer Romantisierung der erlebten Unmittelbarkeit als eigentliche Quelle wahrer Erkenntnis war (vgl. Möckel 2001b, 289).

diesen Strukturprinzipien des mythischen Denkens ist im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* keine Rede mehr. Cassirer wechselte unter der Hand das Thema.

Seine Charakterisierung der Ausdruckswahrnehmung bietet einen möglichen Ansatzpunkt der Erklärung des im mythischen Denken verbreiteten Phänomens der Beseelung der Natur. Doch aus ihr lassen sich die die mythischen Denksysteme auszeichnenden Prinzipien der Identitätsbildung, der Kausalität etc. nicht ableiten. Es darf daher der Begriff der Ausdruckswahrnehmung nicht mit der Wahrnehmung im Kontext einer mythischen Lebenswelt gleichgesetzt werden. 'Ausdruckswahrnehmung' ist der generische Begriff für verschiedenste auf Affektion beruhenden bzw. Emotionen einschließenden Wahrnehmungen, die in jeder der Cassirerschen symbolischen Formen einen Platz haben: In der Alltagssprache, die Wahrnehmungen des Fremdpsychischen artikuliert, in der ästhetischen und religiösen Erfahrung; selbst im Kontext wissenschaftlicher Arbeit spielen Erfahrungen des Ergriffenseins eine wichtige Rolle für Motivationen. Affektivität ist ein *Aspekt* der Wahrnehmung. Affektivität ist graduell; auf welche Inhalte sie anspricht, ist von den Strukturen des Emotionalen in Kulturen und im Denken der Individuen abhängig. Cassirers Beobachtung einer Auszeichnung des Außergewöhnlichen gegenüber dem Profanen in mythischen Denksystemen verweist allerdings auf zwei der Affektion möglicherweise zugrundeliegende Prinzipien – Neuheit und Relevanz.

Die Charakterisierung einer Wahrnehmung als 'Ausdruckswahrnehmung' behauptet einen gewissen Grad der Emotionalität bzw. einen Mangel an Distanzierung gegenüber dem Wahrgenommenen. Diese Kennzeichnung läßt offen, welchen Strukturierungsprinzipien die Wahrnehmung folgt. Folglich ist der Hinweis auf die Ausdruckswahrnehmung kein Argument für ein Weiterleben 'des Mythos' innerhalb der postmythischen Kultur.

Für Cassirer ist das Konzept der Ausdruckswahrnehmung allerdings ein Argument gegen die Idee einer 'neutralen' Wahrnehmung und Beschreibung. Auf die Protokollsatzdebatte des Wiener Kreises bezogen macht er in späteren Schriften geltend, daß die sog. 'Protokollsätze' zur *Darstellungsfunktion*[45] der Wahrnehmung und Sprache gehören, d.h. daß sie eine bestimme Form der Wahrnehmung in Anspruch nehmen, die mit einem durch kritisch-wissenschaftliche Reflexion aufgeklärten Welt- und Selbstverständnis korrespondiert.[46]

7.3 Das Wiederaufleben des Mythos in der postmythischen Kultur

In Anbetracht der Erfahrung des Faschismus glaubte Cassirer an die Möglichkeit des Wiederauflebens kulturprägender mythischer Symbolsysteme. In seinen Spätschriften *An Essay on Man* (1944) und *The Myth of the State* (1946) ist die Darstellung des Mythos auf eine Analogie zur faschistischen Gesellschaft hin angelegt. In

45 Siehe zu Cassirers Unterscheidung der Symbolfunktionen 'Ausdruck', 'Darstellung', 'reine Bedeutung' Kapitel 2. im vorliegenden Buch.

46 Cassirer 1942, 41 ff. Detailliert beschäftigt sich ein Manuskript des Nachlasses *Die Ausdrucksfunktion und das Problem des Fremdpsychischen*, datiert 1935/36, mit diesem Thema.

The Myth of the State betont er eingangs die Aktualität der Auseinandersetzung mit dem Mythos:

„Perhaps the most important and the most alarming feature in this development of modern political thought is the appearance of a new power: the power of mythical thought."[47]

Die angesichts des Faschismus aufgeworfene Frage, wie es möglich werden konnte, daß 'Mythen' und Prinzipien mythischen Denkens die in langer Kulturentwicklung herausgearbeiteten 'rationalen' Strukturprinzipien des Denkens wieder dominieren, veränderte auch die Interpretation des kulturhistorischen Mythos. Cassirer macht darauf aufmerksam, daß Grundmotive der faschistischen Ideologie im 19. Jahrhundert entwickelt wurden und die faschistische Ideologie somit eine Vorgeschichte hat. Doch es blieb die Frage, weshalb diese Ideologien kulturell dominant werden konnten.

Zu den neuen Akzentsetzungen in Cassirers Darstellung des Mythos gehört die Herausstellung der sozialen Funktion von Ritus und Kult. Emotionalität und Dramatik der Weltsicht erscheinen nun als Charakteristika des Mythos.

„The real substratum of myth is not a substratum of thought but of feeling. [...] The most fundamental feature of myth is not a special direction of thought or a special direction of human imagination. Myth is an offspring of emotion."[48]

Auf die Anfang der 1920er Jahre herausgearbeiteten Strukturprinzipien des mythischen Denkens der sog. Naturvölker geht Cassirer nun nur noch kurz ein. Stärker betont er die Rolle des Ritus: In ihm fänden Gefühl und Leidenschaft nicht nur ihren symbolischen Ausdruck, ohne den sie alsbald spurlos vergehen würden; die wesentliche Funktion der kollektiven Ausübung des Rituals sei die Gemeinschaftsbildung. Der Mythos organisiere soziale Erfahrung, gemeinschaftliches Fühlen, kollektive Hoffnung und Furcht. Er sei kein Denksystem, das den Individuen erlaube, die Individualität der Erfahrung zu reflektieren. Die mythische 'Sympathie des Alls', das gefühlsmäßige Band zwischen Mensch und Natur, führt Cassirer nun auf „a fundamental feeling of mankind" zurück[49], auf „a deep and ardent desire of the individuals to identify themselves with the life of the community and with the life of nature. This desire is satisfied by the religious rites. Here the individuals are melted into one shape – into an undistinguishable whole".[50] An späterer Stelle des Buches erklärt er mit Bezug darauf die Wirkungsmacht des Faschismus.

Eine der erschreckendsten Erfahrungen des Nationalsozialismus war für Cassirer, daß „men of education and intelligence, honest and upright men" aufhörten „to be free and personal agents. [...] They act like marionettes in a puppet show – and they do not even know that the strings of this show and of man's whole individual and social life, are hence-forward pulled by the political leaders."[51]

47 Cassirer 1946, 3.
48 Cassirer 1944a, 81 f.
49 Cassirer 1946, 41.
50 Ebd., 38.
51 Ebd., 286.

Der 'Mythos', von dem Cassirer spricht, ist ein inszenierter. Er beschreibt den Nationalsozialismus nicht als eine politische Bewegung, sondern stellt ihn als das Resultat einer außerordentlich geschickten Aktion nationalsozialistischer Politiker zu einem geeigneten politischen Zeitpunkt heraus. Mittels einer „technique of myth"[52] sei gezielt das gesamte kulturelle Leben verändert worden. Die Sprache wurde mit neugeformten Worten durchsetzt, deren Leidenschaften schürende Wirkung Cassier betont:

„If we hear these new words we feel in them the whole gamut of human emotions – of hatred, anger, fury, haughtiness, contempt, arrogance, and disdain."[53]

Durch eine Vielzahl neuer Organisationsformen und Rituale drang das Politische in das Privatleben ein. Die politischen Rituale vergleicht Cassirer mit den Riten der frühen Menschheitskultur:

„They are as regular, as rigorous and inexorable as those rituals that we find in primitive societies. [...] And just as in primitive societies the neglect of one of the prescribed rites has meant misery and death. [...] Nothing is more likely to lull asleep all our active forces, our power of judgment and critical discernment, and to take away our feeling of personality and individual responsibility than the steady, uniform, and monotonous performance of the same rites."[54]

Versinkt Invididualität in Kollektivität, sehen sich Individuen im Namen der Gemeinschaft handeln, können Verbrechen als eine kollektive Tat gedeutet werden, die keinem Individuum mehr zur Last gelegt werden darf. Cassirer wandte sich mit diesen Überlegungen deutlich gegen einen Individualität vereinnahmenden Kollektivismus.

Sein Augenmerk war auf zweierlei gerichtet: einerseits auf die Inszenierung des politischen Symbol- und Machtsystems, das Denken und Fühlen von Menschen organisiert, andererseits auf die Frage, weshalb das Wissen um Praktiken der Politik, das Wissen um Inszenierung, und die tradierte Moral dem Einfluß dieser Politik nicht entgegenwirkten. Von den verschiedenen geistigen Komponenten, die den Einfluß nationalsozialistischen Gedankenguts begünstigten, akzentuiert Cassirer eine besonders: die Verzweiflung angesichts sozialer Probleme.

„The international, the social, and the human conflicts became more and more intense. [...] The leaders of the Weimar Republic had done their best to cope with these problems by diplomatic transactions or legislative measures. But all their efforts seemed to have been made in vain. In the times of inflation and unemployment Germany's whole social and economic system was threatened with a complete collapse. The normal resources seemed to have been exhausted. This was the natural soil upon which the political myths could grow up and in which they found ample nourishment."[55]

52 Ebd., 282. Dort kennzeichnet er „the new political myths" als „artificial things fabricated by very skilful and cunning artisans".

53 Ebd., 284.

54 Ebd., 284 f.

55 Ebd., 277 f.

Die Überlegung des Ethnologen Bronislaw Kaspar Malinowski, daß das mythische und religiöse Riatual vor allem dort zum Einsatz komme, wo Menschen die Grenzen ihrer Kräfte erführen, machte sich Cassirer zu eigen:

„[Myth] reaches its full force when man has to face an unusual and dangerous situation. [...] In all those cases that can be dealt with by comparatively simple technical means man does not have recourse to magic. It appears only if man is confronted with a task that seems to be far beyond his natural powers. [...] In desperate situations man will always have recourse to desperate means – and our present-day political myths have been such desperate means. If reason has failed us, these remains always the *ultima ratio,* the power of the miraculous and mysterious."[56]

Dies ist, so Cassirer, die Situation, in der der Glaube an einen Führer Verbreitung finden und politisch inszeniert werden kann. Inhalte, Ziele, Organisationsformen des neuen politischen Mythos sind nicht mit den Mythen alter Zeiten vergleichbar. Worauf Cassirer aufmerksam macht, ist die Möglichkeit, das gesellschaftliche Leben so zu ritualisieren, daß der Einzelne aufhört, kritisch zu denken, und seine eigene Verantwortung an Dritte delegiert.

Cassirers Warnung, der Mythos sei „always there, lurking in the dark and waiting for its hour and opportunity"[57], ist falsch verstanden, wird der 'Mythos' mit der grundlegenden 'geistigen Funktion' identifiziert, von der Cassirer im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* spricht, denn in diesem Fall würde er als eine der Menschheit eigentümliche ahistorische Erkenntnisform aufgefaßt.[58] Der Mythos, von dem in *The Myth of the State* die Rede ist, ist ein *Symbolsystem*, das eine kulturmächtige *Ideologie* stützt. Als solcher muß er – das war Cassirers These – in modernen Zeiten planmäßig erzeugt werden. Auf die Frage, warum dies so ist, gab er keine Antwort mehr.

Eine angemessene Antwort hätte den wechselseitigen Einfluß der verschiedenen Wissenskulturen und die Rolle konstitutiver Strukturprinzipien der Erfahrung zu erwägen. Die kulturelle Dominanz 'politischer Mythen' Mitte des 20. Jahrhunderts machte in einem besonderen Maße deutlich, daß die in verschiedenen Wissenskulturen ausgeprägten Prinzipien des Wissens, die Reflexionsstandards begründen, im Dienste eines übergeordneten Denkrahmens funktionalisiert oder aufgehoben werden können. Es scheint voreilig zu sein, die eingangs gestellte Frage nach der Weite der Bedeutungszusammenhänge mit dem Verweis auf bestimmt umgrenzte Wissensdomänen, wie z.B. Theorien, thematisch zentrierte Diskurse etc., beantworten zu wollen. Der Faschismus war der Beweis für die Möglichkeit der grundlegenden Umorganisation von kulturell erworbenen und dominanten Wissensprinzipien.

56 Ebd., 278 f.; vgl. Cassirer 1944a, 80.

57 Cassirer 1946, 280.

58 Heinz Paetzold bespielsweise betont (1995a, 171), „das Mythische" sei „als eine permanente Grundschicht der menschlichen Erfahrung anwesend. Es kann daher immer wieder zu kurzschlüssigen Fusionierungen der symbolischen Formen untereinander kommen. [...] Die Fusionierung von Mythos und Technik in den politischen Mythen hat gewissermaßen in der Technik selbst und in dem permanent anwesenden Mythischen ihre kulturelle Basis". Demgegenüber macht John Michael Krois (1977, 130) darauf aufmerksam, daß Cassirer die Erfindung einer „Technik des Mythos" akzentuiert.

Wenngleich, wie Cassirer in *The Myth of the State* herausarbeitete, einige der Ideologiemuster, auf die der Faschismus zurückgreifen konnte, im 19. Jahrhundert entwickelt worden waren, wurde die eigentliche Verschiebung von Prioritäten durch die Installierung des faschistischen Machtapparates und die Ritualisierung des Lebens durchgesetzt. Der Frage, auf welche Weise 'moderne Rationalität' in den faschistischen politischen Mythos integriert wurde, konnte sich Cassirer, der im April 1945 verstarb, nicht mehr im Detail zuwenden.

Martina Plümacher

8. Kunst – die vierte symbolische Form?

8.1 Kunst und die Logik der symbolische Formen

Obwohl Cassirer nie eine separate Abhandlung über Kunst geschrieben hat[1], ist es doch offensichtlich, daß er die Kunst zu den grundlegenden symbolischen Formen zählt.[2] Schon in der Einleitung zum ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* ist die Kunst als eine eigenständige formende Kraft – als eine der originären Erkenntnisfunktionen – dargestellt. Diese originären Erkenntnisfunktionen reflektieren nicht nur das empirisch Gegebene, sondern verkörpern ursprüngliche formende Kräfte: Sie bilden die Welt gemäß einem von ihr unabhängigen Prinzip.[3] Die Kunst kann deshalb nicht auf eine andere symbolische Form reduziert werden.[4] Von Anfang an hatte Cassirer vier grundlegende symbolische Formen im Sinn: Kunst und Sprache, Mythos und wissenschaftliche Erkenntnis. Er erwähnt sie immer wieder als Ensemble (manchmal sind Religion und Mythos zusammengenommen). Die vier stellen ein gemeinsames Problem dar, „das einen neuen Zugang zu einer allgemeinen Philosophie der Geisteswissenschaften erschließt".[5]

Offenbar beabsichtigte Cassirer, seine Ästhetik in den frühen 1940er Jahren der Öffentlichkeit zu präsentieren, und er tat dies im Kapitel über Kunst in seinem *Essay on Man*.[6] Dies bedeutet jedoch nicht, daß Cassirer sich zuvor nicht der Ästhetik gewidmet hätte. Er tat dies sowohl in seinen Arbeiten über Goethe, Schiller und Hölderlin als auch in dem allgemeineren Aufsatz mit dem Titel *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, den er auf dem Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 1927 in Halle vorstellte.[7] In diesem Vortrag plädierte er für einen Zugang zur Ästhetik im Rahmen einer Philosophie der symbolischen Formen.[8] Kunst, behauptete er, sei eine der grundlegenden sym-

1 Offenbar hatte Cassirer einen Band über Ästhetik in der *Philosophie der symbolischen Formen* geplant, „but the disfavor of the times postponed its working out again and again"; so zitiert Verene in seiner Einführung in *Symbol, Myth and Culture* (1979, 25) einen Brief Cassirers an Schilpp aus dem Jahr 1942. Den *Essay on Man* betrachtete Cassirer als eine Gelegenheit, seine Sicht der Kunst ausführlich darzustellen.

2 Wie Verene ebd. bemerkt, sind die drei dort publizierten Aufsätze über Kunst zusammen mit dem Kapitel über Kunst in *An Essay on Man* und dem früheren Aufsatz 'Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum' alles, was Cassirer direkt zum Thema schrieb.

3 ECW 11, 7.

4 Nachdrücklich unterschied Cassirer sein weites Konzept des Symbols von dem ästhetischen Konzept, das Vischer in seinem Essay *Das Symbol* (1887) verwendete. Das Problem des Symbolismus sei ein systematischer Kernpunkt, auf den alle grundlegenden Disziplinen der Philosophie gerichtet seien: „- die Logik nicht minder wie die Ästhetik, die Sprachphilosophie so gut wie die Religionsphilosophie -„ (Cassirer 1927, 1). Aber das Symbol unterscheide sich abhängig von jedem Kontext des Denkens, in dem es auftrete. Jede Änderung des Bereichs bewirke eine '*metabasis eis allo genos*' – eine Verschiebung zu einer anderen Menge von Problemen.

5 ECW 11, 7; siehe auch J.M. Krois und D.P. Verene 1996, XXIII.

6 Cassirer 1944°.

7 Cassirer 1927.

8 Der Nestor der strukturalistischen Ästhetik, Jan Mukařovský, äußerte sich wenige Jahre später ähnlich. Vgl. Mukařovský 1934, 1065-1072; dt. 1970, 138-147.

bolischen Formen, die Wirklichkeit gestalten. Sich auf die ästhetische Debatte von Plotin bis Hegel beziehend, argumentierte er, daß im Bereich der Kunst das Symbol seine dinghafte Realität verliere und das Ideelle in den Vordergrund rücke.

Das relative Schweigen Cassirers zum Thema Kunst ist tatsächlich nicht notwendig überraschend. Betrachtet man die Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zugrundeliegende systematische Struktur, die in vielen seiner Arbeiten herausgestellt und ausgearbeitet ist, wird man das Gefühl nicht los, daß Kunst, obwohl sie wiederholt als eine der symbolischen Formen dargestellt wird, keinen natürlichen 'Platz' im Rahmen dieses Systems hat. Bekanntlich beruht Cassirers Philosophie der symbolischen Formen auf einer Analyse des Symbolprozesses unter dem Aspekt dreier Ebenen der Abstraktion, die aufeinander aufbauen. Jede dieser Ebenen entfernt die Kultur weiter von der direkten und konkreten Wahrnehmung und bringt sie dem Bereich des objektiven Wissens näher. Diese drei Ebenen sind *Ausdruck*, *Darstellung* und *reine Bedeutung*. Jede dieser Ebenen kann zu einer symbolischen Form in Beziehung gesetzt werden. Im Mythos ist es die Ebene des Ausdrucks, die dominiert – das Symbol ist noch ein konkretes Geschehen, und Symbol und Realität tendieren dazu, ineinander zu verschmelzen. Die mythische Kultur ist eine Kultur der kontinuierlichen Transformation und deshalb von großer Ungewißheit.

Dies ändert sich radikal in dem Moment, in dem die Sprache die Bühne betritt. In und durch Sprache abstrahieren Menschen von der Direktheit der (mythischen) Apperzeption. Ereignisse werden in Form von Kategorien gruppiert, und die Welt wird weitaus stabiler. Tatsächlich ist Cassirers Haltung zum Status der Sprache ambivalent.[9] Obwohl er sie als eine zweite Stufe auf dem Weg zur Objektivierung betrachtet, neigt er dazu, sie als erste wirkliche symbolische Form aufzufassen. Aus der Sprache geht Bedeutung hervor, und nur mit Bedeutung wird das Symbol wirklich ein Symbol. Es ist nicht immer klar, ob der Ausdruck schon zur Ebene des Symbolischen zählt, oder ob er tatsächlich eine Art der Proto-Sprache enthält, eine Sprache, die noch nicht wirklich Sprache ist. Diese Unsicherheit scheint eine fundamentale Ambivalenz in Cassirers Einstellung gegenüber dem Symbolischen zu offenbaren. Während er manchmal vorzuschlagen scheint, daß das Symbolische auf etwas beruht, das er, Leibniz und Herder folgend, 'Apperzeption' nennt – auf einer Wahrnehmung plus Wieder- und Anerkennung –, entscheidet er sich gelegentlich auch für eine 'linguistische' Einstellung, die den Gedanken einschließt, daß einzig die mit der Sprache einhergehende Konzeptualisierung das Symbolische konstituiert.[10]

9 Vgl. Kapitel 6. im vorliegenden Buch.

10 Cassirers Arbeit über die symbolischen Formen ist von zwei grundlegenden Dichotomien geprägt. Eine ist die Dichotomie zwischen dem Sinnlichen und dem Ideellen, die andere ist die zwischen dem Unmittelbaren und dem Mittelbaren. Es ist klar, daß das Symbol zum Bereich des Mittelbaren gehört, aber in welcher Beziehung steht es zum Sinnlichen? Mit anderen Worten: Ist Vermittlung notwendig und hinreichend für das Symbolische oder ist das Ideelle ebenso notwendig? Und falls letzteres der Fall ist, kann das Sinnliche dennoch symbolisch sein? Die Frage ist besonders relevant in bezug auf Cassirers Konzeption der Kunst. Ist Bedeutung notwendig begrifflich oder kann sie

In der Wissenschaft schließlich herrscht die 'reine Bedeutung'. Auf der Ebene der reinen Bedeutung ersetzen *Relationen* Konzepte. Durch unser Wissen um Relationen entdecken wir tatsächlich, während wir uns von der konkreten Welt der Wahrnehmung mehr und mehr entfernen, die objektive Struktur der Welt.

Darstellung und (reine) Bedeutung sind deshalb für Cassirer grundlegend allgemeiner Art; das Besondere wird im Kontext des Allgemeinen erfaßt. Dies ist der idealistische Kern seiner Philosophie: Repräsentation konstruiert Ideen. Die Bedeutung der Form, wie sie im Bewußtsein verharrt, ist ideell, weil sie als ein Aggregat potentiellen Inhalts permanent ist. Zu den potentiellen Inhalten verhält sie sich als ein 'Allgemeines'.[11]

„In jedem sprachlichen 'Zeichen', in jedem mythischen oder künstlerischen 'Bild' erscheint ein geistiger Gehalt, der an und für sich über alles Sinnliche hinausweist, in die Form des Sinnlichen, des Sicht-, Hör- oder Tastbaren umgesetzt."[12]

Der entscheidende Punkt ist hier die Bemerkung, daß in jedem Zeichen, einschließlich künstlerischer Bilder, 'ein geistiger Gehalt, der an und für sich über alles Sinnliche hinausweist' in eine sensorische Form übersetzt ist. Dies impliziert, daß die Kunst, obwohl sie als eine Form der Wahrnehmung charakterisiert wird, sich zugleich auf einen geistigen Gehalt bezieht, der Wahrnehmung transzendiert. Kunst hat Bedeutung:

„Die symbolischen Zeichen aber, die uns in der Sprache, im Mythos, in der Kunst entgegentreten, 'sind' nicht erst, um dann, über dieses Sein hinaus, noch eine bestimmte Bedeutung zu erlangen, sondern bei ihnen entspringt alles Sein erst aus der Bedeutung. Ihr Gehalt geht rein und vollständig in der Funktion des Bedeutens auf."[13]

Es ist offensichtlich, daß die Begriffe 'Bedeutung' und 'Signifikation' eine zentrale Rolle in Cassirers Denken über Zeichen im allgemeinen und deshalb auch in seinem Denken über Kunst spielen.

Wie wir gesehen haben, passen Mythos, Sprache und Erkenntnis in das allgemeine Schema des Symbolischen. Wie steht es mit den anderen symbolischen Formen? Was ist mit Religion und Kunst? In Hinblick auf Religion, die symbolische Form, die Cassirer ebenfalls oft erwähnt, scheint es nicht schwer zu sein, eine Antwort zu geben. Religion kann irgendwo in der Mitte zwischen Mythos und Sprache lokalisiert werden. In der Religion ist die Welt der Transformationen zu einem relativen Halt gekommen, und die Vielfalt der Gottheiten ist durch eine begrenzte Zahl ersetzt. Es ist nicht allzu schwer, diese Gottheiten zu Konzepten, wie z.B. Vater und Mutter, Liebe und Kampf, Intellekt etc., in Beziehung zu setzen. Die Welt der beseelten Dinge hat sich zu einer Welt der beseelten Konzepte gewandelt. In monotheistischen Religionen wandeln sich, so darf man annehmen, die beseelten Konzepte in ein beseeltes Denken (oder *logos*).

ebenso sinnlicher Natur sein? Was ist entscheidend: die Vermittlung, oder die Einheit des Sinnlichen und des Ideellen?

11 ECW 11, 20.

12 ECW 11, 40

13 ECW 11, 40.

Bleibt die Kunst als symbolische Form. Wie paßt sie in das triadische Schema des Symbolischen? Welcher Art des Universellen ist das künstlerische Zeichen? In welcher Beziehung steht es zur Wahrnehmung? Bevor wir fortfahren, ist ein weiterer Punkt hinzuzufügen. Die drei Ebenen des Symbolischen sind nicht nur Typen des Symbolischen, sie stellen ebenso Stufen in der Evolution der menschlichen Kultur dar. Mehr als einmal betonte Cassirer, daß die Geschichte der Menschheit eine Geschichte schrittweiser Objektivierung ist, daß die Menschheit sich stetig in Richtung eines Stadiums der objektiven Erkenntnis der Realität hin entwickelt. Ausgehend von primitiven expressiven Bildern bewegt sich die Menschheit durch die Welt der Konzepte auf die höchsten Gipfel formaler Relationen zu. Die Frage ist also nicht nur, wie sich die Kunst in den Rahmen der Symbolfunktionen systematisch einfügt. Eine zweite Frage ergänzt unmittelbar die erste: Wie paßt sie in das diachronische Modell der Kulturentwicklung?

Cassirer gibt folgende Antwort auf diese Fragen: Er beginnt mit der diachronischen Perspektive. In seinen Vorträgen über *Language and art*[14] erläutert er, in welcher Beziehung die Kunst zu dem für die Entwicklung der Kultur grundlegenden Prozeß der Objektivierung steht. Im Verlauf der Geschichte geht die Menschheit den Weg einer wachsenden Abstraktion. Wahrnehmungen bleiben wichtig, aber die Bedeutungswelten gehen weit über sie hinaus. Konzepte und Relationen (Darstellung und reine Bedeutung) übernehmen die Führung. Mit Sprache und Wissenschaft distanziert sich der Mensch mehr und mehr von der konkreten Erfahrung des Lebens. Dies verschafft ihm ein Unbehagen. Der Preis, den wir für objektives Wissen zahlen, ist hoch: Wir tendieren dazu, im Symbolischen die Unmittelbarkeit der Alltagserfahrung zu verlieren. Es ist ein Mangel, der uns drängt, eine symbolische Form zu schaffen, die die konkrete Wirklichkeit erneut bestätigt, und diese Form ist Kunst.

„If this immediate intuitive approach to reality is to be preserved and to be regained, it needs a new activity and a new effort. It is not by language but by art that this task is to be performed. What is common to language and art is the fact that neither of them can be considered as a mere reproduction or imitation of a ready-made, given, outward reality. As long as we look at them in this way all objections made against them in the course of the history of philosophy remain unanswerable." Und: „Every great work of art gives us a new approach to and a new interpretation of nature and life. But this interpretation is possible only in terms of intuition, not of concepts; in terms of sensuous forms, not of abstract signs. As soon as I lose these sensuous forms from sight, I lose the ground of my aesthetic experience."[15]

Kunst ist daher, aus einer evolutionären Perspektive betrachtet, eine relativ späte symbolische Form, und das Bedürfnis nach Kunst wird um so stärker gefühlt, je mehr das Niveau der Abstraktion unseres Wissens (und mit ihm das der ganzen Kultur) zunimmt: „In art we do not conceptualize the world, we perceptualize it".[16]

14 Cassirer 1942a und 1942b.

15 Cassirer 1942a, 154, 157.

16 Cassirer 1942b, 186. Vgl. auch: „Das eine ist sofort deutlich, daß der ästhetische Gegenstand in einem ganz anderen und weit tieferen Sinne in der Welt der Anschauung und in ihren Bedingungen wurzelt, als es bei dem empirisch-physikalischen Gegenstand der Fall ist. Wie weit und wie hoch die ästhetische Darstellung auch über die sinnliche Gegebenheit der Erscheinungen hinausgreift,

Große Künstler geben uns eine Interpretation des menschlichen Lebens und eine Anschauung der Natur. Aber dieses ist immer eine Transfiguration, eine Transubstanzierung. Leben und Natur sind mit dem Leben der Formen gefüllt.[17]

Obwohl dies das Entstehen der Kunst erklären mag, ist damit doch noch nicht erklärt, in welcher Beziehung Kunst zu den grundlegenden Ebenen des Symbolischen steht. Es ist offensichtlich, daß Kunst nicht eine einfache Rückkehr zum Mythischen, zur Ebene des Ausdrucks ist – obwohl die zwei Symbolformen, Mythos und Kunst, Affinitäten in ihrem Verhältnis gegenüber dem Konkreten zeigen. Auf der Basis ihrer spezifischen *Funktion* muß jetzt auch die Struktur der Kunst als symbolischer Form erklärt werden. Cassirer betont nachdrücklich die Priorität der Funktion gegenüber der Form.

„Neben der reinen Erkenntnisfunktion gilt es, die Funktion des sprachlichen Denkens, die Funktion des mythisch-religiösen Denkens und die Funktion der künstlerischen Anschauung derart zu begreifen, daß daraus ersichtlich wird, wie in ihnen allen eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl der Welt als vielmehr eine Gestaltung zur Welt, zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einem objektiven Anschauungsganzen sich vollzieht."[18]

Die allgemeinen Prinzipien sind durch das Studium der Phänomene, durch beschreibende Analyse, zu enthüllen.

„Freilich gibt es zuletzt keinen anderen Weg, sich dieses Gesetzes zu versichern, als daß wir es an den Erscheinungen selbst aufzeigen und es von ihnen 'abstrahieren', aber ebendiese Abstraktion erweist es zugleich als ein notwendiges und konstitutives Moment für den inhaltlichen Bestand des Einzelnen."[19] Und: „Auch für sie [die Richtungen der Kultur, BvH] genügt es nicht, sie faktisch an den Erscheinungen aufzuweisen, sondern wir müssen sie aus der Einheit einer bestimmten 'Strukturform' des Geistes verständlich machen."[20]

Das Ziel einer philosophischen Beschreibung der menschlichen Zivilisation ist ein System von Kategorien, eine universelle synthetische Sicht, welche alle individuellen Formen umfaßt: „In the long run there must be found an outstanding feature, a universal character, in which they all agree and harmonize".[21] Jede besondere Wissenschaft, sagt Cassirer, strebt schon nach diesen Prinzipien, nach definitiven 'Kategorien', durch welche die Phänomene – der Sprache, der Kunst und der Religion – in ein systematisches Ganzes gebracht werden. Philosophie muß deshalb danach trachten, eine noch größere Konzentration und Zentrierung zu erreichen, die die Einheit einer zentralen Funktion, durch die alle diese Gebilde zusammengehalten werden, offenlegt.[22]

wie sehr sie ins Ideelle, ins Gebiet des νοητόν κάλλος streben mag: sie ist und bleibt dem anschaulichen Sein verhaftet und muß sich an ihm mit klammernden Organen festhalten". (Cassirer 1927, 17-18).

17 Cassirer 1942b, 193.

18 ECW 11, 9.

19 ECW 11, 10.

20 ECW 12, 13; vgl. auch Cassirer 1944a, 69: „But we could never understand these special [historical and sociological] conditions unless we were able to grasp the general structural principles underlying these works".

21 Cassirer 1944a, 70.

22 Ebd., 70 f.

8.2 Kunst als Reflexion

Was könnte das Gesetz sein, die innere Form, die die Struktur der Kunst als symbolische Form bestimmt? Was könnte die Modalität der künstlerischen Imagination sein? Was die Einheit des geistigen Prinzips, welches alle künstlerischen Gestaltungen leitet? Die Eigenart der Kunst ist wiederholt betont:

„Nur sofern es eine spezifische Richtung der ästhetischen Phantasie und der ästhetischen Anschauung gibt, gibt es ein Gebiet ästhetischer Gegenstände – und das gleiche gilt für alle übrigen geistigen Energien, kraft deren für uns die Form und der Umriß eines bestimmten Gegenstandsbereichs sich gestaltet."[23]

„Kein künstlerisches Gebilde läßt sich als die einfache Summe dieser Elemente verstehen, sondern in jedem wirkt ein bestimmtes Gesetz und ein spezifischer Sinn ästhetischer Formgebung."[24]

„In a certain sense all art may be said to be language, but it is a language in very special sense. It is not a language of verbal symbols, but of intuitive symbols. He who does not understand these intuitive symbols, who can not feel the life of colors, of shapes, of spatial forms and patterns, harmony and melody, is secluded from the work of art – and by this he is not only deprived of aesthetic pleasure, but he loses the approach to one of the deepest aspects of reality."[25]

Deshalb bezieht sich Cassirer zum Beispiel auch zustimmend auf Saussures Linguistik[26], fügt aber hinzu:

„We must admit that language is in a sense at the root of all the intellectual activities of man. It is his principal guide; it shows him a new way that gradually leads to a new conception of the objective world. But can we say that this way is the only one; that without language man would be lost in the dark, that his feelings, his thoughts, his intuitions would be wrapped in dimness and mystery? In giving such a judgment we should not forget that besides the world of language there is another human world that has a meaning and a structure of its own. There is, as it were, another symbolic universe of speech, of verbal symbols. This universe is the world of arts – of music and poetry, of painting, of sculpture and architecture. Language grants us our first entrance into the objective. It is, as it were, the key that unlocks the door of understanding to the world of concepts. But concepts are not the only approach to reality. We understand reality, not only by subsuming it under general class-concepts and general rules, but also by intuiting it in its concrete and individual shape. Such a concrete intuition cannot be attained by language alone. It is true that our ordinary speech has not only a conceptual but even an intuitive character and purport. Our common words are not mere semantic signs but they are charged with images and with specific emotions. They speak not only to the understanding but to our feeling and imagination."[27]

Wir sollten einen Anhaltspunkt dort finden, wo Cassirer die mimetische Funktion der sprachlichen Zeichen diskutiert. Aristoteles, sagt er, sich auf dessen *Poetik* beziehend, gebraucht 'Mimesis' in einem breiten, 'tiefen' Sinn. Mimesis sei nicht nur der Ursprung der Sprache, sondern auch der Ursprung der künstlerischen Aktivität.

23 ECW 11, 9.
24 ECW 11, 25.
25 Cassirer 1942b, 186.
26 Cassirer 1942a, 152.
27 Cassirer 1942a, 152-153.

Der produktive Aspekt liege im Akt der Selektion eines 'prägnanten Motivs', und produziere so eine charakteristische Kontur dieser Form. Die Repräsentation sei eine konstruktive Reproduktion sinnlicher Realität. Sprache beginne nur dort, wo unsere unmittelbare Beziehung zum sinnlichen Eindruck und zur sinnlichen Betroffenheit endet. Die wachsende Entfernung vom unmittelbar Gegebenen seien künstlerischer Gestaltung und sprachlicher Artikulation gemeinsam.[28]

Kunst ist also, wie der Mythos, eine Wahrnehmungsform, während die anderen symbolischen Formen (Sprache und theoretisches Denken) primär intellektuell sind: „So hoch sich Mythos und Kunst in ihren Gestaltungen auch erheben mögen, so bleiben sie doch dauernd in dem Erdreich der primären, der ganz 'primitiven' Ausdruckserlebnisse verwurzelt".[29] Aber während im mythischen Bewußtsein Zeichen und Welt zusammenfließen, ist dies in der Kunst nicht der Fall. In der Kunst bezieht sich der Ausdruck (das Bild, der Klang, etc.) nicht auf die Welt als solche, sondern auf unsere Wahrnehmung und, in einem bestimmten Sinne, auf unsere Symbolisierung der Welt. Kunst ist daher die Versöhnung verschiedener symbolischer Formen[30] – sie ist Harmonie und Gleichgewicht.[31] Als eine Form der Reflexion (vergleichbar der Philosophie, aber auf einem anderen Niveau der Abstraktion) *symbolisiert die Kunst nicht die Welt, sondern unsere Repräsentation der Welt.* Ganz besonders fokussiert sie die Art, in der wir der Welt in der Wahrnehmung (und womöglich auch im abstrakten Denken) eine Form geben (Cassirer betont jedoch stärker die sinnliche Dimension der Kunst).

Wir wissen von Cassirer, daß die 'Formen der Gegenstände' repräsentiert und als Repräsentationen durch den menschlichen Geist konstruiert sind. Deshalb liegt der Schluß nahe, daß die Kunst die formende Aktivität des menschlichen Geistes repräsentiert – und zwar nicht einer abstrakten begrifflichen oder theoretischen Form, sondern in Form der konkreten, lebendigen Erfahrung.

„Seine Wirklichkeit, seine dingliche Realität scheint jetzt mehr und mehr zu verblassen – aber umso bestimmter tritt nun ein neues, tritt das eigentlich-*ideelle* Moment an ihm hervor. In der gesamten spekulativen Ästhetik – von *Plotin* bis zu *Hegel* hin – entsteht der Begriff und das Problem des Symbolischen genau an dem Punkt, an dem es sich darum handelt, das Verhältnis der Sinnenwelt zur intelligiblen Welt, das Verhältnis von *Erscheinung* und *Idee* zu bestimmen. Das Schöne ist wesentlich und notwendig Symbol, weil und sofern es in sich selbst gespalten, weil es immer und überall eins und doppelt ist. In dieser seiner Spaltung, in diesem Haften am Sinnlichen und in diesem Hinausgehen über das Sinnliche, drückt es nicht nur die Spannung aus, die durch die Welt unseres *Bewußtseins* hindurchgeht, – sondern es offenbart sich darin die ursprüngliche und grundlegende Polarität des *Seins* selbst: die Dialektik, die zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen der absoluten Idee und ihrer Darstellung und Verkörperung innerhalb der Welt des Einzelnen, des empirisch-Daseienden, besteht."[32]

28 ECW 11, 136.

29 ECW 13, 521.

30 Cassirer 1942b, 191.

31 Vgl. Kants Definition des Schönen in seiner *Kritik der Urteilskraft*: Kunst ist freies Spiel unserer Kraft der Repräsentation.

32 Cassirer 1927, 2.

Die Kunst ist eine autonome symbolische Form mit einer spezifischen Funktion. Diese Funktion besteht darin, die Wirklichkeit des Lebens des Geistes zu repräsentieren. Aber das Leben des Geistes ist schließlich nichts anderes als die Aktivität der Repräsentation. Kunst ist daher Repräsentation über Repräsentation, sie ist *Meta-Repräsentation.* Sie muß deshalb als eine der grundlegenden Formen des (reflexiven) Bewußtseins betrachtet werden. Cassirer scheint jedoch selbst diesen Schluß nicht zu ziehen. Ausschlußreich ist seine Diskussion des Beispiels zweier Maler, die 'dieselbe' Landschaft malen (wiederum vielsagend ist, daß er gerade dieses Beispiel wählt).

„If we say of two artists that they paint 'the same' landscape we describe our aesthetic experience very inadequately. From the point of view of art such a pretended sameness is quite illusory. We cannot speak of one and the same thing as the subject matter of both painters. For the artist does not portray or copy a certain empirical object – a landscape with its hills and mountains, its brooks and rivers. What he gives us is the individual and momentary physiognomy of the landscape. He whishes to express the atmosphere of things, the play of light and shadow. A landscape is not the same in early twilight, in midday heat, or on a rainy or sunny day. Our aesthetic experience exhibits a much greater variety and belongs to a much more complex order than our ordinary sense perception. In sense perception we are content with apprehending the common and constant features of the objects of our surroundings. Aesthetic experience is incomparably richer. It is pregnant with infinite possibilities which remain unrealized in ordinary experience. In the work of the artist these possibilities become actualities; they are brought into the open and take on a definite shape. The revelation of this inexhaustibility of the aspects of things is one of the great privileges and one of the deepest charms of art."[33]

Cassirers Analyse ist ziemlich enttäuschend. Nur mit Schwierigkeiten kann man sich vorstellen, daß eine Landschaft von Van Gogh oder Gauguin die gleichen Gegenstandsaspekte repräsentiert, wie dies etwa bei einer Landschaft 'im Zwielicht' oder 'im Sonnenschein' der Fall wäre. Es ist schwer zu verstehen, wie die zahllosen Gemälde von Landschaften (und anderer Gegenstände) 'individuelle und momentane Physiognomien' besitzen könnten. Und über welche Individualität sprechen wir, über die der Landschaft oder die des Künstlers? Die Enttäuschung besteht verstärkt, weil die Philosophie der symbolischen Formen eigentlich eine breite und vielversprechende Perspektive auf Kunst als symbolische Form eröffnet. Cassirer scheint alle Mittel zur Hand zu haben, um einen differenzierteren ästhetischen Ansatz zu entwickeln. Aus der Perspektive seiner Philosophie der symbolischen Formen ist der Grund dafür, daß wir nicht sagen können, zwei Maler malten die 'gleiche' Landschaft, nicht die Physiognomie der Landschaft (welche wohl die gleiche bleibt, unabhängig von den zwei Malern oder einer anderen Person, die sie anschaut). Er besteht vielmehr in dem Fakt, daß die Landschaft zwangsläufig durch die zwei Maler *repräsentiert* ist, und deshalb in symbolischer Form erscheint. Als eine *symbolische* Form ist die Form der Landschaft mit einem unendlichen Potential ausgestattet, das wiederholt von individuellen Betrachtern realisiert wird. Welche Formen realisiert werden, hängt von den historischen Umständen und individuellen Präferenzen ab.

33 Cassirer 1944a, 144 f.

Es ist genau dieser Umstand, daß Kunst eine symbolische Form ist, der die Unerschöpfbarkeit ihrer Form erklärt. Ihre spezifische Funktion liegt, wie Cassirer zeigt, in der Intensivierung, nicht zwingend der Wahrnehmung, sondern des gestaltenden Prozesses. Was darüber hinaus Kunst interessant und wertvoll macht, ist nicht nur die Realisierung neuer Möglichkeiten, sondern die Entdeckung einer richtigen Repräsentation der Wirklichkeit in der Kunst – nicht der Realität der Dinge, sondern der Wirklichkeit der Repräsentation selbst. Wie Leonardo da Vinci, den Cassirer zustimmend zitiert, sagte, ist der Zweck der Skulptur und des Gemäldes, daß der Betrachter 'zu sehen fähig wird' ('saper vedere').[34] Ähnlich zitiert Cassirer zustimmend Shakespeares Hamlet:

„The purpose of playing both at first and now, was and is, to hold, as 'twere, the mirror up to nature; to show virtue her own features, scorn her own image, and the very age and body of the time his form and pressure."[35]

Das Spiel gibt uns ein Bild von der Weise, in der das Leben gelebt und Realität interpretiert wird. Cassirers Schlußfolgerung ist bemerkenswert: „The great painters show us the forms of outward things, the great dramatists show us the forms of our inner life".[36] Der Vergleich zwischen da Vinci und Shakespeare ist wichtig, weil er verdeutlicht, daß für Cassirer die 'Form unseres inneren Lebens' ein Gegebenes ist, und nicht – wie man vielleicht erwartet – ein Prozeß der Repräsentation. Das innere Leben ist etwas, das wir *betrachten*, eine realisierte Potentialität – es ist nicht etwas, *durch das* wir sehen, und das wir deshalb als uns ähnlich erkennen. Dies ist ein grundlegender Wechsel in der Perspektive: Anstatt die im Kunstwerk vorgestellte Realität als unserem eigenen Leben ähnlich zu begreifen, sehen wir in ihr etwas von unserem Leben Verschiedenes, eine Möglichkeit, welche in unserem Leben nicht realisiert ist. Kunst markiert Möglichkeiten.

„In art, the passions are relieved from their material burden. Art gives us the motions of the human soul in all their depth and variety. But the form, the measure and rhythm, of these motions is not comparable to any single state of emotion. What we feel in art is not a simple or single emotional quality. It is the dynamic process of life itself – the continuous oscillation between opposite poles [...] In the work of the artist the power of passion itself has been made a formative power."[37]

Befremdlich ist in einem gewissen Sinne, daß wir in dieser Passage an einem gegenüberliegenden Punkt angelangt sind: Kunst ist jetzt nicht mehr länger eine Interpretation der Realität, sondern verdeutlicht uns die Bewegung der menschlichen Seele. Wenn Cassirer sagt, daß Kunst den äußerst dynamischen Prozeß unseres inneren Lebens zum Ausdruck bringt, erhofft man eine Bestimmung der Beziehung zwischen diesem inneren Leben und der Theorie der symbolischen Formen. Aber diese findet sich bei Cassirer nirgends. Die Aussage, daß 'art must always give us

34 Ebd., 144.
35 Ebd.
36 Ebd., 147.
37 Ebd., 148 f.

motion rather than mere emotion'[38] ist grundlegend; sie könnte in den Begriffen der symbolischen Formation interpretiert werden – aber Cassirer sagt dazu nichts.

Eine entscheidende Passage lautet:

„The artistic eye is not a passive eye that receives and registers the impression of things. It is a constructive eye, and it is only by constructive acts that we can discover the beauty of natural things. The sense of beauty is the susceptibility to the dynamic life of forms, and this life cannot be apprehended except by a corresponding dynamic process in ourselves."[39]

Dies kommt wirklich einer Theorie der Mimesis sehr nahe – nicht in dem oberflächlichen Verständnis der Kunst als einer Imitation der Realität, sondern der Kunst als einer Imitation von uns selbst, des dynamischen Lebens der Formen. Ist es nicht genau das dynamische Leben der Formen in uns, das Kunst repräsentiert? Wo anders als in der Kunst könnte es gefunden werden, wenn wir die Prinzipien der Philosophie der symbolischen Formen akzeptieren? Mit anderen Worten: Ist Kunst nicht eine Repräsentation des Lebens, verstanden als ein Repräsentationsprozeß?

Dieser reflexive oder kontemplative Aspekt der Kunst erklärt sowohl die Ähnlichkeiten als auch die Differenzen zwischen Kunst und Mythos. Während beide von der grundlegendsten Ebene des Symbolischen Gebrauch machen, d.h. von der Ebene des Ausdrucks, tun sie dies in sehr verschiedener Weise. Im Mythos sind wir Menschen direkt mit der Welt der Ereignisse und der Aktionen befaßt, während wir in der Kunst kontemplativ den Prozeß der Gestaltung betrachten. In der Kunst ist das Leben *repräsentiert*, nicht gelebt.

Cassirer bezieht sich auf das Ästhetische in seiner Diskussion des mythischen Denkens. Der Mythos repräsentiert vielleicht das früheste und universellste Produkt der *ästhetischen Phantasie*.[40] Für die mythische Welt ist typisch, daß Gegenstand und Zeichen undifferenziert sind; sie verschmelzen ineinander, wachsen zusammen, kommen zu einer unmittelbaren Einheit.[41] Sprache wächst aus diesem Zusammenschluß von Zeichen und Gegenstand heraus. Und dies, so Cassirer, sei auch bei der Kunst der Fall.

„Und zu einer neuen Stufe der 'Ablösung' sehen wir uns sodann in der Kunst geführt. Auch hier gibt es nicht von Anfang an eine scharfe und klare Abgrenzung des 'Ideellen' und des 'Reellen'; auch hier wird das 'Gebilde' nicht unmittelbar als das Ergebnis des schöpferischen Prozesses des Bildens, als reine Schöpfung der 'produktiven Einbildungskraft' gesucht und als solche Schöpfung gewußt. Die Anfänge der bildenden Kunst reichen vielmehr, wie es scheint, in eine Sphäre zurück, in der die Tätigkeit des Bildens selbst noch unmittelbar im magischen Vorstellungskreis wurzelt und auf bestimmte magische Zwecke gerichtet ist, in der somit das Bild selbst noch keineswegs selbständige, rein 'ästhetische' Bedeutung hat. Dennoch wird schon in der ersten Regung eigentlich künstlerischer Gestaltung im Stufengang der geistigen Ausdrucksform ein ganz neuer Anfang, ein neues 'Prinzip' erreicht. Denn hier zuerst gewinnt die Bildwelt, die der Geist der bloßen Sach- und Dingwelt gegen-

38 Ebd., 149.
39 Ebd., 151.
40 ECW 12, 28-29.
41 Ebd., 30.

überstellt, eine rein immanente Geltung und Wahrheit. Sie zielt nicht auf ein anderes und verweist nicht auf ein anderes; sondern sie 'ist' schlechthin und besteht in sich selbst."[42]

Dies scheint eine wichtige Passage zu sein. Kunst bleibt auf der Seite des sinnlichen Bildes, sie bewegt sich nicht in den Bereich der Signifikation. Aber im Unterschied zum Mythischen dient das Bild nicht einem praktischen Zweck – es bezieht sich nicht auf etwas außerhalb seiner selbst. Statt dessen verweist es auf sich selbst als Bild, d.h. als symbolische Form. Wir entdecken in diesen Bemerkungen Cassirers die Voraussetzungen für eine autonome Ästhetik, die mit einer spezifischen symbolischen Funktion, nämlich der Reflexion auf das Symbolische in der Form sinnlicher Wahrnehmung, in Zusammenhang steht.

„Damit erst formt sich die Welt des Bildes zu einem in sich geschlossenen Kosmos, der in seinem eigenen Schwerpunkt ruht. Und nun erst vermag auch der Geist zu ihr ein wahrhaft freies Verhältnis zu finden. Die ästhetische Welt wird, gemessen an den Maßstäben der dinglichen, der 'realistischen' Ansicht, zu einer Welt des 'Scheines' – aber indem ebendieser Schein die Beziehung auf die unmittelbare Wirklichkeit, auf die Welt des Daseins und des Wirkens, in der auch die magisch-mythische Anschauung sich bewegt, hinter sich läßt, schließt er damit einen ganz neuen Schritt zur 'Wahrheit' in sich."[43]

In der Kunst ist das Zeichen als solches wahrgenommen, als eine konkrete Wirklichkeit (ein Bild). Daher liegt die symbolische Stärke der Kunst nicht in ihrer Signifikation oder der abstrakten Bedeutung, sondern in der durch den Prozeß der Reflexion bedingten Distanz des Symbolischen von der Realität. Die zitierte Passage macht also sehr deutlich, daß Cassirer eine präzise Idee über Kunst als symbolische Form verfolgte. In der Kunst tritt das Symbol als solches in den Vordergrund. Gegen Ende der Abhandlung über das mythische Bewußtsein sagt Cassirer im Kontext seiner Diskussion der dem religiösen Bewußtsein inhärenten Spannung zwischen Bild und geistigem Inhalt über Kunst:

„Erst wenn wir von der mythischen Bildwelt und von der Welt des religiösen Sinnes auf die Sphäre der Kunst und des künstlerischen Ausdrucks herüberblicken, zeigt sich der Gegensatz, der die Entwicklung des religiösen Bewußtseins beherrscht, wenn nicht aufgehoben, so doch gewissermaßen beruhigt und beschwichtigt. Denn ebendies bezeichnet die Grundrichtung des Ästhetischen, daß hier das Bild rein als solches anerkannt bleibt, daß es, um seine Funktion zu erfüllen, nichts von sich selbst und seinem Gehalt aufzugeben braucht."[44]

Allein das ästhetische Bewußtsein läßt das Problem der 'Existenz' des Bildes hinter sich. Es gibt sich selbst der reinen 'Kontemplation' hin, wobei es die Form des Anblicks im Gegensatz zu allen (anderen) Formen der Aktion entwickelt und so das Bild mit einer 'wahrhaft immanenten' Bedeutung ausstattet. Wir erkennen hier Kants Ästhetik wieder. Doch es drängt sich die Frage auf, was die symbolische Funktion der reinen Kontemplation sein könnte. Die Bilder der Kunst, sagt Cassirer, zeigen sich selbst als Illusion, als der empirischen Realität der Dinge entgegengesetzt. Aber diese Illusion hat ihre eigene Wahrheit, da sie ihrem eigenen Gesetz folgt.

42 Ebd., 32.
43 Ebd.
44 Ebd., 305.

„In dem Rückgang auf diese Gesetzlichkeit ersteht zugleich eine neue Freiheit des Bewußtseins: Das Bild wirkt jetzt nicht mehr als ein Selbständig-Dingliches auf den Geist zurück, sondern es ist für ihn zum reinen Ausdruck der eigenen schöpferischen Kraft geworden."[45]

Und doch scheint Kunst mehr zu sein als nur eine kreative Kraft. Cassirer betont wiederholt, daß Kunst ein Prozeß ist und keine Imitation der Wirklichkeit oder ein Ausdruck von Gefühlen. Das Ästhetische sei eine Aktivität, eine Wiedererschaffung des menschlichen Lebens durch die Form; das Werk der Kunst entstehe durch den Beobachter.[46] Kontemplation ist ein aktiver Prozeß:

„We cannot understand or feel a great work of art without, to a certain degree, repeating and reconstructing the creative process by which it has come into being."[47]

Das künstlerische Auge, sagt Cassirer, ist ein konstruktives Auge. Schönheit sei sowohl ein Zustand als auch eine Handlung – so Schiller im 25. Brief *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* –, und dies entspreche dem Leben. Weder die klassische Idee der *imitatio*, noch die romantische Betonung des Gefühls sei wirklich überzeugend. In seiner berühmten Diskussion des Linienzugs beschreibt Cassirer das Ästhetische als unmittelbar der basalen perzeptuellen Erfahrung folgend:

„Aber während ich noch dem Eindruck dieses schlichten Wahrnehmungsergebnisses hingegeben bin [dies ist die erste Stufe der Wahrnehmung, BvH], während ich die einzelnen Linien der Zeichnung in ihren sichtbaren Verhältnissen, in ihrem Hell und Dunkel, in ihrer Absetzung gegen den Hintergrund, in ihrem Auf und Ab verfolge – beginnt plötzlich der Linienzug sich gleichsam als ganzes von innen her zu beleben. Das räumliche Gebilde wird zum ästhetischen Gebilde: ich erfasse in ihm den Charakter eines bestimmten *Ornaments*, mit dem sich für mich ein bestimmter künstlerischer Sinn und eine künstlerische *Bedeutsamkeit* verknüpft. Ich kann in der reinen Betrachtung dieses Ornaments aufgehen, ich kann es als ein gewissermaßen Zeitloses vor mich hinstellen, oder aber ich erfasse an ihm und in ihm noch ein anderes: es stellt sich mir als Ausschnitt und als Ausdruck einer künstlerischen Sprache dar, in der ich die Sprache einer bestimmten Zeit, in der ich den *Stil* einer historische Epoche wiedererkenne. In dem konkreten Erlebnis des einfachen Linienzugs steht jetzt mit einem Schlage eben dieser Stil, steht der gesamte charakteristische 'Kunstwille' der Zeit [...] prägnant und lebendig vor mir."[48]

Diese Passage ist bemerkenswert vage. Cassirer scheint das Ästhetische in Beziehung zur Kontemplation der reinen Form zu setzen, welche zeitlos, transzendental ist. Was könnte mit 'künstlerischem Sinn' und 'künstlerischer Bedeutsamkeit' gemeint sein? Solange diese Begriffe unbestimmt bleiben, werfen sie diese Frage auf. Zunächst ist klar, daß Kunst in dieser Perspektive eine Distanz zwischen dem Symbol und der bezeichneten Realität enthält. Wir sind nicht mehr länger im Bereich der Wahrnehmung der Realität. Stattdessen fordert die Form selbst Aufmerksamkeit. Aber wir bleiben auf der Ebene der Wahrnehmung und der konkreten Erfahrung. Den Bereich des Abstrakten haben wir noch nicht betreten. In der Kunst ist deshalb die Wahrnehmung der Form losgelöst von der direkten Wahrnehmung der

45 Ebd., 306.
46 Cassirer 1942b, 212.
47 Ebd.
48 Cassirer 1927, 6.

Realität. Deshalb ist die Aufmerksamkeit auf die Form als solche, auf das Formative, fokussiert.

Dies, so könnte man sagen, ist das 'Sinnhafte' der Kunst – die formende Kraft in ihrer unendlichen Offenheit. Die Kunst repräsentiert sie nicht in einer abstrakten, konzeptuellen Weise (wie dies beispielsweise für Philosophie charakteristisch ist), sondern in der Form der Erfahrung. Die Darstellung ist direkt in den konkreten Ausdruck eingebettet. Das 'formende Prinzip als solches' ist zeitlos, könnte man sagen. Aber die Formen selbst sind niemals zeitlos oder historisch neutral. Sie bestehen stets in Gestalt bestimmter Zeichentypen (Musik, Tanz, Literatur, Malerei etc.) und in historischen Gewohnheiten – in einem Stil. Deshalb ist Kunst, wie Cassirer nachdrücklich betont, ebenso medien- wie zeitabhängig; sie bringt das Dieelle (der formenden Kraft, der Form als solcher) stets im Kontext historischer Formen zum Ausdruck.

„Die Bestimmung einer Kunst liegt in dem, was sie kraft ihrer *spezifischen* Zeichen vermag, nicht in dem, was andere Künste ebensogut, wo nicht besser, vermögen. Dieses Lessingsche Prinzip besagt zuletzt nichts anderes, als daß der *Stil* jeder Kunst es ist, der über ihre immanente Wahrheit, ihre Gegenständlichkeit, entscheidet – nicht umgekehrt."[49]

Diese spezifische Funktion des künstlerischen Symbols erklärt, warum Kunst mit allen anderen Symbolen eine konkrete materielle Form teilt, während sie zugleich diese Form in der ihr eigentümlichen Art verwendet. Sie nimmt diese Form als ihren Ausgangspunkt, um etwas geistig Anspruchsvolleres als 'nur' die Form der Realität zu erreichen. Sie bezieht sich statt dessen auf die Form als solche, und mehr noch, auf die formende Aktivität oder Kraft ('das Bilden').

„Das eine ist sofort deutlich, daß der ästhetische Gegenstand in einem ganz anderen und weit tieferen Sinne in der Welt der Anschauung und in ihren Bedingungen wurzelt, als es bei dem empirisch-physikalischen Gegenstand der Fall ist. Wie weit und wie hoch die ästhetische Darstellung auch über die sinnliche Gegebenheit der Erscheinungen hinausgreift, wie sehr sie ins Ideelle, ins Gebiet des *νοητου καλλος* streben mag: sie ist und bleibt dem anschaulichen Sein verhaftet und muß sich an ihm mit klammernden Organen festhalten."[50]

Was Kunst, d.h. die künstlerische Form, repräsentiert, ist also die bildende Kraft. Der Wert dieser Repräsentation hängt von ihrer Wahrheit ab. Diese Wahrheit steht in direkter Beziehung zum *Stil* des Kunstwerks, d.h. der Art, in der die bildende Kraft dargestellt ist.

„So kann das Stilgesetz, und damit das Gesetz der inneren Wahrheit, unter dem jede einzelne Kunst steht, nicht einer feststehenden 'Natur der Dinge' entnommen werden; es ist vielmehr die selbständige Eigenart, die Autonomie dieses Gesetzes, die aus sich heraus diese Wahrheit bestimmt. Die Übereinstimmung mit dieser inneren Norm, die eine Norm des *Bildens* ist, gibt dem *Gebilde* erst seinen Halt."[51]

Aber wie kann ein Ausdruck sich auf die bildende Kraft, auf die Form 'als solche' beziehen? Wie löst er sich von den Formen der direkten Wahrnehmung? Eine

49 Ebd., 21.
50 Ebd., 17-18.
51 Ebd., 20.

Antwort hat Cassirer, wie es scheint, nicht gegeben, doch sie kann aus seiner Diskussion der verschiedenen Formen der Kunst abgeleitet werden. Die Form der Kunst muß in der einen oder anderen Weise von den Formen der direkten Wahrnehmung abweichen, um als Form wahrgenommen zu werden. Eine Bestandsaufnahme der zu diesem Zweck verwendeten Techniken würde alle künstlerischen Kunstgriffe, die jemals erdacht wurden, umfassen. Die künstlerische Darstellung wird Cassirer zufolge nur dadurch zu dem, was sie ist, daß sie von dem gegebenen Eindruck etwas wegläßt, wodurch sie auch von einer bloß mechanischen Reproduktion des Eindrucks zu unterscheiden ist. Sie reflektiert nicht nur diesen Eindruck in seiner sinnlichen Totalität, sondern sie selektiert die 'prägnanten' Faktoren, d.h. Faktoren, durch welche der gegebene Eindruck verstärkt und die künstlerisch-konstruktive Phantasie, die synthetische räumliche Imagination, in eine gewisse Richtung gelenkt werden.[52]

8.3 Die Kunst: weder Kopie der Wirklichkeit noch Gefühlsausdruck

In seiner Behandlung der Kunst versucht Cassirer die Dualität zwischen einer subjekt- und einer objekt-orientierten Ästhetik zu überwinden. Die objekt-orientierte Ästhetik ist die des Klassizismus, während die subjekt-orientierte Ästhetik die des Romantizismus ist. Auf der einen Seite steht als Grundkonzept die Mimesis, auf der anderen Seite werden Gefühl oder Leidenschaft akzentuiert. Beide Perspektiven, argumentiert Cassirer, verfehlen den wesentlichen Punkt, und dieser betrifft natürlich die Form. Form, d.h. symbolische Form, ist es, was die menschliche Kultur zu mehr als einer bloßen Stimulus-Reaktion macht; Kunst ist eine der grundlegenden Weisen, in denen die formende Kraft des Menschen sich manifestiert. Cassirers Theorie liefert eine Synthesis, indem sie Kunst als Synthesis von Ausdruck und Darstellung charakterisiert – eine Synthesis, in der der Ausdruck selbst die Darstellung von etwas Allgemeinem ist, welches die Idee der Form als solche, oder besser, der bildenden oder formenden Kraft ist.

„Denn eben dies gehört zum Grundcharakter und zum Wesen der ästhetischen Sinnform selbst, daß in ihr zwei Motive, die sich in anderen Sinnformen als trennbar, als relativ unabhängig von einander erweisen, diese Trennung aufgeben und an ihre Stelle eine reine Wechselbeziehung und Wechselbestimmung treten lassen. [...] Erst das Aufgehen des einen *im* anderen, das ideale Gleichgewicht, das sich zwischen ihnen darstellt, konstituiert das ästhetische Verhalten, wie es den ästhetischen Gegenstand konstituiert."[53]

Die in der Kunst geschaffene Form ist jedoch immer eine Form der Wirklichkeit, 'eine neue Gestalt der Welt'. Kant bewies die Autonomie und die Eigenart der Einbildungskraft. Ihre Eigenart wurde von Goethe charakterisiert und beschrieben. Goethe nimmt in Cassirers Ästhetik eine Position ein, die mit Humboldts Bedeutung für seine Philosophie der Sprache vergleichbar ist. Es war Goethe, der die bildenden Qualitäten der Kunst herausstellte, d.h. Kunst als Repräsentation themati-

52 ECW 11, 42.
53 Cassirer 1927, 18.

sierte – während er sowohl die Imitationstheorien als auch die Expressionstheorien der Kunst (bzw. die objektive und die subjektive Perspektive) kritisierte.[54] Eine weitere Hauptquelle der Inspiration für Cassirer war Wölfflins *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst.*[55]

Kunst ist Cassirer zufolge eine Intensivierung der Form. In der Kunst ist die Form als solche zu erkennen. Die durch sie aufgedeckten Formen sind die Formen der Realität. Es ist genau dieser Aspekt, der Fragen zu Cassirers Argument aufwirft. Mit der Erklärung, daß in der Kunst Formen der *Realität* enthüllt sind, scheint sich Cassirer in Richtung des *Objekt*-Pols, des mimetischen Ansatzes der Kunst, zu bewegen. Kunst ist praktische Erfahrung und gibt uns ein konkretes Bild der Realität – sie ist nicht abstrakt, sondern gehört zum Bereich des Konkreten und unterscheidet sich als solche von der Sprache und der Wissenschaft. Für Cassirer sehr wichtig ist Goethes ästhetischer Platonismus, wie er in dessen *Pandora* zum Ausdruck kommt:

„Für Goethes Weltgefühl aber ist dies das Bezeichnende, daß ihm das Reich der reinen Gestalten nicht jenseits und über der Sinnenwelt sich erhebt, sondern daß es in ihr selbst lebendig und gegenwärtig ist. So wird ihm die Gestalt zu einem zugleich Dauernden und Beweglichen, zu einem Identischen und Vielfältigen, zu einem Allgemeinen, das nur in seinen Besonderungen ist und lebt. In der Natur, in der Kunst, im Sittlichen selbst, findet er nun dieses Grundverhältnis wieder."[56]

Bei Goethe fand Cassirer den Begriff der produktiven Einbildungskraft – die Kraft der Gestaltung, die in dem direkten Akt der Wahrnehmung präsent ist, und welche den Unterschied zwischen bloßem Hinsehen und wirklichem Betrachten ausmacht.[57]

Kunst ist nicht eine Kopie der Realität, und Gefühle bringen keine große Kunst hervor, vielmehr Sentimentalität. Die These, daß Sprache als solche eine Sache des Ausdrucks, der Expression, und deshalb jedes sprachliche Verhalten grundlegend ästhetisch ist, löst bei Cassirer vehemente Kritik aus. Wiederholt äußert er sich wegen dieser ihm absurd erscheinenden Idee geringschätzig über Croce. Obwohl die Imitation der Realität und der Ausdruck des Gefühls sicherlich Bestandteile der

54 Vgl. Schwemmer 1997, 4: „Cassirers geistige Heimat ist eine doppelte. Einmal ist es die Tradition der Kantischen Philosophie, vor allem in der Form des Marburger Neukantianismus von Hermann Cohen und Paul Natorp, zum anderen ist es das Werk Goethes, das ihn nicht nur geistig fasziniert, sondern ihn auch in der gewichtigen und durchaus konkret-sinnlichen Gestalt der Weimarer Ausgabe durch sein Leben begleitet – selbst in den unruhigen Zeiten der Emigration. Während die Kantische Tradition für die Einheit der Vernunft steht, und zwar für eine überall und immer und also für jedermann gleiche Vernunft, betont Goethe die Vielfalt vernünftiger und insbesondere schöpferischer Verhältnisse. Cassirer vermittelt diese beiden geistigen Grundhaltungen dadurch, daß er als 'gemeinsames Drittes' den schöpferischen, gestaltenden Charakter der Vernunft zu deren Definition erhebt".

55 München 1915. Vgl. Cassirer 1944a, 69 f.

56 ECW 9, 252.

57 Goethe, *Einleitung in die Morphologie I*, in: *Werke*, 2. Abt., Bd. VI/1, Weimar 1891, 302. Zitiert in: ECW 13, 150.

künstlerischen Erfahrung sind[58], liegt ihre Basis woanders. Sie ist im aktiven Schaffen (und Wiedererschaffen) der Form zu finden, d.h. in der Repräsentation des formenden Prozesses durch konkrete Bilder und Klänge. Aus diesem Grund könnte Cassirer die formale Qualität der Kunst betonen, ist Kunst doch, wie er feststellt, keine Kopie der Welt. Sie ist Kontemplation der reinen Form, und zwar der reinen Form in einem aktiven Prozeß der Formung.

Cassirer bezieht sich mehrfach auf Darwins *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, besonders in seiner Kritik der Kunst als Expression. Er verehrte sicherlich dieses Buch. Besonders aufschlußreich ist, daß er Darwin benutzt, um eine scharfe Linie zwischen dem Biologischen und dem Ästhetischen zu ziehen. Es schien für ihn unvorstellbar zu sein, daß das Ästhetische selbst eine Form der Biologie sei.[59] Er setzt das Biologische mit dem Praktischen gleich und nimmt folglich an, daß das Ästhetische (welches er mit dem Künstlerischem identifiziert) keinem praktischen Ziel dient. Kunst, so betont er wiederholt, sei Verkörperung und Objektivierung des Lebens, des menschlichen Charakters. In diesem Sinn steht Kunst in einer Reihe mit der anderen Form der Reflexion, in der die reine Bedeutung dominiert, nämlich der Philosophie.[60]

Ob Cassirers Analyse mit Kants Ästhetik übereinstimmt, ist nicht völlig klar. Einerseits ist von Cassirers Standpunkt aus gesehen die Kunst sicherlich in dem Sinn 'interesselos', als sie eine Kontemplation der reinen Form ist. Künstler leben in einer eigenen Welt.[61] Andererseits argumentiert er jedoch auch, daß die Kunst eine bestimmte kulturelle Funktion hat: Sie repräsentiert (symbolisiert) den Prozeß der Apperzeption und Symbolisierung selbst (oder gibt ihm Form), und als solche erfüllt sie eine bestimmte Funktion. Aus Cassirers Sicht ist die Autonomie der Kunst, wie Kant sie klar und überzeugend nachgewiesen hatte[62], durch seine eigene Philosophie der symbolischen Formen bestätigt. Während wir in Sprache und Wissenschaft die Welt durch die Abstraktion der Begriffe und Formeln erfahren, intensivieren wir in der Kunst die Form der Dinge.

„The aesthetic experience – the experience of contemplation – is of a different state of mind from the coolness of our theoretical judgment and the sobriety of our moral judgment."[63]

Abgesehen von dem Umstand, daß wir uns fragen mögen, ob unsere theoretischen und moralischen Urteile wirklich immer so sachlich und gelassen emotionslos sind, ist dies der Grund, weshalb Cassirer (und Goethe) zufolge die Materialität des Kunstwerks so wichtig ist: die Klänge, die Farben, die Rhythmen. In dem und durch das Material ist die künstlerische Form, nämlich die Intensivierung der

58 Sie sind der Stoff, aus dem das Gewand der Kunst gewebt ist, betont er in *The Educational Value of Art* (1943, 211).

59 Vgl. auch Cassirer 1942a, 158; 1942b, 173; 1943, 208.

60 Man könnte sogar, Cassirers Überlegungen weiterführend, annehmen, daß zwischen Kunst (Ausdruck) und Philosophie (reine Bedeutung) für einen dritten Typ der Reflexion, der in Beziehung zur Funktion der Darstellung steht, Platz ist. Dieser wäre die Ideologie.

61 Cassirer 1942b, 186.

62 Cassirer 1944a, 137.

63 Ebd., 146.

Form, realisiert. Als eine Form der Kontemplation oder Reflexion ist die Kunst autonom. Ästhetische Form ist kein Gegebenes. Sie ist durch einen spezifischen autonomen Akt des menschlichen Geistes hervorgebracht. Sie ist ein Produkt der freien Aktivität und dient keinem *praktischen* Ziel. Aber zugleich gibt diese Autonomie ihr nicht völlige Freiheit. Wie Cassirer selbst darlegt, kann der Slogan *l'art pour l'art* nicht ernst genommen werden. Gewiß handelt Kunst über Realität, Kunst hat eine präzise Funktion, und unsere Wertschätzung der Kunst ist darauf zurückzuführen.

„Und doch darf auch diese Selbständigkeit und diese Selbstgenügsamkeit, diese eigentümliche 'Autarkie' des Ästhetischen, so sehr wir sie anzuerkennen haben, nicht überspannt werden. Denn im Reiche des Geistes gibt es zwar durchweg klar bestimmte Umrisse und fest gegeneinander abgegrenzte Gestalten; aber weniger als irgendwo dürfen wir diese Unterschiede, die wir festhalten müssen, als starre Scheidewände ansehen – dürfen wir die Differenzen zu Zäsuren machen."[64]

8.4 Dekonstruktion

Man könnte argumentieren, daß Cassirers Ästhetik seine Philosophie der symbolischen Formen, zumindest teilweise, zu dekonstruieren droht. Warum ist das der Fall? Mehr als einmal betont Cassirer, daß Kunst den Prozeß der 'Formung' repräsentiert (oder reflektiert). Dieser Prozeß der Formung, welcher tatsächlich der Prozeß der Apperzeption und, in einem weiteren Sinn, der Prozeß der Repräsentation ist – letztere in dem allgemeinen Sinne verstanden, der alle drei Ebenen der Abstraktion einschließt –, ist jedesmal durch *das Bedürfnis nach Form* gelöst. Dieses Bedürfnis ist in der Geschichte auf Gott, das Absolute, das Leben etc. zurückgeführt worden. Das Leben ist die fundamentale Realität, die äußerste Wirklichkeit, eingefangen durch Kunst, das *Urphänomen* (das Göttliche, die Wahrheit oder wie immer wir es nennen wollen).

„This phenomenon is accessible to everyone, but it is 'incomprehensible' in the sense that it admits of no definition, no abstraction, no theoretical explanation. We cannot give a logical definition of life. Nor can we find the origin or the first causes. Life, reality, being, existence, are nothing but different terms referring to one and the same fundamental fact. These terms do not describe a fixed, rigid, substantial thing. They are to be understood as names of a process. Man is the only being that is not only engaged in this process but who becomes conscious of it; myth, religion, art, science are nothing else than the different steps made by man in his consciousness, in his reflective interpretation of life."[65]

Kunst hat deshalb immer zwei Aspekte: einerseits die reine Form, andererseits jedoch auch Erfahrung. Dieser Aspekt des Lebens ist das Moment, das sich der Abstraktion entzieht. Es ist das Moment, wo das Nicht-Symbolische durchbricht, das Moment der Differenz. Es ist diese Differenz, die den Bereich der reinen Perzeption von dem der Apperzeption, des Symbols und der Kultur trennt. Aber in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen wird diesem äußerst wichtigen Prozeß-

64 Cassirer 1931, 98.
65 Cassirer 1942b, 194.

moment wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Und doch ist es dieses Moment, das Kunst ausmacht. Die spezifische Objektivierung des menschlichen Lebens, die durch Kunst bewirkt wird – dies ist vielleicht ihre charakteristischste Leistung, die wir in keiner anderen Sphäre finden. Was in Kunst objektiviert ist, ist das Leben selbst als eine konkrete Erfahrung. Kunst kombiniert daher Form und Erfahrung; sie verwandelt Erfahrung in Form, in eine Form der Erfahrung, in welcher die Form noch *in statu nascendi* ist, in welcher das Symbol erst ins Leben tritt.[66] In der Philosophie der symbolischen Formen jedoch erscheint der Schritt von der Wahrnehmung zum Symbol unproblematisch, und die Dynamik der symbolischen Evolution bleibt verdeckt. Die Entwicklung zur Objektivität ist ein unmittelbar Gegebenes, das ungeklärt bleibt, obwohl Cassirer in seiner Diskussion der Kunst der Frage so nahe kommt: Das Fehlen der Form, die Erfahrung der Differenz, die in Kunst repräsentiert ist, ist auch das, was den laufenden Prozeß der Symbolisierung antreibt, weil es diese Differenz ist, die ausgedrückt, dargestellt und analysiert wird. Cassirers Verständnis der Kunst kommt an diesem Punkt dem von Aby Warburg, den er sehr verehrte, nahe:

„His [Warburg's] devotion to the history of art was not a cult of beauty per se; he tried with the courage „of truth" to demonstrate that the search for the beautiful form was nothing but the idealization of the fears and conflicts that disrupted an epoch and led it, by means of ancient paths, toward a new self-awareness."[67]

Bei Warburg finden wir auch die essentielle duale Natur des künstlerischen Bildes: sich erstens als das Bedürfnis der Sinne und zweitens als Gegenstand der Reflexion geltend zu machen, der das Sinnliche in Formen abstrahiert, um es typisch und dauerhaft zu machen.[68] Aber es scheint auch ganz klar zu sein, daß Cassirer zufolge die absolute Idee nicht die Erfahrung des Repräsentationsprozesses selbst ist, sondern eine platonische Idee. Sie ist transzendental, nicht historisch. Für Cassirer ist die Kunst noch ein Zeichen der Welt und nicht, wie bei Dilthey, ein Zeichen unserer Auseinandersetzung mit der Welt.[69]

8.5 Kunst und Schönheit

Letztlich hat Cassirers Standpunkt Konsequenzen für die Diskussion des Unterschieds zwischen Kunst und natürlicher Schönheit. Natürliche Schönheit ist ein Phänomen, das sich von der raffinierten Reflexion der reinen Form in der Kunst stark unterscheidet. Cassirer äußert sich nicht klar in bezug darauf, was das Gefühl natürlicher Schönheit in uns hervorruft. Er beschreibt es, gibt aber keine Erklärung außer *a contrario*, indem er es mit der ästhetischen Erfahrung kontrastiert, die auf-

66 Cassirer gibt hier ein schönes Zitat Goethes wieder: 1942b, 209-210.

67 Ferretti 1989, 3.

68 Ebd., 4.

69 Es gibt in Cassirers Arbeit keinen Hinweis auf den bedeutenden Essay von Dilthey 'Das Schaffen [Die Einbildungskraft] des Dichters, Bausteine zu einer [für eine] Poetik', der in dem gleichen Band veröffentlicht wurde, in dem auch Vischers Aufsatz über das Symbol erschien (Vischer 1887, 301-482).

tritt, wenn wir von dem dynamischen Aspekt der Form gefesselt sind. Wieder müssen wir daraus schließen, daß, da Menschen stets in die Welt der Formen vertieft sind, die natürliche oder nicht-ästhetische Schönheit (welcher man nicht nur in der Natur, sondern auch z.B. in der Propaganda, der Mode, der Reklame, der Wissenschaft etc. begegnet) mit einem Sinn der Stillegung und Stabilisierung der Form verbunden ist. Die ästhetische Erfahrung hat mit der Dynamik der Formen zu tun, d.h. mit sich wandelnden und problematischen Formen. Wir berühren hier den Unterschied zwischen der Schönheit der Form und der Kunst als der Repräsentation der formenden Kraft. Diese können zusammenfallen, müssen es aber nicht. Insoweit die Repräsentation der formenden Kraft notwendig eine Unvollendetheit, ein Unfertiges, beinhaltet, welches Aktivität hervorbringt, kann Kunst nicht in der gleichen Weise schön sein wie eine harmonische Form. Cassirer stimmt Goethes Unterscheidung zwischen Schönheit und Kunst zu. Nicht jede Schönheit ist Kunst, und Kunst ist nicht notwendig schön. Die meisten Werke der großen Kunst sind überhaupt nicht schön. Cassirer beruft sich auf die klassische Formel 'Einheit in der Vielfalt', um diesen Unterschied zwischen natürlicher und ästhetischer Schönheit zu diskutieren. Die natürliche Schönheit einer Landschaft, sagt er, ist nicht die gleiche wie ihre ästhetische Schönheit. Das Ästhetische hat mit der Weise der Betrachtung (oder der Repräsentation) der Welt zu tun. Die Landschaft wird dabei etwas, das geformt wird. Sie ist nach Cassirer eine mögliche Form. Solche Formen müssen konstruiert werden. Dieser dynamische Aspekt gibt dem statischen materialen Aspekt eine neue Tönung und eine neue Bedeutsamkeit.

„All our passive states are now turned into active energies: the forms that I behold are not only my states, but my acts. It is this character of aesthetic experience which to my mind gives to art its special place in human culture and makes it an essential and indispensable element in the system of liberal education; it has to fulfil a task of its own, a task that cannot be replaced by any other function."[70]

Es ist bemerkenswert, daß Cassirers Ästhetik sehr klassisch ist. Er bezieht sich zumeist auf die großen kanonischen Künstler – auf Goethe, Shakespeare, Beethoven, Dante. Eine allgemeine Wahrheit eröffnet sich durch Kunst, und diese Form der Wirklichkeit ist es, die Kunst bezweckt. Es scheint als hätten wir uns von Goethes Idee der formenden Kraft weit entfernt. Und doch zitiert Cassirer Goethe:

„Art crystallizes the highest moments of these superficial phenomena by recognizing in them the character of lawfulness, the perfection of harmonious proportion, the summit of beauty, the dignity of significance, the height of passion."[71]

Diese Fixierung auf die stärksten Momente der Phänomene ist Cassirer zufolge eine Interpretation der Wirklichkeit – nicht durch Begriffe, sondern durch Intuitionen, nicht durch das Medium des Denkens, sondern durch das der sinnlichen For-

70 Cassirer 1942b, 214-215.

71 Goethe, Diderot's Versuch über die Malerei. Übersetzt und mit Anmerkungen begleitet. In: *Werke, Abteilung* XLV, 260; zitiert nach Cassirer 1944a, 146.

men.[72] Aber diese Präferenzen betreffen nicht das grundlegende Argument zur Kunst als symbolischer Form.

8.6 Schluß

Gegen Ende seines Lebens diskutiert Cassirer in *An Essay on Man* noch einmal die grundlegenden symbolischen Formen: Sprache, Mythos und Religion, Wissenschaft und Kunst, beschrieben als die Organisation und Systematisierung des Fühlens, des Wünschens und des Denkens.[73] Aber nun ist die Geschichte in den Kreis der menschlichen Werke aufgenommen.[74] Der erste Satz der 'Summary and Conclusion' ist nicht schlüssig:

„If at the end of our long road we look back at our point of departure we may be uncertain whether we have attained our end. A philosophy of culture begins with the assumption that the world of human culture is not a mere aggregate of loose and detached facts. It seeks to understand these facts as a system, as an organic whole. [...] [A philosophical analysis'] starting point and its working hypothesis are embodied in the conviction that the varied and seemingly dispersed rays may be gathered together and brought into a common focus. The facts here are reduced to forms, and these forms themselves are supposed to possess an inner unity. But have we been able to prove this essential point? Did not all our individual analyses show us just the opposite? [...] Bearing in mind this aspect of our investigation we may perhaps feel inclined to favor the converse thesis, the thesis of discontinuity and radical heterogeneity of human culture."[75]

Doch Cassirer kommt zu seinem Credo zurück: Die Einheit des Menschen ist nicht eine substantielle, sondern eine funktionale Einheit, welche auch eine Vielfalt und Vielgestaltigkeit ihrer konstituierenden Teile erfordert. Die elementare Aufgabe aller dieser Formen der menschlichen Kultur ist die gleiche: die Spannung zwischen Stabilisierung und Evolution, zwischen Tradition und Innovation auszutarieren. In der Kunst scheint der zweite Faktor, die Innovation, zu überwiegen. Der Künstler gibt den traditionellen Formen neues Leben und wiederholt sich niemals selbst, obwohl er einen klaren individuellen Stil besitzt. Zustimmend zitiert Cassirer Kant[76]: Originalität ist die erste Eigenschaft eines Genies.[77]

Barend van Heusden

72 Ebd., 146.

73 Ebd., 63.

74 Cassirer 1944a, 68. Es ist jedoch faszinierend zu bemerken, daß wann immer Cassirer die symbolischen Formen aufzählt, er sich selbst auf die Nennung der 'alten' beschränkt: Sprache, Mythos und Religion, Kunst und Wissenschaft. Dies wirft die Frage auf: Was erzeugt eine *grundlegende* menschliche Aktivität?

75 Ebd., 222.

76 Der Literaturhinweis bezieht sich auf die *Kritik der Urteilskraft*, §§ 46, 47.

77 Aus dem Englischen übersetzt von Martina Plümacher.

9. Die Technik – *techne* und *poiesis*

Schon kurz nach der Veröffentlichung des dritten Teils seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, der der Symbolform 'Wissenschaft' und dabei insbesondere psychologischen und logischen Fragen sowie der Philosophie der Physik und Mathematik gewidmet war, veröffentlichte Cassirer im Jahre 1930 einen Aufsatz mit dem Titel 'Form und Technik', der in dem von Leo Kestenberg herausgegebenen Band *Kunst und Technik* erschien. Auf den ersten Blick scheint es erstaunlich, daß er nach seiner Wende zur Kulturphilosophie, die zwar keineswegs auf eine Trennung von Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften angelegt war, sich dem (in dieser Zeit) doch noch eher randständigen Thema der Philosophie der *Technik* zuwendet. Noch erstaunlicher ist seine dort sehr explizit vertretene Auffassung, die Technik verkörpere eine eigenständige Symbolform, angesiedelt zwischen Kunst und Wissenschaft. Man hätte eher erwartet, daß er in der Folgezeit zunächst andere in seinem Hauptwerk nicht weiter explizierte, aber zum von ihm genannten Kanon der Symbolformen gehörende Kulturgebiete behandeln würde. Aber es gibt kontextuelle und systematische Gründe in seinem Denken, die seine ihm scheinbar vordringliche Beschäftigung mit der Technik plausibel machen.

Obwohl es nicht viele Stellen im (soweit bisher bekannten) Werk von Cassirer zur Technik gibt, kann man doch ausschließen, daß es sich bei diesem Aufsatz um eine Gelegenheitsarbeit handelt. Denn es gibt schon in den 1920er Jahren in seinen anderen Werken genügend Hinweise auf die Technik. Allerdings wird hier die Technik noch nicht als eigenständige *Symbolform* gefaßt, sondern es wird vor allem der Werkzeuggebrauch thematisiert: einerseits im Zusammenhang mit der Projektion magischer Kräfte auf das Werkzeug in mythischen Symbolwelten, andererseits aus eher physiologischer und anthropologischer Perspektive (im Anschluß an Ernst Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1877) als Projektion des menschlichen Leibes auf das Werkzeug als verlängertes Körperorgan (Organ-Projektion).[1] Die Technik wurzelt für Cassirer, wie übrigens auch Sprache und Kunst, im Mythos; dies zeigt eine Bemerkung aus einem Nachlaßfragment aus dem Jahre 1928: „das Sprachliche, das Technische, das bildend-Darstellende ist ursprünglich *magisch*".[2] In seiner Studie *Sprache und Mythos* (1925) sieht Cassirer diesen ursprünglichen Zusammenhang gerade dann gegeben, wenn technische oder auch sprachliche Werkzeuge noch ganz in einen ausschließlich mythischen Kontext eingebunden sind. Dann werden mythische Bedeutungen auf die Werkzeuge projiziert, so daß sie sozusagen zu fremdbestimmten Bedeutungsträgern werden und magische Eigenschaften repräsentieren.

„In der technischen Sphäre [...] läßt sich nun beobachten, daß dem Menschen das Werkzeug, sobald er sich seiner zuerst bedient, kein bloßes Produkt ist, in dem er sich selbst, als den

1 Vgl. Cassirer 1925a, 124-127; ECW 12, 250-257; ECN 1, 256; ECW 13, 320-321; vgl. die erneute Diskussion dieser Literatur in: Cassirer 1930a, 53-67, 71-76.

2 ECN 1, 257.

Schöpfer dieses Produkts, weiß und wiedererkennt. Er sieht in ihm keinen bloßen Artefakt, sondern es wird ihm zu einem Selbständigseienden, zu etwas, das mit eigenen Kräften begabt ist. Statt daß er es mit seinem Willen beherrscht, wird es ihm zum Gott oder Dämon, von dessen Willen er abhängt, – dem er sich unterworfen fühlt und dem er religiöse und kultische Verehrung zollt."

Der gleiche Projektionsmechanismus wirkt beispielsweise in der Sprache:

„Und dies gilt wie von den technischen Werkzeugen der Kultur, so auch von ihren geistigen Werkzeugen. Denn zwischen beiden besteht anfangs überhaupt keine scharfe, sondern nur eine fließende Grenze. Auch rein geistige Inhalte und Erzeugnisse, wie die Worte der Sprache, werden zunächst durchaus als Bedingungen des physischen Daseins und der physischen Erhaltung des Menschen gedacht", d.h. „das Wort muß im mythischen Sinne als substantielles Sein und als substantielle Kraft verstanden werden, ehe es im ideellen Sinne als ein Organon des Geistes, als eine Grundfunktion für den Aufbau und die Gliederung der geistigen Wirklichkeit verstanden werden kann."[3]

Der Möglichkeit nach (und deshalb folgt Cassirer auch nicht gänzlich einem rein genetischen Ansatz)[4] müssen die technischen und sprachlichen Werkzeuge allerdings schon eine Eigenbedeutung haben, obwohl erst die allmähliche Loslösung vom Mythos bzw. die Verselbständigung von Technik, Sprache, Kunst und auch Wissenschaft eine *Pluralität* von symbolischen Formen schafft, die zugleich im durchaus ethischen Sinne zu einem wesentlichen Kriterium für die menschliche Freiheit des Denkens und Handelns wird.[5] Wie verhängnisvoll und stark dennoch dieser Zusammenhang zwischen einer auf archaische Mythen zugreifenden Ideologie und ihrer (sprachlich-bildlichen) Propaganda- und (materiellen) Kriegstechnik sogar in der neuesten Zeit wieder werden kann, ist dann nochmals Thema in Cassirers letztem Werk, *The Myth of the State*, das die nationalsozialistische Diktatur analysiert. Es gibt in Cassirers Auffassung der Technik also auch eine ethische und politische Dimension, die schon im Aufsatz aus dem Jahre 1930 sich findet. Hierauf ist zurückzukommen.

Zunächst zur Frage, warum und wie Cassirer in diesem Aufsatz die Technik als eigenständige Symbolform bestimmt. Dies schließt die Frage ein, weshalb sie letztlich ihre Stellung zwischen Kunst und *Wissenschaft* erhält und nicht nur aus genetischer Betrachtungsweise, vom Mythos ausgehend, zwischen Sprache und Kunst angesiedelt wird. Kontextuelle und systematische Gründe, warum es für Cassirer nahe lag, sich der Technik als einer kulturellen Leistung zuzuwenden und, wie es heute immer noch üblich ist, Wissenschaft und Technik in einem Atemzug zu nennen, sind die folgenden:

Die letzten Jahrzehnte des 19. und die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts waren zweifellos in den westlichen Ländern Europas geprägt durch eine rasante Zunahme technischer Innovationen. Parallel hierzu entwickelte sich die theoretische Reflexion auf das Phänomen der Technik und es entstand die Disziplin der

3 Cassirer 1925a, 124, 127-128.

4 Vgl. unten die in Anmerkung 26 zitierte Stelle aus ECW 12, 253.

5 Vgl. hierzu die Belege und Argumentation in Kapitel 13. zur Ethik im vorliegenden Buch.

Technikphilosophie.[6] Cassirer ist hiermit vertraut und nennt in seinem Aufsatz, wie teils auch schon in seinen etwas früheren Hinweisen auf die Rolle des Werkzeuggebrauchs, eine ganze Reihe von älteren und neueren Autoren: Franz Reuleaux, Ernst Kapp, Ludwig Noiré, Julius Goldstein, Eberhard Zschimmer, Viktor Engelhardt, Heinrich Coudenhove-Kalergi, Max Eyth, Friedrich Dessauer.[7] Er bezieht sich auf Werke, in denen teils die anthropologische und kulturgeschichtliche Dimension der Technik im Vordergrund steht, also die Perspektive, für die sich Cassirer erst ab den 1920er Jahren interessiert; teils handelt sich um Werke, die den Zusammenhang von modernen Naturwissenschaften und Technik thematisieren, eine Perspektive, die Cassirer schon länger vertraut war. Denn er hatte seine eigene wissenschaftliche Karriere ja als Philosophie- und Wissenschaftshistoriker begonnen und sich in seinen frühen Werken bis etwa 1910 fast ausschließlich mit den Zusammenhängen zwischen neuzeitlicher Philosophie und Wissenschaften, insbesondere der Mathematik und Physik befaßt. Ihm war klar, daß die intime Verschränkung von exakten Wissenschaften und Philosophie die eigentliche Triebkraft für die Entwicklung der modernen Philosophie war. Und er wußte darüber hinaus sehr wohl, daß seit der Renaissance auch die Entwicklung der exakten Wissenschaften mit technischen Innovationen aufs engste verknüpft war. In seinen ersten Studien zu Descartes und Leibniz, in den ersten beiden Bänden zur Geschichte des Erkenntnisproblems in der Neuzeit und auch noch in seinen späteren Studien zur Renaissance hat er immer wieder dieses Zusammenspiel von Naturwissenschaften, Technik und Philosophie seit da Vinci und Galilei hervorgehoben. Cassirers Denken stand also von Anbeginn der Reflexion auf die Bedeutung der Technik offen. Und es ist daher kein Zufall, wenn er sich, nachdem er mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* einen neuen systematischen Rahmen seines eigenen Denkens ausgearbeitet hatte, erneut der Frage nach der Rolle der Technik zuwendet, um nun ihren Stellenwert im Zusammenhang der einzelnen Symbolformen systematisch zu bestimmen.

Dabei knüpft er in seinem zentralen Aufsatz im Jahre 1930 offensichtlich ganz bewußt an zwei Schlüsselfiguren an, die er schon in seinen früheren Studien viel-

6 Zum deutschen Sprachraum vgl. Haaksma 1995. Cassirer selbst konstatiert, daß „die Technik im Aufbau unserer gegenwärtigen Kultur den ersten Rang behauptet", und meint, „daß etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Probleme, die ihren Ursprung im Reich der Technik haben, mehr und mehr auch in die abstrakten 'philosophischen' Untersuchungen eindringen und ihnen ein neues Ziel und eine neue Richtung weisen". (Cassirer 1930a, 39-40)

7 Es geht hierbei um folgende Werke, die Cassirer rezipiert hat: F. Reuleaux, *Theoretische Kinematik. Grundzüge einer Theorie des Maschinenwesens*, Braunschweig 1875. E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig 1877. L. Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Mainz 1880. J. Goldstein, *Die Technik*, Frankfurt/M. 1912. E. Zschimmer, *Philosophie der Technik. Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinns über die Technik*, Jena 1914. V. Engelhardt, *Weltanschauung und Technik*, Leipzig 1922. H. Coudenhove-Kalergi, *Apologie der Technik*, Leipzig 1922. M. Eyth, *Lebendige Kräfte. Sieben Vorträge aus dem Gebiete der Technik*, Berlin 1924. F. Dessauer, *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, Bonn 1927. Zur Entwicklung und Stellung der Technikphilosophie vgl. den Überblick bei Lange 1999 und ausführlich Ropohl 1991; speziell zu Cassirer vgl. Krois 1983, Graeser 1994, Pätzold 1998.

fach behandelt hatte: eben da Vinci und Galilei. Sie sind für ihn nicht nur glänzende Techniker, sondern repräsentieren zugleich die zwei anderen Symbolformen, zwischen denen er nun die Technik plazieren will, nämlich Kunst und Naturwissenschaften. Im Hinblick auf Leonardo da Vinci betont er den Zusammenhang von Technik und Kunst:

„Was Leonardo vom bloßen Gelehrtentum, vom Geist der '*Letterati*', wie er ihn nennt, scheidet, ist die Tatsache, daß in ihm 'Theorie' und 'Praxis', 'Praxis' und 'Poiësis' sich in einem ganz andern Maße als je zuvor miteinander durchdringen. Er wird als Künstler zum Techniker und zum wissenschaftlichen Forscher, wie sich ihm umgekehrt alle Forschung alsbald wieder in technische Probleme und in künstlerische Aufgaben umsetzt." [8]

Im Hinblick auf Galileo Galilei betont er den Zusammenhang von Technik und Wissenschaft, indem er zunächst zustimmend die Galilei-Monographie von Leonardo Olschki (1927) zitiert, um sodann eine eigene Erklärung für den dort konstatierten Sachverhalt zu geben:

„'[...] Man muß sich die Tatsache vergegenwärtigen, daß jede Entdeckung Galileis auf dem Gebiete der Physik und der Astronomie mit irgendeinem Instrument eigener Erfindung oder besonderer Einrichtung aufs engste verknüpft ist. Sein technisches Genie ist die eigentliche Voraussetzung der wissenschaftlichen Versuche, durch welche seine theoretische Orginalität erst Richtung und Ausdruck erhielt.' Die eigentliche Erklärung dieses Sachverhalts liegt darin, daß die theoretische und die technische Betätigung sich nicht nur äußerlich miteinander berühren, sofern sich beide an dem gleichen 'Material' der Natur auswirken, sondern daß beide im Prinzip und im Kern ihrer Produktivität miteinander verwandt sind. Denn auch das *Bild* der Natur, das der Gedanke aus sich herausstellt, wird nicht im bloßen untätigen Schauen gewonnen, sondern es erfordert [...], daß er aus einer selbständigen Energie des Denkens heraus gestaltet werden muß."[9]

Hieran kann man schon ablesen, was für Cassirer das gemeinsame Band der verschiedenen symbolischen Formen ist, welches auch die Technik zu einer von ihnen macht: Es ist die gestaltende Kraft, die Konstruktivität, die jede Form geistiger Energie auf ihre Weise realisiert und die, was die Technik betrifft, sie gerade nicht auf ihre rein instrumentelle Funktion einschränkt, so daß (im klassisch griechischen Sinne) die *techné* vor allem auch als *poiësis* aufgefaßt werden kann.

Sehen wir uns Cassirers Argumentationsgang in 'Form und Technik' etwas genauer an. Sein Ausgangspunkt liegt in dem hohen Anspruch, mehr als eine bloß *klassifikatorische* Verortung der Technik im Rahmen der Leistungen verschiedener Kulturgebiete zu geben. Die Technikphilosophie stehe vielmehr vor einer *systematischen* Aufgabe:

„Diese Aufgabe kann sich nicht darauf beschränken, der Technik im Ganzen der Kultur und damit im Ganzen der systematischen Philosophie, die der gedankliche Ausdruck dieser Kultur sein will, einen bestimmten 'Platz' anzuweisen – sie einfach *neben* die andern Gebiete und Gebilde, wie 'Wirtschaft' und 'Staat', 'Sittlichkeit' und 'Recht', 'Kunst' und 'Religion' zu stellen. Denn im Bereich des Geistes gibt es kein solches bloßes Beisammen oder Nebeneinander getrennter Gebiete. Die Gemeinschaft ist hier niemals räumlich-statischer, sondern

8 Cassirer 1930a, 79.
9 Ebd., 80.

sie ist dynamischer Art [...] Aber diese Klärung kann nicht gelingen, solange die Betrachtung im Kreis der technischen *Werke*, im Bezirk des Gewirkten und Geschaffenen, verharrt. Die Welt der Technik bleibt stumm, solange man sie lediglich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet und befragt – sie beginnt sich erst zu erschließen und ihr Geheimnis preiszugeben, wenn man auch hier von der *forma formata* zur *forma formans*, vom Gewordenen zum Prinzip des Werdens zurückgeht."[10]

Damit hat Cassirer von Anfang an eine entscheidende Weichenstellung vollzogen. Die Technik gehört für ihn primär zum Bereich der Schöpfungen des menschlichen Geistes, und sie steht damit, wie die anderen kulturellen Repräsentationen des Geistes auch, unter einem dynamischen Formprinzip; dies qualifiziert sie letztlich dazu, selbst eine eigenständige symbolische Form zu sein. Diese Weichenstellung ist nicht selbstverständlich, denn sie steht konträr zur „materialistischen Denkweise" oder auch zu den Versuchen, Philosophie und Technik „in den Systemen des Positivismus und des Empirismus" miteinander zu verbinden.[11] Cassirer ist sich aber sicher, daß zumindest die „Macht der 'materialistischen' Denkweise und der materialistischen Fragestellung [...] auch in der Technik seit langem gebrochen [ist]"[12], und er kann sich hierfür auf neuere Technikphilosophen, wie Friedrich Dessauer und Max Eyth, berufen. Diese sagen nämlich unumwunden, daß der Ursprung der Technik 'in der Idee liege', oder daß die Technik etwas von der 'Grenzenlosigkeit des reinen Geisteslebens' an sich habe.[13]

Aber es gibt noch eine weitere Argumentationslinie, die Cassirer zu dieser Weichenstellung motiviert, in der Technik vor allem eine ideelle, formbildende Tätigkeit des menschlichen Geistes zu sehen. Gerade angesichts der latenten Technikkritik, die oftmals zugespitzt die Frage nach dem 'Segen oder Fluch' der Technik aufwirft, ist ihm eine methodologische Unterscheidung von größter Wichtigkeit: die Unterscheidung zwischen der *Sinn*frage und der *Wert*frage. Wie in allen Kulturfragen sei es auch im Hinblick auf die Frage nach dem Wesen der Technik ein logischer Fehler, „wenn man glaubt, die Sinnfrage mit der *Wert*frage gleichsetzen und sie von ihr aus zur eigentlichen Lösung bringen zu können".[14] Durch diese Abkoppelung der Frage nach dem Sinn der Technik gelingt es ihm, sie zunächst als ein rein ideelles Phänomen zu fassen und als solches zu analysieren.

Wenden wir uns zunächst der Frage nach dem *Sinn* der Technik zu, die es Cassirer ermöglicht, sie als Symbolform im Verhältnis zu Kunst und Wissenschaft zu bestimmen. Ausgangspunkt ist hierbei sein symbolischer *Idealismus*, der besagt: „Aller Sinn ist *ideal*, nicht real".[15] Entscheidender ist jedoch der Formaspekt, der hier keineswegs auf formale Strukturen realisierter technischer Werke abzielt, sondern – gefaßt als *forma formans* – den Gesichtspunkt der Produktivität, Dynamizität und Konstruktivität hervorheben soll.

10 Ebd., 42-43.
11 Vgl. ebd., 41, 43.
12 Ebd., 43.
13 Vgl. ebd., 43, 45.
14 Ebd., 46.
15 ECN 1, 245.

„Geht man statt vom Dasein der technischen Werke vielmehr von der Form des technischen Wirkens aus, blickt man vom bloßen Produkt auf den Modus, auf die Art des Produzierens zurück und auf die Gesetzlichkeit, die sich in ihr offenbart, so verliert damit die Technik jenes Enggebundene, jenes Beschränkte und Bruchstückhafte, das ihr sonst anzuhaften scheint."[16]

Was zählt, ist also die technische *Idee*, die Erfindungskunst. Sie produziert jeweils eine qualitativ neue „ideelle Sinn-Wendung", indem sie die „Möglichkeit eines neuen Welt-Aspekts erschafft".[17] Daß das technische Denken Ausdruck eines „reinen Gestaltungswillens" oder einer „Gestaltungskraft"[18] ist, ist eine Einsicht, die Cassirer mittels Wilhelm von Humboldts Begriff 'Bilden' schon in einem Nachlaßfragment aus dem Jahre 1928 formuliert hatte:

„[E]chte *techné* ist nie ein blosses 'Greifen' nach den Dingen, als stünden sie schon fertig vor uns und wollten lediglich in unsern Bannkreis hinübergezogen, in unseren Griff, unsere Gewalt gebracht werden – sondern sie ist ein 'Begreifen' [,] ein Herausstellen der eigenen 'Natur' der Dinge, nicht ein blosses Hineinziehen – Im Bilden gewinnen die Dinge erst ihre eigentümliche 'Wirklichkeit' [;] hier gelangen sie zur '*Existenz*' [.] Die objektive 'Existenz' der Gegenstände (*als* 'Gegenstände', als selbständiger 'Dinge') beruht auf einem solchen Prozess des Heraus-Stellens, des ex-sistere[...]."[19]

Sowohl die oben zitierte „Gesetzlichkeit" des technischen Produzierens als auch der hier angesprochene Prozeß des „Heraus-Stellens" der eigenen Natur der Dinge machen deutlich, daß für Cassirer das technische Denken und Handeln nicht ein wildes Draufloskonstruieren ist, sondern – wie jede andere symbolische Tätigkeit auch – regelhaft erfolgt bzw. funktionale Zusammenhänge erschließt. Es geht, wie Cassirer sagt, um ein jeweils „*Neuzusetzendes*", d.h. um das „Ent-Decken" als „Auf-Decken": „es wird damit ein an sich bestehender Sachverhalt aus der Region des Möglichen gewissermaßen herangezogen und in die des Wirklichen verpflanzt".[20] Nur deshalb können technische Konstruktionen sich auch in technischen *Werken* objektivieren. Die Art und Weise der Objektivierung ist darüber hinaus das entscheidende Kriterium, um die Symbolform Technik insbesondere von denen der Kunst und der Wissenschaft zu unterscheiden.

Mit der Kunst hat die Technik gemein, im Wesen innovativ zu sein. Während das rein theoretische Schaffen sich eher an die reine Faktizität zu binden scheint, steht das technische Schaffen ebenso wie das künstlerische Schaffen unter „einer vorausschauenden Sicht, die in die Zukunft vorweggreift und eine neue Zukunft heraufführt".[21] Der Unterschied zwischen Kunst und Technik wird aber deutlich, wenn man auf die Art und den Grad ihrer Objektivierungen achtet. Alle Werke der Kunst sind Objektivierungen der Art, daß ihnen die jeweils individuelle Prägung ihres Schöpfers inhärent bleibt. „Das Werk bleibt, indem es rein auf sich steht, immer zugleich das Zeugnis einer individuellen Lebensform, eines individuellen Da-

16 Cassirer 1930a, 46.
17 Vgl. ebd., 53.
18 Vgl. ebd., 48.
19 ECN 1, 256-257; vgl. auch Cassirer 1930a, 52.
20 Cassirer 1930a, 81.
21 Ebd., 82.

seins und So-Seins".[22] Im Kunstwerk gehen Gestalt (Form) und Ausdruck ständig ineinander über.[23] Die Kunst gehört also in einen Bereich, der – um die allgemeineren Symbolfunktionen aus Cassirers drittem Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* anzuwenden – zwischen der Ausdrucks- und der Darstellungsfunktion liegt. Ein technisches Werk hingegen ist in höherem Grade 'objektiv', weil es in der Art seiner Objektivierung sich ganz vom Individuellen ablösen läßt und nach seiner Realisierung gänzlich in einer *Sach*welt steht.

„Das vollendete, in die Wirklichkeit hinausgestellte Werk gehört fortan lediglich dieser Wirklichkeit selbst an. Es steht in einer reinen Sachwelt, deren Gesetzen es gehorcht und mit deren Maßen es gemessen werden will."[24]

Cassirer hält es daher auch für verfehlt, ein technisches Werk wie den Eiffelturm unter ästhetischen Gesichtspunkten beurteilen zu wollen. Eben weil das technische Werk nicht wie das Kunstwerk eine „Synthese von Ich und Welt" zu repräsentieren versucht, steht es der Symbolfunktion, die Cassirer die „reine Bedeutungsfunktion" nennt, näher und ist damit den exakten Wissenschaften verwandt. Das Fazit lautet:

„Die Technik hat hingegen mit der theoretischen Erkenntnis, der sie eng verschwistert ist, den Grundzug gemein, daß sie mehr und mehr auf alles Ausdrucksmäßige Verzicht leistet, um sich in eine streng 'objektive' Sphäre reiner Bedeutung zu erheben."[25]

Dabei ist die Art der 'Objektivierung', die sich in technischen Werken verkörpert und im technischen Denken äußert, offensichtlich von zweifacher Natur. Einerseits sind technische Werke in der Tat Realisierungen bestimmter Ideen im Rahmen der materiellen Möglichkeiten. So sind beim Bau des Eiffelturms z.B. die Gesetze der Statik und die physischen Eigenschaften des Werkmaterials der Eisenkonstruktion auf optimale Weise miteinander koordiniert worden, und gerade hierin bestand die technisch innovative Leistung. Darüber hinaus erfüllt das technische Werk natürlich vor allem bestimmte praktische Funktionen, wie der Bau einer Brücke die Querung eines Flusses (der Eiffelturm ist hierfür kein passendes Beispiel, denn er diente zunächst nur als Demonstrationsobjekt für die Weltausstellung). Cassirer will diese Aspekte von Real-Objektivierung offensichtlich unter dem Ausdruck 'Sachwelt', der jedes technische Werk angehört, zusammenfassen. Andererseits wird die Objektivierungsleistung des technischen Denkens von ihm aber auch im rein idealen Sinne gefaßt. Dann liegt der Hauptakzent auf der formbildenden Kraft, der *forma formans* im Unterschied zur *forma formata*. Hierbei geht es Cassirer dann offenbar um die für technische Erfindungen grundlegende Einbildungskraft als solche, und zwar unabhängig von aller Realisierung. Diese wäre dann, in Kantischer Terminologie gesagt, eine Leistung der *synthesis intellectualis*, welche sich im technischen Denken ganz auf dem Boden naturwissenschaftlich-mathemati-

22 Ebd., 85.
23 Vgl. ebd., 84.
24 Ebd., 85.
25 Ebd., 86.

scher Idealisierungen bewegt.[26] Damit ist dann nicht nur der magische Ursprung der Technik weit zurückgelassen, sondern es wird auch der anschauungsgebundene Rahmen des natürlichen Weltbildes und seiner sprachlich-künstlerischen Darstellungformen gesprengt, so daß es letztendlich am Ende einer langen kulturgeschichtlichen Entwicklung nicht falsch ist, von Wissenschaft *und* Technik in einem Atemzug zu reden.

Cassirer beurteilt die Technik unter dem *Sinn*aspekt also ausgesprochen positiv. Weil sie auf einer form- und sinnbildenden schöpferischen Kraft beruht, kann sie als eine der Repräsentationsweisen der Energien des menschlichen Geistes gelten. Der Sinn jeder symbolischen Form hat nichts mit ihrem Wert oder Nutzen zu tun. Oder um es überspitzt zu sagen: So wie die Kunst oder auch die Wissenschaft hat die Technik als *poiësis* in erster Linie einen Eigenwert; d.h. wie im Falle einer Tragödie des Aischylos oder der allgemeinen Relativitätstheorie Einsteins wäre es auch im Hinblick auf technische Konstruktionen unangemessen, nur zu fragen, ob sie denn Nutzen oder Verderben brächten.

Trotzdem klammert Cassirer die kritische *Wert*frage nicht aus. Zwar handelt es sich hier noch nicht um die Zuspitzung, die die Technikkritik nach dem zweiten Weltkrieg, beispielsweise im Werk von Horkheimer und Adorno oder beim späten Heidegger erhält[27], aber schon die Erfahrung der zerstörerischen Kräfte, die die Kriegstechnik des ersten Weltkrieges freisetzte, waren für Cassirer offenbar Anlaß genug, um die ethische und später auch die politische Dimension mit in den Blick zu nehmen. Seine Position ist die folgende: Die Technik darf sich – wie andere Symbolformen auch – niemals eine führende Rolle anmaßen; andernfalls würde sie das gewünschte, aber fragile Gleichgewicht der *Pluralität* der symbolischen Formen zerstören. Oberstes Ziel ist für Cassirer die Erhaltung der *Mehrdimensionalität der geistigen Welt*, und er kann diesen Standpunkt ganz offensichtlich nur teleologisch formulieren und ethisch rechtfertigen, so daß sich gleichsam eine Metaebene noch oberhalb der einzelnen symbolischen Formen ergibt. Von dieser übergeordneten Perspektive, dem Reich des Wollens und des Sollens, aus gesehen muß dann von der Technik, aber ebenso von Religion, Kunst oder Wissenschaft, gefordert werden, auf ihre mögliche Dominanz zu verzichten.

„In diesem Aufbau des Reiches des Willens und der Grund*gesinnung*, auf der alle sittliche Gemeinschaft ruht, kann die Technik immer nur Dienerin, nicht Führerin sein. Sie kann die

26 Diesen grundlegenden und nicht erst nachträglich entstandenen Doppelaspekt der Technik, eine mechanische *und* eine geistige Funktion zu besitzen, hat Cassirer schon im 2. Bd. seiner *Philosophie der symbolischen Formen* im Zusammenhang mit seiner Analyse des Werkzeuggebrauchs hervorgehoben: „So zeigt sich, auch wenn man das Werkzeug rein nach seiner technischen Seite hin als das Grundmittel für den Aufbau der materiellen Kultur betrachtet, daß diese seine Leistung, wenn sie wahrhaft verstanden und nach ihrem tiefsten Gehalt gewürdigt werden soll, nicht isoliert aufgefaßt werden darf. Seiner mechanischen Funktion entspricht auch hier eine rein geistige, die sich nicht nur aus dieser ersteren *entwickelt*, sondern sie von Anfang an *bedingt* und mit der sie in einer unlöslichen Korrelation steht". (ECW 12, 253).

27 Vgl. Horkheimer/Adorno 1947; Heideggers Technikkritik ist allerdings zweischneidig, insofern er der modernen Technik eine katalytische Funktion zuschreibt, die die Kehre zurück zum von ihm gewünschten antiken techné-Verständnis befördern kann; vgl. Heidegger 1955, 25 ff. Vgl. hierzu auch Kapitel 12. im vorliegenden Buch.

Ziele nicht von sich aus stellen, wenngleich sie an ihrer Verrichtung mitarbeiten kann und soll; sie versteht ihren Sinn und ihr eigenes Telos am besten, wenn sie sich dahin bescheidet, daß sie niemals Selbstzweck sein kann, sondern sich einem andern 'Reich der Zwecke', daß sie sich jener echten und endgültigen Teleologie einzuordnen hat, die *Kant* als Ethiko-Teleologie bezeichnet."[28]

Der durchaus mögliche Mißbrauch der Technik hat aber nichts – daran hält Cassirer entschieden fest – mit ihrem eigenen Wesen, „dem gestaltenden *Prinzip* der Technik selbst", zu tun.[29] Der Mißbrauch der Technik ist vielmehr externen Faktoren zuzuschreiben. Im Anschluß an frühere Arbeiten von Walther Rathenau verweist Cassirer im Jahre 1930 auf den Einfluß einer bestimmten *Wirtschaftsform* und *Wirtschaftsordnung*[30]; im Jahre 1946 wird er auf eher politisch-ideologische Mächte verweisen, wenn er in *The Myth of the State* unter der Formel 'Die Technik der modernen politischen Mythen' die nationalsozialistische Herrschaftsform analysiert. Trotz des von Cassirer schon früher angesprochenen Ursprungs der Technik im Mythos und der in primitiven Gesellschaften vorkommenden Zuschreibung magischer Kräfte auf technische Werkzeuge ist es jedoch fraglich, ob in diesem Kontext noch von Technik im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann, wie Andreas Graeser meint.[31]

Detlev Pätzold

28 Cassirer 1930a, 88-89.

29 Ebd., 88.

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. Graeser 1994, 106-108; vgl. weiterhin das Kapitel 14 zu Cassirers Auffassungen von Recht und Politik im vorliegenden Buch.

10. Die Wissenschaft – „Erkennen, daß alles Faktische schon Theorie ist"

Wie wenige Philosophen seiner Zeit widmet sich Cassirer programmatisch der Analyse der Genese, der Struktur und der Funktion *wissenschaftlichen Wissens*[1]; die wissenschaftliche Erkenntnis ist und bleibt ein wesentlicher Ausgangspunkt von Cassirers Erkenntnistheorie und seiner gesamten Philosophie. Er favorisiert eine Philosophie, für welche die Nähe zum Wissen der Wissenschaften konstitutiv ist. Die moderne Naturwissenschaft selbst ist, so zeigt er, Zeuge einer neuen Allianz von Wissenschaft und (kritischer) Philosophie:

„[Die] heutige Gestaltung der Einzelwissenschaften [zeigt], daß wir den Schnitt zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft nicht mehr in der gleichen Weise führen können, wie er von seiten der empirischen und positivistischen Systeme des 19. Jahrhunderts geführt worden ist. Wir können nicht mehr die besonderen Wissenschaften auf die Gewinnung und Sammlung der 'Tatsachen' verweisen, während wir der Philosophie die Untersuchung der 'Prinzipien' vorbehalten. Diese Trennung zwischen dem 'Faktischen' und 'Theoretischen' erweist sich als durchaus künstlich; sie zerstückelt und zerschneidet den Organismus der Erkenntnis." [2]

Zugleich steht Cassirer unter dem Eindruck, der auch das Marburger neukantianische Programm einer Analyse naturwissenschaftlichen Wissens auf die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Selbstkritik *innerhalb* der Physiologie, der Mathematik und der Physik zurückverwiesen hatte – unter dem Eindruck einer *Krise der Naturwissenschaften.* Diese selbst zeigen in ihrer Forschungspraxis und in ihrer Theoriebildung, daß ein naiver Sensualismus/Empirizismus kein erkenntnisleitendes Paradigma mehr sein kann:

„Es gibt keine 'nackten' Fakta – keine Tatsachen, die anders als im Hinblick auf bestimmte begriffliche Voraussetzungen und mit ihrer Hilfe feststellbar sind. Jede Konstatierung von Tatsachen ist nur in einem bestimmten Urteilszusammenhang möglich, der seinerseits auf gewissen logischen Bedingungen beruht. [...] Es ist die wissenschaftliche *Empirie* selbst, die in dieser Hinsicht die bestimmteste Widerlegung gewisser Thesen des dogmatischen *Empirismus* enthält. Auch im Kreis der exakten Wissenschaften hat sich gezeigt, daß 'Empirie' und 'Theorie', daß faktische und prinzipielle Erkenntnis miteinander solidarisch sind."[3]

Die Grundannahmen, die Cassirer bei der philosophischen Arbeit an den Wissenschaften entwickelt, lauten,

1 Zur konstitutiven Bedeutung der Wissenschaften für die Philosophie vgl. z.B. Cassirer 1944a, 70. Zu Cassirers Wissenschaftsphilosophie vgl. die intensive Studie Mormann 1997. Mormann begründet, warum Cassirer „der zeitgenössischen Szene wichtige Denkanregungen geben kann" (ebd. 269); vgl. auch Ihmig 2001.

2 Cassirer 1942, 16 f.; vgl. in diesem Kontext Cassirers Kritik an R. Carnaps *Scheinprobleme in der Philosophie* und am Physikalismus insgesamt, Ebd., 40 ff.

3 Ebd., 17.

(1) daß die wissenschaftliche Entwicklung selbst „der naiven *Abbildtheorie* de[n] Boden entzogen" hat: „Die Grundbegriffe jeder Wissenschaft [...] erscheinen nicht mehr als passive *Abbilder* eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle *Symbole*"[4]; hieraus folgt
(2) eine „schlechthin unreduzierbare Mannigfaltigkeit der Wissensmethoden und Wissensgegenstände".[5]

Das Programm und die immer detailliertere Ausarbeitung einer Philosophie der symbolischen Formen sind Cassirers originäre Leistung. Das Konzept der symbolischen Formung der Wirklichkeit aber hat er nicht erfinden müssen; es gehört zum Ideenbestand, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in der Philosophie der induktiven Wissenschaften (durch Whewell, Mill, Trendelenburg und andere), in der wissenschaftsinternen Kritik des Positivismus und Empirizismus und im Prozeß der Semiologisierung der Ontologie (durch James, Peirce[6] und andere) erarbeitet worden ist. Die Fragen nach den Formen der Gestaltung der Welt zur phänomenalen Wirklichkeit durch Sprache, Zeichen und Symbole, die Fragen nach der Leistungsfähigkeit von Empirie und Induktion sowie nach dem Status von 'Tatsachen', die immer stärkere Betonung der Rolle von Deduktion und Interpretation – sie stehen auf der Tagesordnung, die Cassirer kennt und erweitert.

Man kann ihn deshalb einen modernen *Epistemologen* nennen. Es gehört zu den interessanten und vordringlichen Aufgaben der Forschung, Nähen und Distanzen Cassirers zu Zeitgenossen auszumessen, die sich mit derselben Problemlage konfrontiert gesehen und vergleichbare – sei es mit denen Cassirers gleiche oder andersartige – Lösungen vorgeschlagen haben. Unter den Epistemologen und Wissenschaftsphilosophen, die als Zeitgenossen in den 1920er und 1930er Jahren bedeutende Werke vorlegen, sind etwa John Dewey (*Experience and Nature,* 1925; *The Quest for Certainty,* 1929) und Alfred North Whitehead (*The Function of Reason,* 1929; *Modes of Thought,* 1938) zu nennen.

Besonders auffällig, aber bisher nicht untersucht, ist die Nähe Cassirers zu dem ihm unbekannten Programm der *Epistémologie* Gaston Bachelards (*Essai sur la connaissance approché,*1928; *La valeur inductive de la relativité,* 1929, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne,* 1932; *Le nouvel esprit scientifique,* 1934; *La formation de l'esprit scientifique,* 1938). Für Bachelard ist das wissenschaftliche Denken charakterisiert durch eine Pluralität 'epistemologischer Profile', die zur Wahl stehen; von gewählten Profilen hängen die Phänomene ab, die von den Wissenschaften produziert werden. In *La Philosophie du Non* (1940) zeigt Bachelard am Beispiel des Begriffs 'Masse', daß in der Naturwissenschaft eine Pluralität von – naiv-realistischen, positivistisch-empiristischen, rationalistischen, materialistischen – Perspektiven zur Verfügung steht, aus denen der Wissenschaftler *sein* Profil wählt. Der, wie er im Zusammenhang mit der Lavoisierschen Chemie sagt, „horizontale Pluralismus [...], der sich erheblich von dem realistischen Pluralismus unterscheidet, der die Substanzen als Einheiten faßt", ist die Folge dieser Möglichkeit

4 ECW 11, 3.
5 Ebd., 5.
6 Siehe zu Ch.S. Peirce Kapitel 6.4.1 im vorliegenden Buch.

der Wahl; dieser Pluralismus entsteht „in Wirklichkeit aus der Einverleibung der Wahrheitsbedingungen in die Definition"; sobald die Bedingung der Wahrheit nicht mehr in den Dingen selbst liegt, sind „die Definitionen eher funktional als realistisch. Daraus ergibt sich die fundamentale Relativität der Substanz".[7]

Schließlich ist der *Wiener Kreis* zu nennen, zu dessen Programm sich Cassirer durchaus kritisch verhält und zu dem die Philosophie der symbolischen Formen eine Alternative darzustellen scheint. Und doch gibt es auch hier eine noch unausgelotete Nähe, die Cassirer selbst betont:

„In der Weltanschauung, in dem, was ich als das Ethos der Philosophie ansehe, glaube ich keiner 'Schule' näher zu stehen, als den Denkern des Wiener Kreises: Streben nach Bestimmtheit, nach Exaktheit, nach Ausschaltung des Bloß-Subjektiven, der 'Gefühlsphilosophie', Anwendung der analytischen Methode, strenge Begriffsanalyse. Das alles sind Forderungen, die ich durchaus anerkenne... Also nicht um eine verschiedene Auffassung handelt es sich, um eine Verschiedenheit der Weltanschauung , aber um eine verschiedene Aufgabe, die ich der Philosophie stelle. Philosophie ist nicht nur Kritik der Erkenntnis im Sinne der logischen, mathematischen, physikalischen Erkenntnis; sie umfaßt die Aktivität, das geistige Tun und Bilden ganz verschiedener Dimensionen. Auf diesen Dimensions-Unterschied legt die Philosophie der symbolischen Formen allen Nachdruck. Aus bloß-theoretischen Funktionen läßt sich die menschliche 'Welt' nicht aufbauen. Es gibt auch atheoretische Funktionen, z.B. die ethische, die ästhetische Funktion, um von der religiösen zunächst nicht zu sprechen. Jede dieser Funktionen ist einer bestimmten Objektivität fähig, die dadurch gesichert werden kann, daß man fragt, welcher Anteil ihr im Aufbau des objektiven Weltbildes zukommt."[8]

10.1 Auf dem Wege vom Abbild zum Zeichen: Physiologie und Physik

Gerade die erkenntnistheoretische Analyse der modernen Physik bietet Cassirer den Beleg dafür, daß die einst mit der Naturwissenschaft verbundenen realistischen Auffassungen von Erkenntnis als *abbildender Repräsentation* fragwürdig geworden sind. Wenn „'Materie' und 'Form' der Erkenntnis [...] jetzt keine absoluten *'Seinspotenzen'* mehr" sind, sondern als „reine *Reflexionsbegriffe*" „der Bezeichnung bestimmter *Bedeutungsdifferenzen und Bedeutungsstrukturen*" dienen[9], werden die Probleme des „Aufbaus und der Gliederung des 'theoretischen Weltbildes'" interessant.[10] Naturwissenschaftliche Erkenntnis, so zeigt Cassirer systematisch in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ist kein Abbilden von Substanz, sondern ein Operieren mit Symbolen.[11] In *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* legt er historisch dar, wie sich die „naive Auffassung" der Erkenntnis als „ein Prozeß, in dem wir uns eine an sich vorhandene,

7 Bachelard 1940, 85 f.

8 So Cassirer in einem Manuskript mit dem Titel: „Vorarbeiten zur Ausdrucksfunktion in der Kulturphilosophie", in Yale Cassirer Papers, Box 52, folders 1041-43, Abschnitt" Darstellungsfunktion (Objektivität) d 3, 2". Zit. nach Kapumba Akenda 1998, 4 f.

9 ECW 13, 11.

10 Ebd., VII.

11 „Es ist die moderne *Physik,* die zuerst den Schritt vom Sein zur Tätigkeit, vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff vollzieht". (ECW 2, 63)

geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewußtsein bringen", nach und nach aufgelöst hat. In der Überwindung des vorrangig an den Naturwissenschaften – zunächst an der Physik[12] – gewonnenen Modells von Erkenntnis sieht er eine allgemeine Tendenz der intellektuellen Geschichte des 19. Jahrhunderts; auch die Vorrangstellung der historischen Erkenntnis seit Hegel habe dazu beigetragen.

Die kritische Philosophie sieht bereits in der Frage nach der 'Übereinstimmung' zwischen Vorstellung und Gegenstand einen Irrweg, der in die Sackgasse der Zuordnung begrifflicher Symbole zu transzendenten 'Dingen an sich' führt. Sie selbst sieht sich vor allem durch eine Zuordnungsproblematik innerhalb der Erkenntnis gefordert, durch die Beziehung zwischen Verstandesbegriffen und empirischer Anschauung:

„Die Korrespondenz, die allein zu fordern und allein zu leisten ist, betrifft [...] die durchgängige Beziehung der Begriffe auf die empirische Anschauung, derart, daß die apriorischen *Gesetze* des Verstandes in den *Regeln* des empirischen Geschehens, im Sinnlich-Wahrnehmbaren und Beobachtbaren, wiedergefunden werden. Hierin allein liegt ihre 'objektive' Bestätigung, ihre 'Verifikation' in einem empirisch-bedeutsamen und empirisch-nachweisbaren Sinne."[13]

Die Begriffe können sich auf Objekte 'beziehen', weil sie diese selbst als *Objekte von Begriffen* konstituieren. In diesem Sinne betont Cassirer in *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921):

„[J]eder objektiven Messung [muß] gleichsam ein bestimmter subjektiver Index hinzugefügt werden, der ihre besonderen Bedingungen kenntlich macht."[14]

Die Objekte empirischer Wissenschaften werden nach Regeln, die sich nicht aus den Objekten, sondern gemäß den Begriffen ergeben, auf Gegenstände der Erfahrung bezogen: Die „Ordnung des Wissens [...] ist es, durch die wir, in der erkenntniskritischen Betrachtung, die Ordnung der *Gegenstände* bestimmen".[15] Dies wissen weder der Empirizismus noch der Positivismus des 19. Jahrhunderts, deren Kritiker Cassirer ist. Vom Mißverständnis, die Regeln ergäben sich aus den Objekten, ist nicht zuletzt das positivistische Konzept 'Tatsachen' infiziert. Cassirer plädiert nicht erst 1944 in *An Essay on Man* dafür, weder die Wissenschaften noch die Philosophie sollten sich von 'Tatsachen' faszinieren lassen, deren 'Gegebenheit' scheinbar auch ihre Objektivität verbürge:

„Empiricists and positivists have always maintained that the highest task of human knowledge is to give us the facts and nothing but the facts. A theory not based an facts would indeed be a castle in the air. But this is no answer to the problem of a true scientific method; it is, on the contrary, the problem itself. For what is the meaning of a 'scientific fact'? Obviously no such fact is given in any haphazard observation or in a mere accumulation of sense data. The facts of science always imply a theoretical, which means a symbolic, element.

12 Vgl. Seidengart 1990a, 1992 und Ihmig 2001.
13 Cassirer 1927a, 130.
14 ECW 10, 9 ; vgl. ECW 13, 24.
15 ECW 6, 117.

Many, if not most, of these scientific facts which have changed the whole course of the history of science have been hypothetical facts before they became observable facts."[16]

Es ist die Fragwürdigkeit der 'Tatsachen' und des positivistischen Empirie-Verständnisses, die Cassirer schon in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* bei der Analyse der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung die Übereinstimmung seiner Symbol-Konzeption mit der Pierre Duhems[17] betonen läßt. „Erst wenn das rohe Faktum durch ein mathematisches Symbol dargestellt und ersetzt ist, beginnt die intellektuelle Arbeit des Begreifens, die es mit der Gesamtheit der Phänomene systematisch verknüpft".[18] In einem späteren Kontext argumentiert Cassirer erneut mit Duhem:

„Die Empirie scheint sich damit begnügen zu können, einzelne Fakta, wie sie sich der sinnlichen Beobachtung darbieten, zu erfassen und sie rein beschreibend aneinanderzureihen. [...] Jedes Gesetz [...] kommt nur dadurch zustande, daß an die Stelle der konkreten Data, die die Beobachtung liefert, symbolische Vorstellungen gesetzt werden, die ihnen auf Grund bestimmter theoretischer Voraussetzungen, die der Beobachter als wahr und gültig annimmt, entsprechen sollen. [...] Die *Bedeutung* dieser Begriffe liegt nicht der unmittelbaren Empfindung offen, sondern kann erst durch einen höchst komplexen intellektuellen Deutungsprozeß bestimmt und sichergestellt werden: und eben dieser Prozeß, eben diese gedankliche Interpretation ist es, die das Wesen der physikalischen Theorie ausmacht."[19]

Es sind also die Physik und die Wissenschaftstheorie der Physik selbst, die das „Bestreben, Funktionales in Substantielles, Relatives in Absolutes, Maßbegriffe in Dingbegriffe zu verwandeln"[20], in die Schranken gewiesen hat. Cassirer zieht im Kapitel 'Die Grundlagen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis' im 3. Bd. seiner *Philosophie der symbolischen Foren* die allgemeine Schlußfolgerung, der „Gegensatz zwischen 'Induktion' und 'Deduktion', wie er im Streit der erkenntnistheoretischen Schulen behauptet und formuliert zu werden pflegt", sei nun überwunden: „'Induktion' und 'Deduktion', 'Erfahrung' und 'Denken', 'Experiment' und

16 Cassirer 1944a, 58 f. Spricht Cassirer in diesem Kontext von einem 'symbolischen Element', so ist damit nicht das Konzept 'symbolische Form' gemeint; es geht um die Zeichenform, in der sich die Naturwissenschaften seit Galilei ausdrücken. In ECN 2, 97, stützt sich Cassirer auf die „moderne Wahrnehmungspsychologie", die eine „prinzipielle Abkehr vom Sensualismus" vollzogen habe. Er zitiert zustimmend Karl Bühler: „'Die Sinnesdaten['] – so erklärt z.B. Karl Bühler – 'sind Zeichen, stehen für etwas anderes[,] als was sie selbst sind, und vertreten Bezeichnete [...] Das ist die Zeichenfunktion der Sinnesdaten in unseren Beobachtungen[']". Cassirer betont: „Damit ist anerkannt, daß der eigentliche Erkenntniswert der Wahrnehmungen überhaupt nicht von seiten ihrer einfachen 'Qualität' her zu erfassen ist, sondern daß er auf der ihnen innewohnenden 'symbolischen Praegnanz' beruht". (Ebd.)

17 Cassirer zitiert in seinem Einstein-Buch 1921 einen Satz Duhems, der den Begriff der 'symbolischen Form' enthält: „Les faits d'expérience, pris dans leur brutalité native, ne sauraient au raisonnement mathématique; pour alimenter ce raisonnement; ils doivent être transformés et mis sous *forme symbolique*". (ECW 10, 90; Hervorh. H.J. S.) Zur Bedeutung Duhems für Cassirer vgl. Ferrari 1995a.

18 ECW 6, 159 f. Zu einer späteren Erläuterung zu diesem Werk, vor allem zur 'Theorie des Begriffs', vgl. Cassirer 1928. Vgl. zum Rekurs auf Duhem ECW 6, 156 ff. Zu Duhems und Cassirers Verständnis von Theorien als Symbolsystemen vgl. Ihmig 2001, 102 ff.

19 ECW 13, 24.

20 Ebd., 22.

'Rechnung' erscheinen vielmehr lediglich als verschiedene, jedoch gleich unentbehrliche Momente der physikalischen *Begriffsbildung* selbst".[21]

Dem Induktionsproblem und Verhältnis von Induktion und Deduktion hat Cassirer bereits in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) umfangreiche Ausführungen (5. Kap.) gewidmet. Sein nachhaltiges Interesse schlägt sich auch im 3. Bd. der *Philosophie der symbolischen Formen* nieder. Wird mit 'Induktion' traditionell das Verfahren der „empirischen Verallgemeinerung" bezeichnet[22], dann ist nur ein Problem benannt. Denn wenn die Induktion nur deshalb auf das 'Besondere' zielt, um zum 'Allgemeinen' zu gelangen, jedes Einzelurteil aber zunächst unbedingte Geltung für sich beansprucht, dann muß erklärt werden, wie eine einzelne Beobachtung in ein Gesamt, in eine Ordnung der Phänomene, integrierbar ist.[23] Für Cassirer ist es bereits der induktive Begriff selbst, der die Zuweisung zu einer Ordnung leistet:

„Die erste Leistung, die von dem induktiven Begriff im strengen Sinne dieses Wortes gefordert wird, besteht darin, daß er die Mannigfaltigkeit der Beobachtungen, die sich zunächst als ein bloßes beziehungsloses Nebeneinander einzelner Elemente darstellt, in irgendeine feste Reihenform umsetzt."[24]

Immer wieder und bis hin zur späteren Studie *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937) hat Cassirer die für die Lösung des Induktionsproblems wichtige Beziehung zwischen Beobachtung und Gesetz analysiert. Seine Lösung lautet:

„Was in Wahrheit den Inhalt unseres empirischen Wissens ausmacht, ist [...] der Inbegriff der Beobachtungen, die wir zu bestimmten Ordnungen zusammenfassen und die wir, dieser Ordnung gemäß, durch theoretische Gesetzesbegriffe darstellen können. So weit die Herrschaft dieser Begriffe reicht, so weit reicht unser objektives Wissen. Es gibt 'Gegenständlichkeit' oder 'objektive Wirklichkeit', weil und sofern es Gesetzlichkeit gibt, nicht umgekehrt. [...] Wir lesen nicht einfach die Gesetze 'von den Gegenständen ab', sondern wir verdichten die empirischen Daten, die uns durch Beobachtung und Messung zugänglich sind, zu Gesetzen und damit zu objektiven Aussagen, und außerhalb dieser gibt es für uns keine objektive Wirklichkeit, die wir zu erforschen und nach der wir zu suchen hätten."[25]

Deshalb besteht für Cassirer nur ein scheinbarer Gegensatz zwischen Induktion und Deduktion: Sie bezeichnen aufeinander zugehende Schritte auf dem Wege der Erkenntnis, die ohne Verknüpfung des Singulären zu einer Ordnung nicht möglich ist. „Und jede Form der Verknüpfung setzt eine Relation des Einzelnen zu einem umfassenden Ganzen [...] voraus".[26]

Letztlich argumentiert Cassirer – so auch in der ersten seiner fünf Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) – mit dem Vico-Theorem, „daß jegliches

21 Ebd., 497.
22 ECW 13, 434.
23 Vgl. ECW 6, 265.
24 Ebd., 272.
25 Cassirer 1936b, 279.
26 ECW 6, 320.

Wesen nur das wahrhaft begreift und durchdringt, was es selbst *hervorbringt*".[27] Dies gilt auch für die Naturwissenschaften. Immer wieder wendet er sich dem Problem der 'Tatsachen' zu und verwirft „das sensualistische Dogma [der Ideen als der] bloßen Kopien von Impressionen".[28]

Cassirers Alternative ist ein „Anthropomorphismus" in „kritisch-transzendentalem Sinne". Er teilt mit Goethe die Überzeugung, „das Höchste sei es, zu erkennen, daß alles Faktische schon Theorie ist".[29] Von Goethe läßt er sich ein weiteres anthropomorphes Stichwort geben:

„Wir mögen an der Natur beobachten, messen, rechnen, wägen usw., wie wir wollen. Es ist doch nur unser Maß und Gewicht, wie der Mensch das Maß aller Dinge ist."[30]

Man würde es sich zu leicht machen, wollte man solche Sätze mit der Unterstellung mangelnder Sachkenntnis abtun. Cassirer ist ein vorzüglicher Kenner sowohl der Geschichte als auch der zeitgenössischen Entwicklung der Naturwissenschaften.[31] Als solcher ist er schon früh bekannt. E. Meyerson, der Nestor der nicht-positivistischen Wissenschaftstheorie in Frankreich und Wegbahner der späteren französischen *Epistémologie* würdigt 1911 die ersten beiden Bände von Cassirers *Erkenntnisproblem* in einer ungewöhnlich umfangreichen Besprechung in der *Revue de Métaphysique et de Morale*; was er hervorhebt, sind Cassirers „immenses Wissen, nicht allein hinsichtlich der Philosophie selbst, sondern im gesamten Gebiet der mathematischen und physikalischen Wissenschaften," und die „strenge Methode der Untersuchung und Interpretation der Texte"; in seinen Untersuchungen – von der Renaissance bis zu den neuesten Entwicklungen in Philosophie und Wissenschaften – gelinge es Cassirer, „die enge Beziehung, das zwischen dem philosophischen Denken im engeren Sinne und den Wissenschaftlern der jeweiligen Epoche wechselseitige und ineinander verwobene Handeln" herauszuarbeiten; Meyerson bilanziert, von der offensichtlich großen Übereinstimmung mit seiner eigenen kritisch-konstruktiven Interpretation der Naturwissenschaften beeindruckt: „das *Erkenntnisproblem* ist das bedeutendste Werk, das ein Schüler des Marburger Meisters [H. Cohens] bisher verfaßt hat".[32] Und zwei Jahre nach dem Erscheinen widmet 1912 R. Hönigswald Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* in zwei Ausgaben der *Deutschen Literaturzeitung* eine detaillierte Darstellung; er sieht in diesem Werk einen „Beitrag zur kritischen Geschichte der positiven Wissenschaften" und zur „Revision der herkömmlichen Auffassung von der Natur des *Begriffs*":

„Eine durch umfassende wissenschaftshistorische Kenntnisse und durch eine sichere Beherrschung mathematischer und naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse bedingte Weite

27 Cassirer 1942, 9.

28 Ebd., 14. Vgl. ECN 2, 98.

29 ECW 13, 29. Vgl. zu diesem für Cassirer signifikanten Goethe-Zitat auch Cassirer ebd., 471, ECN 2, 90, und ECN 3, 93. Zu Cassirers Goethe-Sicht in Bezug auf die Naturwissenschaften vgl. Dosch 1995.

30 ECW 10, 111.

31 Vgl. zu dieser Thematik Rudolph/Stamatescu 1997.

32 Meyerson 1911, 100 f. Die Besprechung umfaßt 30 Seiten.

des Gesichtskreises kombiniert sich [...] überall in der glücklichsten Weise mit der planvollen und scharf durchgeführten Konzentration auf das spezifische erkenntnistheoretische Problem seines Werkes. [...] So durchmißt Cassirer, den Blick unverwandt auf die kritische Begründung der Lehre vom Begriff und auf dessen funktionale Struktur gerichtet, umfangreiche Gebiete der Physik und der Chemie. Alles, was in der Entwicklung dieser Wissenschaften erkenntnistheoretisch bedeutungsvoll ist, wird unter den Gesichtspunkten seiner Problemstellung, man darf wohl sagen, *erschöpfend* gewertet."[33]

Zu den für Cassirer wichtigen Zeugen der Entstehung des neuen wissenschaftlichen Geistes in den Naturwissenschaften, zunächst und vor allem in der Physiologie des Sehens, zählen Johannes Müller[34], Hermann v. Helmholtz[35] und – bezüglich der Epistemologie der Physik – Heinrich Hertz. Mit Helmholtz definiert er die Welt der Erkenntnis als eine „Welt reiner 'Zeichen'".[36] Er versteht die Helmholtzsche Zeichentheorie keineswegs als Privat- oder Sonntagsphilosophie eines ungewöhnlichen Naturwissenschaftlers, sondern als „charakteristische und typische Ausprägung der allgemeinen naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre". Was ihn an dieser Theorie fasziniert, ist einmal ihre physiologische Basis, zum zweiten aber die Radikalität der Kritik an der Abbildtheorie: „Unsere Empfindungen und Vorstellungen sind Zeichen, nicht *Abbilder* der Gegenstände. Denn vom Bilde verlangt man irgendeine Art von *Gleichheit* mit dem abgebildeten Objekt, deren wir uns hier niemals versichern können. Das Zeichen dagegen fordert keinerlei sachliche Ähnlichkeit in den Elementen, sondern lediglich eine funktionale Entsprechung der beiderseitigen Struktur".[37]

Heinrich Hertz ist für Cassirer der „Urheber einer 'Revolution der Denkart' innerhalb der physikalischen Theorie", weil er „die Wendung von der 'Abbildtheorie' der physikalischen Erkenntnis zu einer reinen 'Symboltheorie' am frühesten

33 Deutsche Literaturzeitung 33 (1911), Nr. 45, 2822-2843 und Nr. 46, 2886-2902; Zitate: 2823 f., 2839.

34 Vgl. z.B. ECW 6, 309.

35 In seinem Artikel *Neo-Kantianism* begründet Cassirer die prominente Stellung, die Helmholtz bei ihm einnimmt, mit der engen Verbindung zwischen Neukantianismus und Wissenschaftsentwicklung: „Neo-Kantianism finds itself confronted with a new task inasmuch as it must face a different state of science itself" (Cassirer 1929, 215). Helmholtz gehört bereits seit *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) zu den Kronzeugen Cassirers; vgl. ECW 6, 43 f.

36 ECW 13, 23.

37 ECW 6, 328 f. Cassirer bezieht sich auf folgende Formulierung von Helmholtz: „Unsere Empfindungen sind eben Wirkungen, welche durch äussere Ursachen in unseren Organen hervorgebracht werden, und wie eine solche Wirkung sich äussert, hängt natürlich ganz wesentlich von der Art des Apparats ab, auf den gewirkt wird. Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigenthümlichkeit der äusseren Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht giebt, kann sie als ein *Zeichen* derselben gelten, aber nicht als ein *Abbild*. Denn vom Bilde verlangt man irgend eine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande, von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspectivischen Projection im Gesichtsfelde, von einem Gemälde auch noch Gleichheit der Farben. Ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Aehnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, daß das gleiche Object, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und daß also ungleiche Zeichen immer ungleicher Einwirkung entsprechen". (H. v. Helmholtz, 1884 [1878], 'Die Thatsachen in der Wahrnehmung', in: Ders., *Vorträge und Reden*, Bd. 2, Braunschweig, 226)

und am entschiedensten vollzogen hat".[38] Er bezieht sich u.a. auf Hertz' Satz: „Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, daß die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände".[39] Zugleich erfaßt Cassirer die Übergangssituation, in der sich diese Theoretiker befinden, und die Ambiguität der „naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie": „[S]o fährt die Theorie der 'Zeichen', wie sie zuerst von Helmholtz eingehend entwickelt worden ist, fort, die *Sprache* der Abbildtheorie der Erkenntnis zu sprechen", obwohl der „Begriff des 'Bildes' [...] in sich selbst eine innere Wandlung erfahren" hat, ist doch an die Stelle „einer irgendwie geforderten inhaltlichen *Ähnlichkeit* zwischen Bild und Sache" ein „höchst komplexer logischer Verhältnisausdruck" getreten.[40]

Nach Cassirers grundlegenden Arbeiten zur Erkenntniskritik und zur Epistemologie der Naturwissenschaften kann es nicht überraschen, daß er sich als einer der ersten Philosophen seiner Zeit von der speziellen und der allgemeinen *Relativitätstheorie*[41] gefordert sieht und sich intensiv auf sie einläßt.[42] Die Erkenntnistheorie verknüpft „ihr eigenes Schicksal [...] mit dem Fortgang der exakten Wissenschaft".[43]

1921 erscheint sein umfangreicher Aufsatz *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie;* der Untertitel belegt, worum es auch hier geht: 'Erkenntnistheoretische Betrachtungen'.[44] Während der Arbeit an dieser Schrift veröffentlicht Cassirer 1920 unter dem Titel 'Philosophische Probleme der Relativitätstheorie' eine kürzere Darstellung mit dem Ziel, „den rein philosophischen Kern der Relativitätstheorie herauszuschälen".[45] Er begreift, daß sich „eine Revolutionierung unseres Weltbildes ankündigt" und sich auch der „Begriff der Natur und der Naturerkenntnis von Grund aus" verändert.[46] Die Übereinstimmung zwischen der neuen Physik und der „Erkenntniskritik" besteht darin, daß beide wissen: Raum und Zeit sind „reine

38 ECW 13, 23. Zu Theorie, Erfahrung und Tatsache vgl. auch ECW 10, 20 f.

39 Zit. in Cassirer 1922, 187. Vgl. die Parallelstelle in ECW 11, 4.

40 ECW 11, 4.

41 Der Anlaß ist zunächst A. Einsteins 1905 veröffentlichte Schrift 'Zur Elektrodynamik bewegter Körper'; Cassirer diskutiert ferner *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie* (1916) und *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie* (2. Aufl. 1917) sowie Schriften von Lorentz, Minkowski, Planck u.a. 1936/37 wendet er sich in *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* der Quantenphysik zu; zu Cassirers Rezeption der Relativitätstheorie siehe Seidengart 1985, Stamatescu 1997 und Westphal 2002, 208-219.

42 In der Marburger neukantianischen Schule war die spezielle Relativitätstheorie zunächst durch P. Natorps *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910) rezipiert worden. Zu einem Überblick hierzu und zu weiteren Interpretationen vgl. Ferrari 1995.

43 ECW 10, 6.

44 Einstein hat diese Schrift im Manuskript gelesen und mit kritischen Bemerkungen versehen, siehe ebd., VII.

45 ECW 9, 217, Anm.

46 Ebd., 218.

Form- und Ordnungsbegriffe, keine Sach- und Dingbegriffe".[47] Im philosophisch und wissenschaftlich anspruchsvolleren Text *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* verhandelt Cassirer diese Problematik unter dem Titel „Maßbegriffe und Dingbegriffe", um zu zeigen, wie sich der Archimedische Punkt, von dem aus Newton noch denken zu können glaubte, mit der Entstehung einer Pluralität von Geometrien aufgelöst hat.[48] Im Rahmen seiner philosophischen Interpretation der Einsteinschen Physik[49] – und der Debatte, die er hierüber mit Moritz Schlick[50] führt – wird er 1925 resümieren, es seien „die *Wandlungen des Objektbegriffs in der exakten Wissenschaft* selbst [gewesen], die zu neuen erkenntnistheoretischen Ansätzen zwingen".[51]

Die „Relativitätstheorie der modernen Physik" ist „in allgemeiner erkenntnistheoretischer Hinsicht eben dadurch bezeichnet, daß in ihr, bewußter und klarer als je zuvor, der Fortgang von der Abbildtheorie der Erkenntnis zur Funktionstheorie sich vollzieht".[52] Im Kern bedeutet dies, daß ein „empirische[s] Objekt nichts anderes als einen gesetzlichen Inbegriff von Beziehungen besagt".[53] Das physikalische Denken, das bestrebt ist, „in reiner Objektivität nur den Gegenstand der Natur zu bestimmen und auszusprechen, [...] spricht dabei notwendig zugleich sich selbst, sein eigenes Gesetz und sein eigenes Prinzip aus".[54] An anderer Stelle formuliert Cassirer allgemeiner: „'Natur' bezeichnet nicht eine bestimmte Art der Gegebenheit der Dinge als solcher; sie bezeichnet vielmehr eine Grundrichtung der Betrachtung".[55] Mit anderen Worten: 'Natur' ist *einer* in der „Gesamtheit der möglichen Wirklichkeitsbegriffe"[56]; in einer bestimmten Perspektive *wird* die Wirklichkeit für uns zur Natur.

Die Relativitätstheorie ist für Cassirer Anlaß einer erkenntnistheoretischen Grundsatzdebatte, die er mit Moritz Schlick führt, einem der Begründer des *Wiener Kreises*. Schlick wirft aus Anlaß von Hilberts *Axiomatik* und unter dem Eindruck von Einsteins neuer Physik die Frage auf, wie man Probleme lösen könne, die zwangsläufig aus dem Gegensatz zwischen einer realistischen Ontologie der Wissenschaft und einer konventionalistischen Theorie der Erkenntnis entstehen müssen. Axiomatiken führen beim Aufbau von exakten wissenschaftlichen Theorien zu

47 Ebd., 232. Die „Dinge der gewöhnlichen Weltansicht, die zuvor als die einzigen unangreifbaren Realitäten galten", verschwinden; was aber im „mathematischen Kosmos" bleibt, ist die „Invarianz der Naturgesetze" (ebd., 239).

48 ECW 10, 3. Vgl. insgesamt das Kapitel 'Euklidische und nicht-euklidische Geometrie', ebd. 93-110.

49 Vgl. Ferrari 1991, Plümacher/Sandkühler 1995, Bartels 1997.

50 Schlick seinerseits veröffentlicht 1921 in den *Kant-Studien* unter dem Titel 'Kritizistische oder empiristische Deutung der neueren Physik?' seine Bemerkungen zu Ernst Cassirers Buch *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. Zur Debatte vgl. Ferrari 1997a.

51 Cassirer 1993, 114.

52 ECW 10, 49.

53 Ebd., 41.

54 Ebd., 111.

55 ECN 2, 157.

56 ECW 10, 113.

einem Verlust an Wirklichkeit. Schlick schreibt in seiner *Allgemeinen Erkenntnislehre* (1918, ^{2}1925):

„Ein mit Hilfe impliziter Definition geschaffenes Gefüge von Wahrheiten ruht nirgends auf dem Grunde der Wirklichkeit, sondern schwebt gleichsam frei, wie das Sonnensystem die Gewähr seiner Stabilität in sich selber tragend. Keiner der darin auftretenden Begriffe bezeichnet in der Theorie ein Wirkliches, sondern sie bezeichnen sich gegenseitig in der Weise, daß die Bedeutung des einen Begriffs in einer bestimmten Konstellation einer Anzahl der übrigen besteht."[57]

Zwischen dem „Reich der Wirklichkeit" und dem „Reich der strengen Begriffe" gibt es für Schlick aber keine Vermittlung: „Wir beziehen beide Sphären wohl aufeinander, aber sie scheinen gar nicht miteinander verbunden, die Brücken zwischen ihnen sind abgebrochen".[58] Schlick will keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß er eine realistische Position verteidigt: „Das Wirkliche kann uns [...] nimmermehr durch Erkenntnisse irgendwelcher Art gegeben werden. Es ist vor aller Erkenntnis da. Es ist das Bezeichnete, das vor allem Bezeichnen da ist".[59] Und doch scheint Schlick den Satz über die Wirklichkeit mit einem Fragezeichen zu versehen. Denn er kommt zu einer bemerkenswerten epistemologischen Bilanz, die mit der ontologischen Prämisse nicht recht in Einklang zu bringen ist: „Alle unsere Wirklichkeitserkenntnisse sind [...] streng genommen Hypothesen".[60]

Schlick akzeptiert offensichtlich den neukantianischen Gedanken, daß jede Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit in nichts anderem als in *Bezeichnungen* des Seienden besteht; das System der Sprache stellt einen Rahmen der Erkenntnis der Wirklichkeit dar, der nicht zu sprengen ist.[61] Auch für Schlick ist die 'Welt' eine Welt von *Zeichen:*

„[I]mmer gibt uns unser Erkennen, das ja im Urteilen besteht, nichts als Zeichen, niemals das Bezeichnete. Dieses bleibt ewig jenseits. Und wer vom Erkennen fordert, daß es uns das Wirkliche realiter *näher* bringen solle, der stellt damit nicht etwa eine zu hohe, sondern eine *unsinnige* Forderung. Wir sahen ja seit langem ein [...]: im Erkennen können *und wollen* wir das Erkannte gar nicht gegenwärtig haben, nicht eins mit ihm werden, nicht es unmittelbar schauen, sondern nur Zeichen zuordnen und ordnen. Daß die Erkenntnis dies leistet und nichts anderes, ist nicht ihre Schwäche, sondern ihr *Wesen*." [62]

Cassirer notiert hierzu:

„Alle Erkenntnis geht also in letzter Linie auf Beziehungen, Abhängigkeiten, nicht auf Dinge, Substanzen. [...] Hier nimmt Schlick genau die These auf, die ich vor fast zwei Jahrzehnten in meiner Schrift 'Substanzbegriff und Funktionsbegriff' zu entwickeln und zu erweisen suchte."[63]

57 Schlick 1925, 35; vgl. 314.
58 Ebd., 36.
59 Ebd., 158 f.
60 Ebd., 357 f.
61 Ebd., 247, 269 ff., 335.
62 Ebd., 158.
63 Cassirer 1927a, 132.

Schlicks Kritik am Phänomenalismus führe aber paradoxerweise auf den Satz zurück:

„Die gegenständliche Welt, auf die sich die Begriffszeichen der exakten Wissenschaften beziehen, ist keine Welt bloßer Phänomene, sondern sie ist die Welt der Dinge an sich. [...] Dem Fiktionalismus seiner Theorie des Begriffs entspricht auf der anderen Seite ein Realismus der Wirklichkeitstheorie, der die 'Dinge an sich' nicht nur als existierend und als erkennbar, sondern der sie geradezu als *die* Gegenstände der Erkenntnis, der wissenschaftlichen Erfahrung betrachtet."[64]

Für Cassirer hingegen entsteht aus einem materiellen Zeichenträger ein Zeichen dadurch, „daß wir ihm einen 'Sinn' beilegen, auf den es sich richtet und durch den es 'bedeutsam' wird". Er verschweigt nicht, daß hiermit „eines der schwierigsten Probleme der Erkenntniskritik, wenn nicht *das* Problem der Erkenntniskritik überhaupt" angesprochen ist: „Die Frage nach der Objektivität der 'Dinge' gliedert sich diesem Problem ein: sie ist, näher betrachtet, nichts anderes als ein Korollar zu der systematisch weit umfassenderen Frage nach der Objektivität der 'Bedeutung'".[65]

Cassirer findet den Einheitsgrund der Formung der Welt zur phänomenalen Welt der Menschen in einem *erkenntnistheoretischen* Prinzip. Schlick hingegen favorisiert einen *ontologischen* Einheitsgrund: Interessiert an einer „einheitlichen, wahrhaft befriedigenden Weltanschauung", läßt sich Schlick von der „Überzeugung" leiten, „daß [...] alles Sein überhaupt insofern von einer und derselben Art ist, als es der Erkenntnis durch quantitative Begriffe zugänglich gemacht werden kann. In diesem Sinne bekennen wir uns zu einem *Monismus*. Es gibt nur *eine* Art des Wirklichen – das heißt für uns: wir brauchen im Prinzip nur *ein* System von Begriffen zur Erkenntnis aller Dinge des Universums".[66] Auffällig ist hier eine innere Unstimmigkeit, denn Schlick läßt der einheitswissenschaftlichen Programmatik Reflexionen folgen, die dem systematisch möglichen Physikalismus[67] – sei es als ontologischer Naturalismus oder als methodologischer Reduktionismus – vorbeugen: „Erkennen heißt nicht, die Aussenwelt zur Innenwelt machen". Der „Bewußtseinszusammenhang" ist nur einer „aus der Menge der übrigen Zusammenhänge, die der Kosmos in seiner Fülle aufweist. Man darf also, wenn man will, höchstens von einem *Pluralismus* sprechen". Der Monismus des Satzes, „daß alles Sein in Wahrheit *eines* ist, [...] bedarf notwendig irgendeines pluralistischen Prinzips zur Ergänzung".[68] Es ist dieses vage 'Irgendein', das die Nähe zur *Philosophie der symbolischen Formen* zur Distanz werden läßt: Für Cassirer ist der Pluralismus keine 'Ergänzung', sondern die Form der Einheit schlechthin.

Hans Jörg Sandkühler
unter Mitwirkung von Martina Plümacher zu 'Cassirer und Schlick'

64 Ebd., 125 f.; Schlick 1979, 110. Zur Diskussion über Schlicks Erkenntnistheorie vgl. auch Cassirer 1922, 226 f.

65 Cassirer 1927a, 136. Vgl. dazu Schlick 1979, 110.

66 Schlick 1979, 364.

67 Zur Kritik an Carnaps Physikalismus vgl. Cassirer 1942, 40 ff.

68 Schlick 1979, 372.

10.2 Cassirers Philosophie der Mathematik

10.2.1 Motive und Hintergründe der Beschäftigung Cassirers mit der Mathematik

Ganz ähnlich wie hinsichtlich der systematisch orientierten Untersuchungen Cassirers zur Wissenschaftsphilosophie ist die Situation bezüglich seiner Philosophie der Mathematik. Dabei nehmen schon sehr früh, d.h. in seinem ersten systematischen Werk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910, seine Überlegungen zur mathematischen Begriffsbildung und zur paradigmatischen Bedeutung des mathematischen Denkens für die symbolische Repräsentationsleistung menschlicher Erkenntnis im allgemeinen einen großen Raum ein.

In diesem ersten einleitenden Abschnitt sollen die Motive und Hintergründe von Cassirers Beschäftigung mit der Mathematik skizziert werden. Abschnitt 10.2.2 nimmt anschließend Kants Philosophie der Mathematik näher in den Blick, die sowohl für Cassirer als auch für viele Mathematiker des 19. Jahrhunderts ein wichtiger Anknüpfungspunkt gewesen ist. Im Abschnitt 10.2.3 werden Probleme erörtert, die sich aus der Frage nach dem Gegenstand der Mathematik vor dem Hintergrund der kantischen Theorie ergeben. Dabei steht insbesondere die grundlegende Bedeutung von Symbolen für die Mathematik im Mittelpunkt sowie die spezifische Art der Repräsentationsverhältnisse, mit der man es in der Mathematik zu tun hat. Abschnitt 10.2.4 geht auf die Frage nach der Synthetizität mathematischer Urteile im Zusammenhang mit Poincarés Deutung des Prinzips der vollständigen Induktion ein, während im letzten Abschnitt 10.2.5 der Gesichtspunkt der Anwendung der Mathematik im Sinne einer mathematischen Naturwissenschaft am Beispiel des Übergangs von der klassischen Mechanik zur Relativitätstheorie skizziert werden soll.

Die Form der Repräsentation, die für die mathematische Erkenntnis typisch ist, erläutert Cassirer in bezug auf drei hauptsächliche Verhältnisse, in denen Zeichen und Bezeichnetes bei einer symbolischen Beziehung stehen können. Diese drei Repräsentationsverhältnisse bringt er häufig exemplarisch mit bestimmten symbolischen Formen in Verbindung, ohne sie allerdings darauf zu beschränken; denn es gibt auch symbolische Formen, in denen mehrere dieser Repräsentationsverhältnisse zugleich vorkommen.[69] Die erste Stufe des Verhältnisses von Zeichen und Bezeichnetem wird durch die 'Ausdrucksfunktion' charakterisiert. Cassirer sieht sie u.a. als typisch für die symbolische Form des Mythos an. Das Spezifische der Ausdrucksfunktion besteht darin, daß Zeichen und Bezeichnetes ganz oder teilweise zusammenfallen, wie etwa in bestimmten mythischen Vorstellungen ein Gegenstand oder Name nicht nur als Zeichen für eine Gottheit, sondern als Ausdruck der Anwesenheit der Gottheit selbst gedeutet wird.[70] Die zweite Stufe bezeichnet er als

69 Nach diesem Dreierschema ist beispielsweise der dritte Band der *Philosophie der symbolischen Formen* gegliedert. Cassirer spricht an anderer Stelle auch von einem „allgemeinsten gedanklichen Bezugssystem" bzw. von „drei verschiedene[n] *Dimensionen* der symbolischen Formung". Vgl. Cassirer 1927, 8-11.

70 Vgl. dazu Cassirer 1925a, 124: „Die Spannung zwischen dem bloßen 'Zeichen' und dem 'Bezeichneten' hört auf: an die Stelle des mehr oder minder angemessenen 'Ausdrucks' ist ein Ver-

'Darstellungsfunktion'. Das Repräsentationsverhältnis der 'Darstellungsfunktion' ist für den Aufbau dessen, was Cassirer die „anschauliche Welt" nennt, mithin für die Welt der in Raum und Zeit erscheinenden Dinge, konstitutiv. Hier treten Zeichen und Bezeichnetes zwar auseinander, aber so, daß das Zeichen raumzeitliche Gegenstände repräsentiert. Mit dem Repräsentationsverhältnis der Darstellungsfunktion steht die symbolische Form der Sprache in enger Verbindung. Wenn beispielsweise im Rahmen einer Theorie der Sprache zwischen Wort und Gegenstand unterschieden wird, dann wird das Wort im allgemeinen als Zeichen für einen Gegenstand interpretiert. Eine dritte Stufe des Repräsentationsverhältnisses ist durch die 'Bedeutungsfunktion' gegeben. Da sie für das abstrakte wissenschaftliche Denken charakteristisch ist, steht sie in enger Beziehung zu den symbolischen Formen der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft. Innerhalb der 'Bedeutungsfunktion' stehen die Zeichen für abstrakte Relationssysteme, die kein unmittelbares Korrelat in der raumzeitlichen Erscheinungswelt mehr besitzen.[71] Beispielsweise verweisen die Zahlzeichen der Arithmetik auf ein abstraktes Axiomensystem, das gewisse Rechengesetze und Ordnungsstrukturen festlegt, die von diesem Zeichen repräsentiert werden. Diese Form der Repräsentationsleistung mathematischer Symbole ist nach Cassirer für den Aufbau mathematischer Begriffssysteme und ihren erkenntnistheoretischen Status konstitutiv. Sie bildet den systematischen Hintergrund für seine Theorie der Mathematik und ihren Anwendungen innerhalb der mathematischen Naturwissenschaften. Dies wird in den Abschnitten 10.2.3 und 10.2.5 noch weiter ausgeführt.

Für den historischen Kontext und die Motive von Cassirers Beschäftigung mit Problemen und Begriffsbildungen der Mathematik ist der Einfluß der Marburger Schule des Neukantianismus bedeutsam. Das Ziel der Marburger Neukantianer bestand darin, die Grundgedanken der kantischen Philosophie mit den Entwicklungen der modernen Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften in Einklang zu bringen. Seit Kants Zeiten hatte sich jedoch innerhalb der Mathematik vieles verändert. Dies betraf neben der Festigung der Grundlagen der Infinitesimalrechnung, die Kant selbst nicht mehr miterlebt hat, vor allem die Geometrie, deren Entwicklung im 19. Jahrhundert einen ungeahnten Aufschwung erlebte.[72] Diese Veränderungen waren für die Marburger vor allem deshalb von Bedeutung, weil Kants Theorie der Mathematik durch ihren Bezug auf die reine Anschauung des Raumes scheinbar voraussetzte, daß die euklidische Geometrie die einzig mögliche Geometrie sein müsse. So stellte sich die Frage, ob Kants Auffassung, die er zu Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* in der 'Transzendentalen Ästhetik' über Raum und Zeit vorgetragen hatte, nach der Entdeckung der nichteuklidischen Geometrien noch aufrecht erhalten werden konnte. Sie beschäftigte auch Ernst Cassirer, als er im Jahre 1896 als Student nach Marburg kam. Er hatte sich nach eigenen Angaben

hältnis der Identität, der völligen Deckung zwischen 'Bild' und 'Sache', zwischen den Namen und den Gegenstand getreten".

71 Vgl. ECW 13, 383: „Der Prozeß der 'Entstofflichung', wie der der 'Ablösung' schreitet fort: das Zeichen entreißt sich gleichsam der Sphäre der *Dinge*, um zum reinen Beziehungs- und *Ordnungszeichen* zu werden".

72 Vgl. dazu Ihmig 1997, 281-305.

bereits vor seinem Wechsel nach Marburg intensiv mit den unterschiedlichen Systemen der nichteuklidischen Geometrie befaßt, wobei die Schriften von Gauß, Riemann und v. Helmholtz im Mittelpunkt gestanden haben.[73]

Seine Studien waren vor allem durch erkenntnistheoretische Probleme motiviert, die Kants Lehre vom Raum aufgeworfen hatte. Wenn unter diesen veränderten Bedingungen dessen Lehre noch von systematischem Interesse sein sollte, dann ließe sich das nur aufzeigen, indem man diese innermathematischen Entwicklungen im Hinblick auf ihre erkenntnistheoretische Relevanz genauer studierte. Im zweiten und dritten Kapitel von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* hat Cassirer dies in bezug auf die Arithmetik und Geometrie getan.[74] Dabei kommen die verschiedensten Aspekte zur Sprache. Was die Arithmetik betrifft, so wird Mills Versuch einer sensualistischen Begründung der Mathematik ebenso diskutiert wie Freges Versuch der Zurückführung der Arithmetik auf logische Begriffsbildungen. Weiterhin stehen Dedekinds Begründungsversuch der reellen Zahlen, Russells Relationslogik und Cantors Theorie der transfiniten Zahlen im Mittelpunkt. Bezüglich der Geometrie verfolgt Cassirer den Übergang von der antiken synthetischen Geometrie zu Descartes' analytischer Geometrie ebenso wie Poncelets Begründung der projektiven Geometrie, bis hin zu Felix Kleins Erlanger Programm und Hilberts axiomatischer Darstellung der euklidischen Geometrie. 19 Jahre später geht Cassirer im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* auch auf den sogenannten Grundlagenstreit ein, der sich im Anschluß an die Entdeckung der mengentheoretischen Paradoxien entwickelt hatte.[75] Innerhalb der Bemühungen, diese Paradoxien auszuschalten, traten jedoch unerwartete Meinungsverschiedenheiten über die begrifflichen und methodischen Grundlagen der Mathematik zutage, die zur Herausbildung dreier unterschiedlicher Ansätze oder Schulen geführt hat, die wir heute gewöhnlich als Logizismus, Intuitionismus und Formalismus bezeichnen.[76]

Bei Cassirers Beschäftigung mit der Mathematik standen von Anfang an vor allem folgende Fragen im Mittelpunkt: Welche Folgerungen lassen sich aus den hier skizzierten Entwicklungen und Diskussionen für die spezifischen Methoden und Begriffsbildungen der Mathematik ziehen? Gibt es bestimmte Gegenstände oder Verfahrensweisen, die sich als typisch mathematische bezeichnen lassen, und welche Bedeutung kommt ihnen für die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis überhaupt zu? Muß unter diesem Gesichtspunkt die kantische Philosophie der Mathematik modifiziert werden? Um die Bedeutung dieser Fragen besser verstehen zu können, werden im folgenden zweiten Abschnitt die Grundzüge von Kants Philosophie der Mathematik vorgestellt.

73 Zu Cassirers früher Beschäftigung mit der Mathematik und Problemen der nichteuklidischen Geometrie vgl. Gawronsky 1966, 3-7.

74 Vgl. ECW 6, 27-120.

75 Vgl. ECW 13, 411-467.

76 Vgl. zu den hier genannten Namen und Problemen etwa Körner 1968, sowie Struik 1976 oder Thiel 1995.

10.2.2 Kants Philosophie der Mathematik

Kants Philosophie der Mathematik enthält im wesentlichen vier Thesen: (1) Die Erkenntnisse der Mathematik sind synthetische Sätze a priori. (2) Die Erkenntnisse der Mathematik gehen aus der Konstruktion ihrer Begriffe in der reinen Anschauung hervor. (3) Die Mathematik betrachtet das Allgemeine im Besonderen oder Einzelnen, während die Philosophie gerade umgekehrt das Besondere oder Einzelne im Allgemeinen betrachtet. (4) Die Sätze der reinen Mathematik sind „in ihrer ganzen Präzision" auf Erfahrungsgegenstände, sofern es sich um Erscheinungen in Raum und Zeit handelt, anwendbar.

Um die *erste These* zu verstehen, daß es sich bei mathematischen Erkenntnissen um synthetische Sätze a priori handelt, muß man wissen, was für Kant synthetische Sätze a priori sind. Nach Leibniz lassen sich alle Wahrheiten in zwei Klassen einteilen, nämlich in die der Vernunftwahrheiten (*vérités de raison*) und die der Tatsachenwahrheiten (*vérités de fait*).[77] Diese Einteilung findet man der Sache nach auch bei Hume, und zwar in Gestalt der Unterscheidung von der (1) Beziehung von Ideen (*relations of ideas*) und (2) Tatsachen (*matters of fact*).[78] Die '*vérités de raison*' bzw. die '*relations of ideas*' gelten unabhängig von der Erfahrung, und es kommt ihnen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu. Die '*vérités de fait*' oder '*matters of fact*' hingegen beruhen auf Erfahrung und besitzen bestenfalls induktive oder komparative Allgemeinheit, d.h. mögliche Ausnahmen können nie ausgeschlossen werden. Diese beiden Klassen von Urteilen werden gewöhnlich mit der kantischen Unterscheidung zwischen analytischen Urteilen a priori und synthetischen Urteilen a posteriori identifiziert. Dabei stellt sich die Frage, ob eine solche Disjunktion, wie Leibniz oder Hume angenommen haben, vollständig ist. Kant war der Auffassung, daß es noch eine weitere Klasse von Urteilen gebe, nämlich die synthetischen Urteile a priori.[79] Dazu zählte er gewisse Grundsätze der kritischen Metaphysik, der Mathematik und der Naturwissenschaften. Das Besondere an der Existenz synthetischer Urteile a priori ist, daß sie einerseits unsere Erkenntnis erweitern und andererseits unabhängig von empirischen Tatbeständen notwendig und allgemein gelten sollen.

77 Vgl. z.B. Leibniz 1985 [1765], 238/239. An anderer Stelle spricht Leibniz auch von ewigen Wahrheiten (*vérités éternelles*) und positiven Wahrheiten (*vérités positives*); vgl. Leibniz 1985 [1710], 70 f.

78 Vgl. Hume 1975 [1748], 25 f.

79 Kant hat bekanntlich eine Klassifikation der Urteile sowohl hinsichtlich ihres Ursprungs (a priori – a posteriori) als auch hinsichtlich ihres Inhalts (analytisch – synthetisch) vorgenommen und beides miteinander verknüpft. Gemäß diesen Klassifikationen entsprechen die synthetischen Urteile a posteriori den '*verités de fait*' oder '*matters of fact*'. Sie haben ihren Ursprung in der Erfahrung und sind (deshalb) erkenntniserweiternd. Den analytischen Urteilen a priori korrespondieren die '*vérités de raison*' bzw. '*relations of ideas*', deren Geltung sich auf die bloße Analyse von Begriffen gründet und die (deshalb) nicht erkenntniserweiternd sein können, sondern nur erläuternden Charakter haben. Die von Kant darüber hinaus eingeführten Urteile, die synthetischen Urteile a priori, zeichnen sich dadurch aus, daß sie ihren Ursprung nicht in der Erfahrung haben, aber dennoch unsere Erkenntnis erweitern. Die Existenz solcher synthetischer Urteile a priori zu begründen, ist eine der zentralen Aufgaben der Transzendentalphilosophie.

Kant hat für diese Auffassung auch eine Begründung zu liefern versucht. An dieser Stelle kommt seine *zweite These* ins Spiel, nämlich daß die Mathematik eine Erkenntnis darstellt, die auf der Konstruktion ihrer Begriffe in der reinen Anschauung beruht.[80] Was bedeutet 'Konstruktion in der reinen Anschauung'? Kant unterscheidet zwischen Anschauungen und Begriffen als den Quellen menschlicher Erkenntnis. Beide müssen stets zusammenwirken, um objektive Erkenntnis hervorbringen zu können. Im Gegensatz zu Begriffen, die allgemeine Vorstellungen sind und sich als solche stets auf eine unbestimmte Vielheit möglicher Gegenstände beziehen, handelt es sich bei Anschauungen um Einzelvorstellungen, die nur durch einen einzigen Gegenstand vorstellig gemacht werden können. Bei empirischen Anschauungen beispielsweise handelt es sich um einen Gegenstand, den wir vermittels unserer Sinne zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort wahrnehmen. Aber was sind reine Anschauungen? Sie sind in der Hinsicht allgemein, daß sie weder an einen bestimmten sinnlich wahrnehmbaren Inhalt, noch an einen bestimmten Ort, noch an eine bestimmte Zeit gebunden sind. Es kann sich daher nur um die allgemeinen Formen möglicher empirischer Anschauungen handeln, nämlich *Raum* und *Zeit*. Raum und Zeit unterscheiden sich von gewöhnlichen Allgemeinbegriffen dadurch, daß es nur einen Raum und eine Zeit gibt, von denen alle begrenzten Räume und Zeiten als Einschränkungen dieses einen Raums und dieser einen Zeit gedacht werden können.[81] „Konstruktion in der reinen Anschauung" bedeutet demnach die Möglichkeit, beliebige Begrenzungen in Raum und Zeit hervorbringen zu können, die sich allesamt auf die Einheit des Raumes und die Einheit der Zeit beziehen. Wenn es um mathematische Konstruktionen geht, dann sind sie regelgeleitet und diese Regeln werden als Konstruktionsprinzipien vorgegeben, die in mathematischen Begriffen enthalten sind.

Kant unterscheidet dabei explizit zwischen einer „reinen" oder „schematischen" und einer „empirischen" oder „technischen" Konstruktion.[82] Zu der letzteren Art zählt er konkrete materielle Konstruktionen, die z.B. mithilfe von Werkzeugen wie Zirkel und Lineal an der Tafel oder auf einem Blatt Papier durchgeführt werden. Dieser Unterscheidung korrespondiert eine weitere: diejenige zwischen Bild und Schema. Fünf an die Tafel oder auf ein Blatt Papier gezeichnete Striche oder Punkte sind für Kant ein Bild der Zahl fünf, wie ein einzelnes, gezeichnetes Dreieck ein Bild des allgemeinen Begriffs eines Dreiecks darstellt. Ein Schema hingegen kennzeichnet nach Kant ein allgemeines Verfahren, einem Begriff ein Bild zu verschaffen.[83] Die Schemata vermitteln also zwischen allgemeinen Begriffen und empirischen Bildern. Daß die Mathematik das Allgemeine im Besonderen oder Einzelnen erkennt, bedeutet nach Kant, daß ein Satz, der anhand einer einzelnen, empirischen Figur bewiesen wird, dennoch allgemeingültig ist, d.h. für alle Figuren derselben Art gilt. Die Allgemeingültigkeit des Satzes rührt daher, daß er sich nicht auf die einzelne Figur als solche bezieht, sondern vielmehr auf die Konstruktionsprinzipi-

80 Kant, KrV B 741.
81 Vgl. ebd., B 39.
82 Kant, AA VIII, 192.
83 Kant, KrV B 179 f.

en oder allgemeinen Schemata, die sie als einzelne *repräsentiert*. Gleichwohl kann jedes einzelne dieser Bilder als *Symbol* oder Repräsentant der allgemeinen Konstruktionsprinzipien angesehen werden. Erkenntnistheoretisch bedeutsam ist diese Einsicht insofern, als bei mathematischen Begriffen ein Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem zutage tritt, das sich von demjenigen der klassifizierenden Gattungsbegriffe unterscheidet. Bei Gattungsbegriffen wird durch Abstraktion und Determination vom Besonderen zum Allgemeinen oder vom Allgemeinen zum Besonderen fortgeschritten.

Die *vierte These* Kants besagt schließlich, daß die reine Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden könne.[84] Auch diese These verlangt nach einer Begründung, da für Kant die reine Mathematik, sofern sie sich auf Konstruktionen in der reinen Anschauung bezieht, eine apriorische Wissenschaft darstellt. Damit wird die Frage aufgeworfen, wie es möglich ist, daß die Mathematik *für* empirische Gegebenheiten Gültigkeit besitzen kann. Systematisch gesehen sind drei Formen von Erklärungstypen für das Anwendungsproblem denkbar.

(1) Der erste Typus geht von der Voraussetzung der Apriorität der Mathematik aus und erklärt ihre Anwendungsmöglichkeit damit, daß die Wirklichkeit von vornherein nach mathematischen Prinzipien konstituiert wurde. Da ein göttliches Wesen die Welt gemäß mathematischen Urbildern geschaffen hat, tun wir, wenn wir die Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, nichts anderes, als die göttlichen Konstruktionsprinzipien der Welt wiederzuentdecken (Kepler).

(2) Der zweite Erklärungstypus bestreitet, daß es sich bei der Mathematik um eine apriorische Wissenschaft handelt. Die mathematischen Axiome, Begriffe und Entitäten sind gemäß dieser Ansicht als Abstraktionen von wirklichen Dingen zu verstehen. Beispielsweise vertrat Mill die Auffassung, daß sich Zahlen und arithmetische Gesetzmäßigkeiten auf beobachtete Tatsachen zurückführen ließen. Wenn die Behauptung zutrifft, daß die Grundlagen der Mathematik und somit die Mathematik selbst empirischen Ursprungs ist, dann ist es nicht weiter verwunderlich, daß sie auch auf empirische Sachverhalte angewandt werden kann.

(3) Kants Begründung unterscheidet sich von beiden genannten Erklärungsversuchen. Der explizite philosophische Beweisversuch, der hier nicht näher erläutert werden kann, findet sich bei Kant im ersten Grundsatz des Grundsatzkapitels der 'Transzendentalen Analytik', nämlich den 'Axiomen der Anschauung'.[85] Er beruht auf der Voraussetzung, daß sich die Mathematik und die Wirklichkeit nach gleichen Gesetzen richten, die aber weder allein in der Mathematik noch allein in der Wirklichkeit liegen, sondern ein Spezifikum des menschlichen Vermögens ausmachen, Erkenntnisse über diese Welt zu gewinnen. Die Mathematik ist deshalb auf die Wirklichkeit im Sinne des Inbegriffs aller raumzeitlichen Erscheinungen anwendbar, weil sich sowohl die Mathematik als auch die Erscheinungen nach den-

84 Ebd., B 206: „Dieser transzendentale Grundsatz [Axiome der Anschauung] der Mathematik der Erscheinungen gibt unserem Erkenntnis a priori große Erweiterung. Denn er ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht".

85 Ebd., B 202-207. In den *Metaphysischen Anfangsgründe[n] der Naturwissenschaft* versucht Kant insbesondere zu zeigen, wie die Mathematik auf die 'allgemeine Körperlehre' angewandt werden kann.

selben Gesetzen richten, die im menschlichen Erkenntnisvermögen ihren Ursprung haben. Dieser Erklärungstypus besitzt den Vorzug, daß er zwei wesentliche Defekte der beiden vorigen Typen vermeidet. Er verzichtet zum einen auf theologische oder metaphysische Voraussetzungen; zum anderen vermag er die Notwendigkeit und Allgemeinheit mathematischer Erkenntnisse zu begründen.

10.2.3 Was ist der Gegenstand der Mathematik?

Cassirers Stellung zu diesen vier Thesen Kants ist durchaus differenziert. Er stimmt mit Kant darin überein, daß die Mathematik ihren Ursprung nicht in der Erfahrung hat, also eine Wissenschaft a priori ist. Andererseits versteht er das Apriori nicht mehr in einem absoluten, sondern nur noch in einem relativen Sinne.[86] Damit ist gemeint, daß die Notwendigkeit und Allgemeinheit, die mathematischen Sätzen zukommt, stets an gewisse Voraussetzungen gebunden ist. Beispielsweise gilt der Satz, daß die Winkelsumme im Dreieck 180 Grad beträgt, notwendig und allgemein nur noch dann, wenn man ihn auf das Axiomensystem der euklidischen Geometrie bezieht. Für die nichteuklidischen Geometrien, die durch andere Axiomensysteme beschrieben werden, gilt er hingegen nicht mehr. Es ist klar, daß die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung auf der Existenz unterschiedlicher geometrischer Systeme beruht, die Kant nicht mehr in seine Überlegungen mit einbeziehen konnte. Ebenso stimmt Cassirer mit Kant überein, daß die Mathematik eine synthetische Wissenschaft ist, aber er unterscheidet sich von ihm darin, daß er die reine Anschauung als Erkenntnisquelle ablehnt.[87]

Darüber hinaus gibt es für Cassirer noch zwei weitere Anknüpfungspunkte. Der eine besteht darin, daß er die kantische These, die Mathematik erkenne das Allgemeine im Besonderen oder Einzelnen in gewissem Sinne, übernimmt und noch

86 Der hier angesprochene Unterschied zwischen Cassirer und Kant geht vor allem auf die unterschiedliche Auffassung beider von dem zurück, was als 'Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung' bzw. als 'Bedingung der Möglichkeit der *Gegenstände* der Erfahrung' zu betrachten ist. Für Kant ergaben sich diese Bedingungen als ein *feststehender* Kanon von reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien, die er vermittels der 'metaphysischen Deduktion' aus der Tafel der Urteilsfunktionen abgeleitet hat. Bei Cassirer tritt an die Stelle der metaphysischen Deduktion der Kategorien die Ableitung der allgemeinen *Invarianten der Erfahrung* vermittels einer Analyse der methodischen und begrifflichen Grundlagen der Wissenschaften, wobei die Mathematik und die mathematischen Naturwissenschaften im Vordergrund stehen. Solche Invarianten kristallisieren sich erst im Verlaufe der *Entwicklung* der Wissenschaften heraus. Sie können daher zu einem bestimmten (kontingenten) Zeitpunkt bestenfalls als Konvergenzpunkte ausgemacht werden, aber ihre Gültigkeit bleibt zunächst *hypothetisch*, da man nie ausschließen kann, daß sie im Laufe der Zeit durch noch allgemeinere Invarianten abgelöst werden. Sie sind daher einerseits *relativ*, sofern sie von der weiteren Entwicklung der Wissenschaften abhängen, sie sind aber andererseits a priori, sofern sie als allgemeine begriffliche Grundlagen der Wissenschaften ihren Ursprung nicht in der Erfahrung haben, sondern unabhängig von der Erfahrung gelten. Vgl. dazu Ihmig 1997, 244-249; 313 f.

87 Die Neukantianer der Marburger Schule haben Kants Lehre von Raum und Zeit als reinen Anschauungsformen a priori in einem begrifflichen Sinne umgedeutet, um den Dualismus von Anschauung und Begriff bei Kant zu überwinden. Nach den Auffassungen von Cohen und Natorp stellen Raum und Zeit begriffliche Kategorien bzw. reine Relationen dar, die allen äußeren Erscheinungen als Konstrukte des Denkens zugrunde liegen.

verallgemeinert. Nach Kant kann ein mathematischer Beweis nur deshalb anhand einer einzelnen (empirischen) geometrischen Figur geführt werden, weil diese nicht als einzelne, sondern vielmehr als Repräsentant oder Symbol für ein System abstrakter Konstruktionsprinzipien in Betracht steht. Man hat es in diesem Fall mit einer Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem zu tun, die dem eingangs erwähnten Repräsentationsverhältnis entspricht, das Cassirer als 'Bedeutungsfunktion' charakterisiert und das nach seiner Auffassung für den Zeichengebrauch in der Mathematik überhaupt typisch ist.

Der zweite Anknüpfungspunkt liegt darin, daß Cassirers Strategie zur Lösung des Anwendungsproblems in eine ähnliche Richtung geht wie bei Kant. Allerdings tritt auch hier die Begründungsfunktion von Raum und Zeit als reinen Anschauungsformen a priori eher in den Hintergrund. Dennoch führt Cassirer die Anwendungsmöglichkeit der Mathematik ebenfalls darauf zurück, daß im menschlichen Denkvermögen gewisse allgemeine Strukturen verankert sind, nach denen sich sowohl unsere mathematischen als auch unsere naturwissenschaftlichen Begriffsbildungen richten. Damit sind aber keine statischen Grundsätze gemeint, sondern es wird vielmehr eine spezifische Form geistiger *Aktivität* angesprochen, die sich an den unterschiedlichsten Inhalten manifestieren kann und die Cassirer als eine „Urfunktion der Repräsentation"[88] kennzeichnet. Damit ist gemeint, daß ein Einzelnes hinsichtlich verschiedener Verknüpfungsweisen (wie z.B. räumliche oder zeitliche Verknüpfungen, Kausalverknüpfungen, Ding-Eigenschafts-Beziehungen etc.) nur als Teil eines Ganzen erfaßt werden kann, wobei es als Einzelnes vermöge dieser Funktion das Ganze zugleich *repräsentiert* bzw. *symbolisiert*. Diese Theorie der Symbolfunktion des Geistes besitzt nach Cassirer eine enge Beziehung zur mathematischen Denkweise. Wenn er allerdings die Meinung vertritt, daß eine bestimmte Form des Denkens in der Mathematik prägnant zum Ausdruck komme, setzt dies natürlich eine Auffassung darüber voraus, was den eigentlichen Gegenstand der mathematischen Betrachtungsweise ausmacht bzw. was für die mathematische Denkweise überhaupt charakteristisch ist.

Jemand, der eine Vorlesung über die Gruppentheorie besucht, wird keine Schwierigkeiten haben anzugeben, über welchen Gegenstand die Vorlesung handelt: eben über Gruppen. Bezüglich der Frage, was eine Gruppe sei, wird man auf die entsprechende Definition verweisen, die zu Beginn der Vorlesung gegeben wurde. In ähnlicher Weise werden sich die Gegenstände der Analysis, Funktionentheorie, Topologie und anderer mathematischer Disziplinen bestimmen lassen. Wenn aber nach dem Gegenstand der Mathematik überhaupt gefragt wird, dann ist nicht ganz klar, was damit gemeint ist. Gibt es einen solchen überhaupt?

Vorschläge zur Beantwortung dieser Frage hat es innerhalb der Mathematikgeschichte durchaus gegeben. Einige erblickten als Gegenstand der Mathematik ein regelgeleitetes Kalkül, einige sahen sie wesentlich mit Relationen und Strukturen beschäftigt, für andere hatte sie es mit Mengen zu tun und wieder andere erkannten das Unendliche als spezifisch mathematischen Gegenstand. Die unterschiedlichen Antworten zeigen, daß dieser Gegenstand historischen Wandlungen unterworfen

88 ECW 11, 32.

ist. Zu Kants Zeiten war eine Vorstellung vorherrschend, die sich noch bis ins 19. Jahrhundert hinein gehalten hat, nämlich daß es die Mathematik in erster Linie mit Größen zu tun habe, also eine Wissenschaft der Größen sei. Diese Definition läßt sich, so Cassirer, aufgrund seiner Analysen der Mathematik des 19. Jahrhunderts, zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht mehr aufrecht erhalten. In einem Schlagwort zusammengefaßt, lautet das Resultat von Cassirers Überlegungen: Der eigentliche Gegenstand der Mathematik sind allgemeine Relationen oder Strukturen, und das Wesen der mathematischen Denkweise manifestiert sich im Prinzip der *Reihenbildung*.[89] In dieser allgemeinen Bestimmung sind die folgenden vier Gesichtspunkte eingeschlossen.

(1) Zunächst beinhaltet dieses Schlagwort eine strukturelle Betrachtungsweise mathematischer Gegenstände, d.h. es gilt der Grundsatz der Priorität der Relationen vor den Relata. Damit ist gemeint, daß mathematische Objekte als einzelne, individuelle Objekte ihr Bestehen einem allgemeinen Relationszusammenhang verdanken, der ihnen logisch vorgeordnet ist. Außerhalb dieses Komplexes allgemeingültiger Beziehungen kommt ihnen weder Individualität noch ein Sein oder eine 'Existenz' zu. Beispielsweise kann von der Existenz bestimmter Zahlen (wie etwa π oder e) weder im Sinne einer äußeren physischen Existenz noch im Sinne einer Existenz isolierter Vorstellungsinhalte der menschlichen Psyche gesprochen werden; denn:

> „Die Existenz der Zahl *e* besagt nichts anderes, als daß durch die Reihe, die wir zu ihrer Definition verwenden, eine und nur eine *Stelle* innerhalb des idealen Zahlensystems objektiv notwendig und eindeutig festgelegt wird."[90]

(2) Zweitens liegt der Ursprung und das Motiv der Reihenbildung in der schöpferischen Tätigkeit des menschlichen Geistes und ist durch empirische Gegebenheiten nicht beschränkt. Das schließt keineswegs aus, daß empirische Erfahrungen den *Anlaß* zu gewissen Formen der Reihenbildung bieten könnten. Beispielsweise kann durchaus das Zählen konkreter Gegenstände der Anlaß zur Bildung eines Zahlbegriffs sein. Der Zahlbegriff als solcher erfährt seine Rechtfertigung aber nicht durch diesen Anlaß, sondern durch ein unabhängig davon zu entwickelndes System von Verknüpfungen und Relationen, das durch entsprechende Axiome festgelegt wird.

(3) Drittens erlaubt die Charakterisierung der mathematischen Denkweise als Reihenbildung in natürlicher Weise den Übergang von endlichen zu unendlichen Gesamtheiten. Da jede Zahl durch einen allgemeinen Komplex von Relationen bestimmt ist und dieser Komplex den einzelnen Zahlen logisch vorgeordnet ist, läßt

89 An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, daß der Reihenbegriff von Cassirer als *epistemologischer* Begriff verstanden wird, der als solcher eine weitere Bedeutung hat als der mathematische Reihenbegriff im engeren Sinne, der als besondere Art einer Folge, nämlich der Folge der Partialsummen, definiert ist. Allgemein versteht Cassirer unter Reihe eine beliebige Menge von Gegenständen (die auch abstrakter Natur sein können, wie Begriffe, Symbole, Zeichensysteme etc.), die vermöge eines bestimmten Prinzips, einer Gesetzmäßigkeit o. ä. in eine Reihenordnung gebracht werden können. Wie im folgenden noch erläutert wird, können sich dabei verschiedene Reihenordnungen auch verknüpfen oder überlagern.

90 ECW 6, 134.

sich vermöge dieses Komplexes jede beliebige Zahl erzeugen. Da Cassirer den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen als für das mathematische Denken wesentlich ansieht, schließt seine Definition auch die Definitionen von Hermann Weyl und Henri Poincaré ein, die die Mathematik als die 'Wissenschaft des Unendlichen' betrachteten.

(4) Viertens schließlich – und das ist für Cassirer ein ganz entscheidender Punkt – ist eine Ausweitung ins Unendliche nicht nur auf einer Ebene möglich. Man kann nämlich nicht nur durch wiederholte Anwendung derselben Grundrelation (wie z.B. in dem Übergang von n zu n+1) stets neue Elemente *derselben* Reihe erzeugen, sondern man kann durch Anwendung einer Operation höherer Ordnung auf das *Prinzip* einer Reihe diese Reihe auf höherer Ebene zu anderen Reihen in Beziehung setzen. Dieser Sachverhalt gründet sich auf die Beobachtung, daß Reihenglieder und Reihenprinzipien stets verschiedenen Ebenen angehören. Unter dieser Voraussetzung besteht die Möglichkeit, das Funktionsgesetz selbst herauszulösen und zum gesonderten Gegenstand der Betrachtung zu machen. Neben der 'horizontalen' Ausweitung durch iterierte Anwendung ein und desselben Reihenprinzips ist also noch der Übergang von dem Reihenprinzip selbst zu Reihenprinzipien höherer Ordnung möglich, mithin zu 'Reihen von Reihen' und zu 'Reihen von Reihen von Reihen' etc. Diese Übergänge in 'vertikaler Richtung' sind nach Cassirers Auffassung die für das mathematische Denken entscheidenden, weil sie die Möglichkeit der Konstruktion immer komplexerer und zugleich abstrakterer Systeme eröffnen.[91] Die Übergänge zu Systemen höherer Ordnung landen schließlich bei Theorien, deren Objekte oder 'Elemente' keine Größen, Zahlen oder Funktionen sind, sondern ein *Inbegriff von Operationen*.

Das Entscheidende dieser Übergänge zu höherstufigen Systemen ist Cassirer zufolge darin zu sehen, daß man nicht nur zu Objekten höherer Stufe gelangt, sondern daß es möglich sein muß, diese Objekte durch einen Kanon gesetzmäßig begründeter *Operationen* miteinander zu verknüpfen und als Teile eines übergeordneten Relationssystems auszuweisen. Man kann sogar mit guten Gründen die Ansicht vertreten, daß die von Cassirer beschriebenen Übergänge es sind, die die Grenze zwischen antiker und neuzeitlich-moderner Mathematik bilden. Beispielsweise weist Bochner darauf hin, daß Formen höherstufiger Abstraktionen, wie etwa 'Ideen von Ideen' im platonischen Sinne, dem griechischen Denken weitgehend fremd geblieben sind. Und wenn es sie gab, wie beispielsweise den Begriff der '*episteme epistemes*' bei Platon (*Charmides*, 169a) oder den Begriff der '*noesis noeseos*' bei Aristoteles (*Metaphysik*, Buch XII, Kap. 9), wurden sie nicht auf mathematische Überlegungen übertragen und zum Ausgangspunkt einer eigenständigen Ebene operationaler Verknüpfungen gemacht.[92]

91 Beispiele dafür wären etwa der Übergang von der Ableitung einer Funktion zur nächst höheren Ableitung, der Übergang von Zahlensystemen zu mehrdimensionalen Vektorräumen, der Übergang von Vektoren zu Tensoren, der Übergang von reellen zu komplexen Funktionen oder zu höherstufigen Funktionen, deren Elemente selbst wieder Funktionen sind.

92 Vgl. Bochner 1966, 55: „And it is most important to keep in mind that what makes the advancement on this ladder of abstractions meaningful is the possibility of adapting and reinterpreting cer-

10.2.4 Das Problem des Unendlichen und die Synthetizität der Mathematik

Wie schon erwähnt, folgte Cassirer Kant in der Auffassung, daß die Mathematik synthetische Sätze a priori enthalte. Kant hatte dies damit begründet, daß die mathematische Erkenntnis durch Konstruktion der Begriffe in der reinen Anschauung zustande komme. Cassirer lehnt allerdings die Anschauung als Erkenntnisquelle für die Mathematik ab. Er tut dies insbesondere unter Hinweis auf das Arithmetisierungsprogramm, das die Schule um Weierstraß, Kronecker, Dedekind und Cantor im 19. Jahrhundert entwickelt hatte, um gewisse grundlegende mathematische Begriffe – wie z.B. den des Kontinuums, der Stetigkeit, des Grenzwertes oder den einer Funktion – möglichst exakt und streng definieren zu können. Auf diese Weise sollte ein solides Fundament für die Analysis geschaffen werden. Diesem Programm sind später auch die Logizisten um Russell und Couturat gefolgt. Sie vertraten die Auffassung, daß sich alle grundlegenden Begriffe der Mathematik rein logisch definieren ließen und die reine Mathematik aus diesen logischen Prinzipien deduzierbar sei. Da die Logik letztlich auf Identitätsurteilen beruht, überträgt sich diese Eigenschaft auch auf die Urteile der Mathematik. Dieser logizistischen Auffassung ist Cassirer jedoch nicht gefolgt, sondern er hat an der Synthetizität der Mathematik festgehalten. Um die Gründe dafür zu verstehen, ist es hilfreich, auf den zeitgenössischen Diskussionskontext einzugehen.

Die Auffassung der Logizisten, daß es sich bei der Mathematik lediglich um analytische Urteile handeln sollte, hat bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts Widerspruch herausgefordert. Dieser kam von einem der bedeutendsten zeitgenössischen Mathematiker, der sich auch als Wissenschaftsphilosoph einen Namen gemacht hatte: Henri Poincaré (1854-1912). Poincaré hielt den Logizisten ein erkenntnistheoretisches Dilemma entgegen, das der reinen Mathematik anhafte. Die Vorgehensweise der Mathematik ist entweder induktiv oder deduktiv. Gesetzt den ersten Fall, sie sei nicht deduktiv, sondern induktiv: Dann könnten ihre Ergebnisse nicht sicher sein; denn induktiv gewonnene Sätze gelten nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, d.h. die Möglichkeit der Widerlegung durch Gegenbeispiele ist jederzeit gegeben. Die Ergebnisse der Mathematik sind aber sicher. Also kann sie nicht induktiv sein. Wenn die Schlußweise der Mathematik hingegen deduktiv wäre, dann leitete sie ihre Behauptungen aufgrund logischer Schlüsse ab. In diesem Fall könnte die Mathematik aber nichts Neues lehren; denn das Prinzip der Logik sei der Satz des Widerspruchs oder der Identität. Nun zeigt sich aber, daß ihre Lehrsätze durchaus neue inhaltliche Einsichten vermitteln können. Also kann die Mathematik nicht deduktiv im angegebenen Sinne sein.[93] Dazu ist anzumerken, daß Poincaré nicht behauptet hat, mathematische Ableitungen könnten nicht in logische Schlüsse übersetzt werden. Er war nur der Ansicht, daß bei einer solchen Übersetzung etwas verlorengeht, was für mathematische Ableitungen inhaltlich charakteristisch ist.

tain operational properties from any one abstraction to the next higher one. Abstractions without corresponding operations are mathematically pointless".

93 Vgl. dazu Poincaré 1914, 1 f.

Nun könnte man ja, um dem zweiten Horn des Dilemmas zu entgehen, folgendes annehmen: Wenn sich auch die Form der Ableitungen in der Mathematik auf logische Schlußformen reduzieren ließe, so müßte dies ja nicht unbedingt für die Prinzipien und Axiome gelten, aus denen die Schlußfolgerungen gezogen werden; dann könnte man die inhaltliche Bestimmtheit mathematischer Sätze auf die inhaltliche Bestimmtheit der Axiome zurückführen. Aber auch diese Interpretation löst in Poincarés Augen die Schwierigkeit nicht. Zwar könnten dann die mathematischen Sätze durchaus als synthetische Sätze aufgefaßt werden, aber sie könnten in keiner Weise inhaltlich über das hinausgehen, was bereits die Axiome enthalten. Also wäre auch damit ein echter Erkenntnisfortschritt nicht gegeben. In diesem Fall spräche man der Mathematik jedes kreative und schöpferische Moment ab. Aber gerade ein solches sei der Mathematik eigentümlich und durch dieses unterscheide sie sich prinzipiell von der syllogistischen Schlußweise der Logik.[94]

Diese Auffassung zwingt Poincaré zu einer näheren Bestimmung dessen, was er unter diesem schöpferischen Moment versteht bzw. in welcher Weise sich dies in den mathematischen Ableitungen niederschlägt. Es besteht für Poincaré darin, daß der menschliche Geist die Fähigkeit besitzt, gewisse Operationen auszuführen und diese beliebig oft zu wiederholen und miteinander zu kombinieren, ohne daß sich deren Eigenschaften verändern. Er diskutiert im wesentlichen zwei Beispiele, die dieser Fähigkeit entspringen, nämlich das Prinzip der vollständigen Induktion, das er auch als „rekurrierende Schlußweise" bezeichnet, und den allgemeinen Gruppenbegriff. Warum ist das Prinzip der vollständigen Induktion geeignet, eine Erweiterung der inhaltlichen mathematischen Erkenntnisse zu erklären? Nach Poincaré drückt sich der Erkenntnisfortschritt in der Mathematik, wie übrigens in den Naturwissenschaften auch, durch fortschreitende Verallgemeinerung aus. Der Fortschritt vom Besonderen zum Allgemeinen stößt jedoch sehr schnell an einen Punkt, an dem vom Endlichen zum Unendlichen übergegangen werden muß. Wenn man beispielsweise die Gültigkeit des Distributivgesetzes für die Arithmetik beweisen will, so ist dies in endlich vielen Schritten nicht möglich; denn dieses Gesetz soll für alle, also auch unendlich viele, Zahlen gelten. Dazu bedarf es eines Prinzips, das einerseits diesen Übergang ermöglicht, das aber andererseits auch die notwendige Strenge gewährleistet. Ein solches Prinzip ist das *Prinzip der vollständigen Induktion.* Es wird in folgender Weise angewandt: Zunächst wird gezeigt, daß ein Satz oder eine Formel für eine ganz bestimmte Zahl gültig ist. Dann wird gezeigt, daß, wenn sie für eine beliebige Zahl n gilt, sie auch für die nachfolgende Zahl n+1 gilt. Damit ist gezeigt, daß sie für alle Zahlen gilt. Die besondere Eigenschaft dieses Prinzips besteht darin, daß in ihm praktisch eine unendliche Zahl von hypothetischen Syllogismen zusammengefaßt sind. Im Unterschied zum induktiven Verfahren der Naturwissenschaften, das von einer endlichen Anzahl beobachteter Fälle auf die Gesamtheit aller möglichen Fälle schließt, genügt das Ergebnis der mathematischen Induktion dem Ideal der Strenge und ist nicht durch Gegenbeispiele widerlegbar.

94 Ebd., 3 f.

Dieses Prinzip ist nach Poincaré weder auf logischem Wege noch durch die Erfahrung beweisbar.[95] Auf logischem Wege nicht, weil man bei jedem logischen Beweisversuch in einen Zirkel geraten würde, der gerade das voraussetzt, was er beweisen soll. Denn es ermöglicht einen Übergang von endlichen zu unendlichen Gesamtheiten und im Bereich des Unendlichen gelten die Gesetze der Logik nur noch sehr eingeschränkt. Dies läßt sich an dem Grundsatz verdeutlichen, der besagt, daß das Ganze stets größer ist als ein Teil desselben. Wenn man die Menge der ganzen Zahlen als das Ganze betrachtet und die Menge der Quadratzahlen als einen Teil desselben, dann macht man die Beobachtung, daß sich jeder ganzen Zahl eindeutig ihre Quadratzahl zuordnen läßt. Da die Menge der Quadratzahlen kleiner ist als die Menge der ganzen Zahlen, bedeutet dies, daß sich das Ganze in eindeutiger Weise einem Teil zuordnen läßt. Dies widerspricht jedoch der Voraussetzung, daß das Ganze stets größer ist als ein Teil desselben. Aber auch durch Erfahrung läßt es sich nicht beweisen; denn in der Erfahrung lassen sich immer nur Verfahren nachvollziehen, die aus endlich vielen Schritten bestehen. Im Gegensatz dazu impliziert das Prinzip der vollständigen Induktion jedoch unendlich viele Schritte. Also ist es weder durch die Logik noch die Erfahrung beweisbar. Daher kann es auch weder als analytischer Satz a priori noch als synthetischer Satz a posteriori angesehen werden. Es ist also ein synthetischer Satz a priori, der auf der Möglichkeit der unbegrenzten Wiederholung einer Operation des menschlichen Geistes beruht und von keinen äußeren Gegebenheiten abhängig ist.

Cassirer weist auf dieses Verfahren der vollständigen Induktion sowohl im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*[96] als auch im vierten Band über *Das Erkenntnisproblem*[97] ausdrücklich hin. Er schließt sich dabei der Auffassung Poincarés, daß dieses Schlußverfahren auf eine eigentümliche Denkweise der Mathematik hinweist, ohne Einschränkung an und führt es auf die reinen Denkfunktionen „der Einheitssetzung, der Verschiedenheitssetzung, der Reihung und Zuordnung“[98] zurück. Er verbindet diese Ansicht darüber hinaus mit einer Kritik an Versuchen der Logistik, den Zahlbegriff aus dem Mengenbegriff bzw. Klassenbegriff abzuleiten. Selbst wenn dies zirkelfrei gelänge, was keineswegs feststehe, wäre damit ein vermeidbarer Umweg beschritten worden.

10.2.5 Mathematische Naturwissenschaft

In Abschnitt 10.2.3 wurde darauf hingewiesen, daß sich Cassirer insofern Kants Lösungsstrategie für das Problem der Anwendung mathematischer Begriffe auf die Natur anschließt, als auch er die Auffassung vertritt, daß im menschlichen Denkvermögen gewisse allgemeine Strukturen verankert sind, nach denen sich sowohl unsere mathematischen als auch unsere naturwissenschaftlichen Begriffsbildungen richten. Konkret denkt er dabei an die „Urfunktion der Repräsentation“, die in Ge-

95 Ebd., 12 ff.
96 ECW 13, 433 f.
97 ECW 5, 89 ff.
98 ECW 13, 434 f.

stalt der *Bedeutungsfunktion* sowohl innerhalb der Mathematik als auch innerhalb der Naturwissenschaften eine wichtige Rolle spielt. Denn die moderne Mathematik und die moderne Naturwissenschaft haben es nicht mehr mit vereinzelten sinnlichen Gegenständen zu tun, sondern mit allgemeinen und komplexen Relationssystemen, die festlegen, welche Eigenschaften den jeweiligen Gegenständen zukommen. Dieser epistemische Grundsatz der Vorordnung der Relationen vor den Relata, von dem Cassirer ausgeht, beinhaltet eine strukturelle Gegenstandsauffassung. Cassirers These ist die, daß der strukturellen Auffassung des Gegenstands der Mathematik eine analoge Gegenstandsauffassung in den Theorien der modernen Physik korrespondiert. Diese Gegenstandsauffassung ist in seinen Augen auch der Schlüssel des Fortschritts von der neuzeitlichen zur modernen Naturwissenschaft. Dies sei am Beispiel des Übergangs von der klassischen Mechanik zur speziellen und zur allgemeinen Relativitätstheorie kurz skizziert.[99]

Den Ausgangspunkt der klassischen Mechanik bildete die Vorstellung der Bewegung eines begrenzten Masseteilchens im dreidimensionalen euklidischen Raum. Die Gesetzmäßigkeiten der Bewegung wurden durch die Axiome oder Gesetze der Bewegung bestimmt, sowie eine Reihe von Grundbegriffen und Prinzipien, die Newton zu Beginn der *Principia* aufgestellt hatte. Der Gegenstand der Mechanik war vermöge der Zuordnung zu diesem Komplex begrifflicher Bedingungen bestimmt. Die Gegenstandsvorstellung der klassischen Mechanik war noch von der Vorstellung erfüllter dreidimensionaler Raumteile, die den wahrnehmbaren Körpern der Alltagserfahrung gleichen und sich durch einen leeren Raum bewegen, geprägt. Die Unveränderlichkeit der Längenmaße und die absolute Bedeutung des Begriffs der Gleichzeitigkeit wurden als unproblematisch vorausgesetzt.

Die absolute Bedeutung der Begriffe der räumlichen Länge und der Gleichzeitigkeit wird im Rahmen der speziellen Relativitätstheorie jedoch erheblich eingeschränkt. Alle Bezugssysteme, die sich geradlinig und gleichförmig gegeneinander bewegen, müssen für die Beschreibung von Naturprozessen als gleichberechtigt angesehen werden. Allerdings gelten dann für jedes dieser Bezugssysteme besondere Bedingungen des Verhaltens von Uhren und starren Maßstäben. Das heißt, eine bestimmte Länge wird relativ zu einem Bezugssystem K gemessen. Geht man zu einem Bezugssystem K' über, das sich relativ zu K geradlinig-gleichförmig bewegt, dann steht nicht a priori fest, daß die Längenmessung in bezug auf K' denselben Wert ergibt. Entsprechendes gilt auch für zeitliche Abstände und gleichzeitige Ereignisse. Auch ihnen kommt keine absolute Bedeutung mehr zu, sondern sie gelten immer nur relativ zu einem bestimmten Bezugssystem.

Was folgt daraus für den Gegenstandsbegriff der modernen Physik? Eine eindeutige Bestimmung des Naturgeschehens beruht in der speziellen Relativitätstheorie auf der Auswahl eines Inertialsystems. Da es im Prinzip unendlich viele Inertialsysteme gibt, diese aber als Bedingungen der Möglichkeit der Objektivität angesehen werden müssen, scheint die *Einheit* und *Eindeutigkeit* des Gegenstandsbegriffs aufgehoben zu werden. An dieser Stelle tritt die Bedeutung des strukturellen Gegenstandsbegriffs hervor. Die Einheit des Gegenstands beruht darauf, daß es ei-

99 Vgl. dazu Ihmig 1999.

ne Möglichkeit gibt, das Naturgeschehen in den verschiedenen Bezugssystemen auf eindeutige und gesetzmäßige Weise aufeinander zu beziehen. Auch dann, wenn die Messungen von Raum- und Zeitgrößen für verschiedene Inertialsysteme verschiedene Werte ergeben, wird die Einheit des Gegenstandsbegriffs auf einer höheren Ebene dadurch wiederhergestellt, daß eine eindeutige Umrechnung der Werte beim Übergang von einem Bezugssystem zu einem anderen auf gesetzmäßige Weise möglich ist. Diese Umrechnung wird im Fall der speziellen Relativitätstheorie durch die Formeln der Lorentz-Transformation angegeben. Das bedeutet, die Einheit des Gegenstands beruht auf der *gesetzmäßigen Einheit* der Inertialsysteme. Die Naturgesetze sind demnach als *Invarianten* gegenüber diesen Transformationen festgelegt.[100]

In der klassischen Mechanik bezog sich die Abhängigkeit des Gegenstandsbegriffs von einem Komplex allgemeingültiger Gesetze auf die Grundgesetze der Geometrie, die in den (näherungsweise) starren Körpern ihre unmittelbare 'Materialisierung' zu finden schienen. In der speziellen Relativitätstheorie hingegen tritt eine allgemeinere Schicht von Gesetzmäßigkeiten auf, die sich nicht mehr unmittelbar auf Körper beziehen, sondern auf die *Operationen*, die den Übergang von einem Bezugssystem zu einem anderen ermöglichen sollen. Die Bestimmungen, die sich diesen Transformationen gegenüber als invariant erweisen, sind die eigentlichen Gegenstände dieser Theorie.

Die allgemeine Relativitätstheorie geht auf diesem Wege noch einen Schritt weiter. Die Einschränkung des Relativitätsprinzips auf geradlinig-gleichförmige Bewegungen ist von Einstein als unbefriedigend und künstlich empfunden worden. Er betrachtete es daher als eine natürliche Forderung, dieses Prinzip auf beliebige Bewegungen auszudehnen. Dieser Schritt hat zur Folge, daß es für die allgemeine Relativitätstheorie keine ausgezeichnete Klasse von *globalen* Bezugssystemen mehr gibt. Damit ist eine Bezugnahme auf starre Maßstäbe nicht mehr möglich. Zwar beinhaltet bereits die spezielle Relativitätstheorie, daß solche Maßstäbe beim Übergang von einem Bezugssystem zu einem anderen eine Änderung erfahren können. Aber der globale Charakter dieser Transformationen bleibt noch erhalten. Demgegenüber kennt die allgemeine Relativitätstheorie nur noch 'unendlich kleine' Maßstäbe, die lediglich für einen einzelnen Punkt und dessen infinitesimal benachbarte Punkte gelten. Beim Übergang von einem Punkt zu einem anderen, der eine bestimmte endliche Entfernung besitzt, kann der Maßstab eine beliebige (stetige) Deformation erfahren. Aus diesem Grund muß von der euklidischen Geometrie zu Gaußschen Koordinaten übergegangen werden.[101]

Eine Reihe von Bestimmungen, die in der *speziellen* Relativitätstheorie noch als invariant und unveränderlich gedacht wurden, verlieren diese Eigenschaft in der *allgemeinen* Relativitätstheorie. Dazu zählt neben der weitergehenden Relativierung starrer Maßstäbe insbesondere die Relativierung des Gesetzes von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit im Vakuum. Gemäß der allgemeinen Relativitätstheorie erfahren Lichtstrahlen in der Nähe von Gravitationsfeldern eine Ablen-

100 Vgl. dazu ECW 10, 20-26.
101 Ebd., 51 f.

kung. Daraus erwächst die Aufgabe, die Einheit des Gegenstands wissenschaftlicher Erfahrung von einem höheren Gesichtspunkt aus wiederherzustellen. Die Transformationsgesetze der allgemeinen Relativitätstheorie beziehen sich lediglich auf unendlich kleine Umgebungen der (vierdimensionalen) Punkte einer Raum-Zeit-Mannigfaltigkeit.

Was zeigt die hier skizzierte Entwicklung für die strukturelle Gegenstandsauffassung, die Cassirer im Rahmen seiner 'funktionalen Erkenntnisauffassung' vertritt? Sie zeigt einen Prozeß der *Verallgemeinerung*, der dadurch charakterisiert werden kann, daß dasjenige, was den Gegenstand der Theorie ausmacht, durch eine Reihe von Transformationen bestimmt wird, die gewisse physikalische Größen oder Gesetze invariant lassen. Unter der Voraussetzung der traditionellen Substanzvorstellung, die in Anknüpfung an die Alltagserfahrung den Gegenstandsbegriff auf undurchdringliche, dreidimensionale euklidisch strukturierte Raumquanta einschränkte, wäre dieser Verallgemeinerungsprozeß, der einen Übergang von dem anschaulich Gegebenen zu den Abstraktionsebenen der mathematischen Transformationen beinhaltet, nicht denkbar. Die Einheit der Erfahrung konnte nur auf der 'Ebene der Gesetze', aber nicht mehr auf der 'Ebene der Dinge' konstituiert werden.

Es gab zu dieser Zeit (d.h. in der 1920er und 1930er Jahren) sicher nicht viele Wissenschaftler, geschweige denn Philosophen, die die Bedeutung der strukturellen Gegenstandsauffassung für den Fortschritt in der reinen Mathematik und deren Anwendung in den Naturwissenschaften so klar herausgearbeitet haben wie Cassirer (an dieser Stelle muß auch Hermann Weyl genannt werden). Die Methode der Auszeichnung von Invarianten relativ zu bestimmten Operationen bietet in folgender Hinsicht einen eminenten Vorteil. Das Verfahren läßt sich im Prinzip beliebig iterieren. Daher ist ein Übergang zu immer höheren Abstraktionsniveaus oder 'Objektivitätsstufen', wie sich Cassirer gelegentlich ausdrückt, möglich. Jede Menge von Operationen läßt sich vermittels eines Symbols fixieren. Dieses Symbol kann dann seinerseits als *Element* einer übergeordneten Menge von Operationen betrachtet werden. 18 Jahre nach Cassirer hat der englische Physiker Arthur Eddington auf die fundamentale Bedeutung der strukturellen Sichtweise in der Physik hingewiesen:

„Physical science consists of purely structural knowledge, so that we know only the structure of the universe which it describes. This is not a conjecture as to the nature of physical knowledge; it is precisely what physical knowledge as formulated in present-day theory states itself to be."[102]

Karl-Norbert Ihmig

102 Eddington 1939, 142.

10.3 Biologie – Fragen der Autonomie

10.3.1 Epistemologie und Anthropologie

In seinem Vorwort zu *The Problem of Knowledge*[103] bemerkt Charles Hendel, daß keiner der Beiträge des Cassirer-Bandes in der *Library of Living Philosophers* die Biologie zu seinem Gegenstand macht – und dies, obwohl Cassirer an der Biologie ein großes Interesse zeigte.[104] Er hatte ein mindestens zweifaches Interesse: Einerseits ein epistemologisches, andererseits ein anthropologisches. Letztere Perspektive ist die des philosophischen Anthropologen Cassirer, der an einer Theorie der Kultur arbeitet und sich für die Biologie der Repräsentation interessiert. Es ist sicherlich kein Zufall, daß Cassirer im *Essay on Man* den Menschen als *animal symbolicum*, als symbolschaffendes Tier definiert – Symbole schaffend, gewiß, aber eben auch Tier.[105] Die erstgenannte Perspektive ist die des Erkenntnistheoretikers Cassirer, der an einer Theorie und Geschichte der Wissenschaften arbeitet und sich für die Frage interessiert, wie die Entwicklung der symbolischen Formen die Entwicklung der Biologie bestimmt hat. Darüber hinaus ist er der Ansicht, daß in den Versuchen der Biologie, das Leben zu 'erklären', ein Problem auftaucht, das seinem Problem des Symbolischen sehr ähnelt.

In seiner Auseinandersetzung mit der Biologie als sich entwickelnder symbolischer Form hat Cassirer die Entwicklung der biologischen Wissenschaft von ihren Anfängen in der Antike bis hin zu den neuesten Debatten über den Darwinismus und Vitalismus (bei Driesch und von Uexküll) studiert. Er entdeckt in der Entwicklung der biologischen Wissenschaft das allgemeine Muster, das vom mythischen Denken über Namengebung und Taxonomie hin zur Theorie führt. In der Biologie war es natürlich Darwin, der den entscheidenden Schritt zur Theoriebildung machte.

Dort, wo es hingegen um die Biologie der Repräsentation geht, nimmt das Werk Jakob von Uexkülls eine zentrale Rolle in Cassirers Denken ein. In Uexkülls Arbeiten über die 'Umwelt', in der jeder Organismus seinem Bauplan gemäß lebt, entdeckt Cassirer ein Grundthema seines eigenen Denkens: Die Abhängigkeit der Wirklichkeit von der spezifischen Form (*morphé*) des Organismus. Gleichzeitig dient ihm der Biologe als Sparringpartner: Für den Menschen ist es nicht so sehr die Anatomie, die die Umwelt determiniert, sondern das Symbol. Mit dem Symbol haben die Menschen ein neues Reich der Form betreten. Dies erlaubte ihnen sowohl, sich in eine gewisse Distanz zur natürlichen Wirklichkeit zu bringen, als auch objektives Wissen über diese Wirklichkeit, und einen gewissen Grad an Freiheit zu erlangen.

103 Cassirer 1950 (Englische Übersetzung von ECW 5), XII.

104 Ebd. Hendel bezieht sich auch auf eine Bemerkung Gawronskys in seinem Beitrag zu Cassirers Arbeiten über Kant. Gawronsky hält dort fest, daß „perhaps the most important of these contributions is Cassirer's analysis of the fundamental ideas of Kant's *Kritik der Urteilskraft* and his explanation of why Kant based his theory of judgement upon two seemingly so different roots as the philosophy of art, on the one hand, and biology, on the other".

105 Cassirer 1944a.

Der spezifische ontologische Status der drei 'Formebenen' (physische Form, organische Form und symbolische Form) als auch die epistemologischen Konsequenzen aus den ontologischen Unterscheidungen verbinden die beiden Bereiche von Cassirers 'biologischem Denken'. Seine Auffassung des ontologischen Status des Symbolischen (wie auch des Organischen) bildet die Grundlage sowohl für seine Kritik des Reduktionismus in der Biologie als auch seine entschiedene Verteidigung der Spezifizität des Menschlichen gegenüber dem Biologischen.

10.3.1 Die Repräsentation der Biologie

10.3.1.1 Die Logik der Wissenschaft

Aristoteles entwickelte als erster ein Begriffssystem für die Biologie. Er faßte die Biologie als ein in sich geschlossenes Ganzes auf und leistete damit für sie das, was Platon für die Mathematik geleistet hatte. Das aristotelische System wurde erst von Descartes ernstlich in Frage gestellt. Descartes entdeckte eine neue, universale Form der Wissenschaft. Hieraus resultierte eine allgemeine Transformation und Reorganisation aller Wissenschaftsgebiete; es entsteht auch die Biologie.[106] Cassirer erinnert auch daran, daß Leibniz und Kant die anderen großen inspirierenden Kräfte dieser Metamorphose der Wissenschaften waren. Aber die Zeiten allumfassender Metaphysiken sind vorbei. In der Einleitung zum vierten Band des *Erkenntnisproblems* zitiert Cassirer Comte:

„Wir müssen einsehen, daß beim Übergang von der Astronomie zur Physik, von der Physik zur Chemie, von der Chemie zur Biologie jeweilig neue und eigentümliche Bestimmungen hervortreten, die sich auf die früheren nicht zurückführen und die sich nicht aus dem allgemeinen Inhalt der Mathematik, aus Zahl und Maß ableiten lassen. Es ist nicht möglich, alle wissenschaftlichen Begriffe auf einen einzigen Typus, den Typus der Mathematik zu reduzieren, und ebensowenig ist es möglich, alle Phänomene aus einem einzigen Gesetz zu erklären. Es genügt, wenn die unaufhebliche Verschiedenheit der Wissensgegenstände und der Wissensmethoden derart ist, daß sie in einer strengen Folge geordnet werden können, daß sie nach einem einheitlichen Prinzip auseinander hervorgehen. Diese Art der Homogenität, nicht die abstrakte Identität bildet das eigentliche Ideal. In vollem Maße aber kann diese Homogenität erst hergestellt werden, wenn wir den Orientierungspunkt vom Objekt in das Subjekt verlegen, wenn wir das Problem des Wissens nicht vom Universum aus, sondern vom Menschen aus sehen. Dann fügt sich sofort alles zu einer vollständigen Einheit."[107]

Doch diese Aufgabe war zunehmend schwieriger zu lösen. Gibt es noch das eine, einheitliche 'Etwas', das 'Wissen' genannt werden kann? Haben nicht die Wissenschaftsgebiete alle ihre eigenen Arten des Wissens entwickelt? Ist 'Wissen' immer noch *ein* Problem?

„Es ergeben sich fast so viele erkenntnistheoretische Einzelrichtungen, als es einzelne wissenschaftliche Disziplinen und Interessen gibt." Die Schlußfolgerung: „Die Zeit der großen

106 ECW 3. Zur Geschichte der Biologie finden sich auch interessante Bemerkungen in 'The place of Vesalius in the culture of the Renaissance' in: *Yale Journal of Biology and Medicine*, vol. 16 (1943-1944), 109-120.

107 ECW 5, 18.

konstruktiven Entwürfe, in der die Philosophie hoffen durfte, das Ganze des Wissens mit einem zu systematisieren und zu organisieren, ist für uns dahin. Aber die Forderung der Synthesis und Synopsis, der Überschau und Zusammenschau bleibt nach wie vor bestehen, und nur aus einer solchen Art des systematischen Überblicks läßt sich das wahre geschichtliche Verständnis der Einzelphänomene gewinnen."[108]

Diese Bemerkung bietet einmal mehr Einblick in die Rolle, die Cassirer für seine Philosophie der symbolischen Formen vorsah. Es ist tatsächlich die Theorie der symbolischen Formen, die das Studium der Kultur, d.h. der Geschichte – eine 'Synthese und Synopse, einen Überblick' – ermöglichen soll und damit das wahre Verstehen individueller Entwicklungen.

Auf diese Art wird die Geschichte der Biologie seitens der Philosophie der symbolischen Formen 'informiert', die eine Entwicklung 'voraussagt': von der Magie und vom Mythos über eine Phase, die von sprachlichen Begriffen dominiert wird und in die reinen Abstraktionen theoretischen Wissens mündet. Als sich im 19. Jahrhundert die Biologie zu einer separaten Wissenschaft entwickelte, die ebenso bedeutsam war wie Physik und Mathematik, mußte sie wie alle anderen Naturwissenschaften mit der bloßen Klassifikation von Tatsachen beginnen und sich dabei noch an den Klassenbegriffen der normalen Sprache orientieren. Aristoteles' zoologisches und Theophrasts botanisches System zeigten bereits einen hohen Grad an Kohärenz und methodologischer Ordnung. Die Sprache, sagt Cassirer, ist der erste Versuch des Menschen, die Welt der Sinneserfahrung auszudrücken, und zwar auf der Grundlage von Ähnlichkeiten. Die Wissenschaft geht einen Schritt weiter: Sie sucht Ordnung. Den ersten Schritt aber bildet die Sprache: In der Biologie kam zuerst Linné und erst danach Darwin. In der modernen Biologie werden alle früheren Formen der Klassifikation aufgrund eines neuen Ideal obsolet. Die Biologie entwickelt sich langsam in ein neues Stadium der „deductively formulated theory".[109] Sie führt neue Begriffe ein, die der klassischen Physik nicht zur Verfügung standen.[110] Taxonomie und Theorie bleiben jedoch beide *Hypothesen* über die Natur, sie sind nicht als 'die Tatsachen' mißzuverstehen.

10.3.1.2 Die Repräsentation der Biologie: Drei Wissenschaftsgebiete

Eine der grundlegenden Ideen in Cassirers Erkenntnistheorie, die im vierten Band von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft in der neueren Zeit* ausgearbeitet wird, ist die Unterscheidung dreier großer Wissensgebiete: Physik, Leben und Kultur. Das dem ersten Gebiet zugrundeliegende Material ist Materie, das des zweiten lebendige Form und das des dritten symbolische Form. Der kulturelle oder historische Bereich baut auf dem biologischen auf, und der biologische baut auf dem physikalischen auf; trotzdem gibt es qualitative Unterschiede. Kein Gebiet kann in Begriffen des darunterliegenden Bereichs erklärt werden. So-

108 Ebd., 19, 21.

109 Cassirer 1944a, 216.

110 In 'The Philosophy of History' (Cassirer 1942c, 124) verweist Cassirer auf einen Artikel von Diderot, in dem dieser den Sieg der Biologie über die Mathematik voraussagt.

wohl Geschichte als auch Biologie benötigen eine separate Begriffsklasse. Wie können die grundlegenden Unterschiede zwischen diesen drei Seinsweisen: Natur, Leben und Kultur definiert werden? Und, was vielleicht noch wichtiger ist: Wie beziehen sie sich aufeinander, wie entsteht das eine aus dem anderen? Ist dies nur eine Frage zunehmender Komplexität, oder geht es um qualitative Unterschiede?[111]

Die Begriffe, die wir in der Biologie benötigen, sind nicht auf den Wissenstypus 'Physik' zurückzuführen. Wir benötigen eine andere epistemologische Grundlage. Das Gleiche, sagt Cassirer, scheint für die Geschichte zu gelten. Vom Physikalischen bewegen wir uns zum Organischen, vom Organischen zum Idealen. Es ist bemerkenswert, daß die Geschichte hier einen Status erhält, der sie z.B. von Kunst, Mythos und Sprache unterscheidet. Die Geschichte ist keine symbolische Form, sondern umfaßt die symbolische Formen. Die Grundlage des Idealen ist die symbolische Form, und diese wird in der Geschichts*wissenschaft* untersucht. In gewissem Sinn erklärt dies auch Cassirers eigene historisch orientierte Methodologie. Dies bringt uns zu der Frage nach der Beziehung zwischen der Biologie und der Erforschung der menschlichen Kultur.

Mit Bezug auf den modernen Vitalismus (hier werden der Philosoph Driesch und der Biologe von Uexküll erwähnt) erklärt Cassirer, daß seiner Ansicht nach der Vitalismus „was wrong when maintaining the thesis that for the explanation of physical phenomena we must necessarily presuppose a new force, a vital principle distinct from chemical and physical forces".[112]

„Every organic phenomenon, every phenomenon of life, may be explained according to the same laws that we find in physics and chemistry. But that does not mean that the logical structure of biology coincides with the structure of the sciences of inorganic matter. Biology introduces a new concept, the concept of organic form. And for discovering causal laws it must always make use of this concept. In biology we find not only physical and chemical concepts but concepts that we may call *morphological* concepts."[113]

Cassirers eigenes anthropologisches Projekt ist hier zwischen den Zeilen leicht herauszulesen. Die symbolische Form ist für die Anthropologie das, was die organische Form für die Biologie ist. Sie haben in Physik und Chemie dieselbe Basis, folgen aber einer anderen Logik. Cassirer erwähnt beispielsweise Haeckels 'biogenetisches Grundgesetz', demzufolge die Ontogenese des Organismus die phylogenetische Entwicklung der Spezies widerspiegelt. Dieses 'Gesetz' ist offensichtlich kein Gesetz in einem strikt logischen Sinn. Dies ist wohl etwas, das auch von moderner Forschung ernst genommen werden sollte, die sich mit der Evolution des menschlichen Bewußtseins, mit Kultur und Erkenntnis beschäftigt. Es kann gut sein, daß Physik und Chemie eine neue Art der Organisation ermöglichen, die ihrer eigenen immanenten Entwicklungslogik folgt. Diese resultiert aus der spezifischen

111 Cassirer bezieht sich hier auf Comte, „der letzte Denker [...], der die Aufgabe der Philosophie und der allgemeinen Erkenntnislehre in dieser universellen Weite gefaßt hat". ECW 5, 9.

112 Cassirer 1942c, 124.

113 Cassirer 1942c, 124-125.

Struktur des Symbolischen. Die Gesetze dieser Logik wären keine physikalischen Gesetze, aber gleichwohl 'notwendig'.

Die Biologie hat mit der Welt des Lebendigen einen besonderen Gegenstand. Bis Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) die Autonomie und methodologische Unabhängigkeit der Biologie hervorhob, war dies Cassirer zufolge allerdings nicht allgemein anerkannt. Durch Kant wurden die von Descartes und Leibniz etablierten Grundlagen des Wissens neu definiert. Cassirer zufolge fand Kant das in Linnés Arbeiten versteckte Problem[114]: Linné widmete sein Leben der Suche nach einem definitiven, 'natürlichen' System der Klassifizierung von Pflanzen. Den nächsten Schritt machte Cuvier, der, von Kant inspiriert, den Pfad der vergleichenden Anatomie einschlug. Die Biologie mußte vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreiten, d.h. zu den Strukturbeziehungen, die die Anatomie der Organismen bestimmen. Jeder Organismus ist ein geschlossenes System mit einer inhärenten charakteristischen Notwendigkeit. Aus der anatomischen Struktur kann der Biologe 'deduktiv' den Organismus als ganzes rekonstruieren. Die Biologie ist von der Identifizierung einzelner Charakteristika fortgeschritten zur Bestimmung der Beziehungen des einen Teils zum anderen. Sie ist 'strukturalistisch' geworden.

Goethes 'idealistische Morphologie' bildet einen Sonderfall. Goethe gehörte keiner Schule oder Denktradition an. In seinen Arbeiten zur Biologie ist, Cassirer zufolge, der Begriff des 'Typus' von überragender Bedeutung, da er den Grundbegriff der Theorie der Metamorphose bildet, die von einigen als Bedingung für die Einführung der Phylogenetik angesehen wird.[115] Für Goethe wurde 'Form' der grundlegende Begriff. Sie ist dem 'Typus' verwandt, hat aber eine dynamische Qualität: „Goethes Lehre ist das merkwürdigste und vielleicht einzigartige Beispiel dafür, daß ein 'geborener Dichter' in einen bestimmten Umkreis empirisch-naturwissenschaftlicher Forschung eindringt und sich seiner völlig bemächtigt, ohne dabei seiner dichterischen Natur einen einzigen Augenblick lang untreu zu werden".[116]

In einem Kapitel über die Entwicklungsgeschichte von Organismen beschreibt Cassirer die Hauptschritte dieser Geschichte, ausgehend von Anaximander und Aristoteles bis hin zu Leibniz und Wolff. Er untersucht daran anschließend die Ursprünge biologischer Theorie, d.h. die Suche nach Ursachen, im Werk von Mathias Schleiden. 'Biotaxie' mußte sich in 'Biophysik' verwandeln. Um die Natur eines Organismus zu verstehen, muß man seine Entwicklungsgeschichte kennen. Als 1859 Darwins *Origin of Species* erschien, veränderte sich sowohl die Logik als auch die empirische Forschung der Biologie.[117] Cassirer scheint sich hauptsächlich für die Frage zu interessieren, wie Darwins Arbeiten den Bezugsrahmen der Biologie, ihre Begriffe und Aufgaben, verändert haben. Er bewundert Darwin wegen seines mustergültigen induktiven Vorgehens und seines minutiösen Überprüfens der Hypothese der natürlichen Selektion. Cassirer betont auch, daß Darwin von an-

114 ECW 5, 148.

115 Naef, *Idealistische Morphologie und Phylogenetik*. Jena 1919; zit. nach ECW 5, 173, Fußnote 76.

116 ECW 5, 165.

117 Ebd., 174 f.

deren Forschern ganz mißverstanden wurde, z.B. von Haeckel (*Morphologie der Organismen,* 1866, und *Natürliche Schöpfungsgeschichte,* 1868) und ebenso von Lamarck. Kritischer Zweifel und vorsichtiges Abwägen der Belege finden in Haeckels Arbeiten keinen Raum, und Lamarck greift sogar auf die Teleologie als höchste explanatorische Kraft zurück. Cassirer fragt sich, was an Darwins Vorgehensweise tatsächlich neu war.[118] Es war gewiß nicht die Zurückweisung von Zwecken als treibender Kraft in der Entwicklung von Organismen. Kant hatte bereits überzeugend dargelegt, daß der 'Zweck' als unabhängige Kraft der Wissenschaft fremd ist. Das wirkliche Problem war ein anderes: „[Die Frage] bestand darin, ob die Kategorie der Zweckmäßigkeit als ein eigentümliches Ordnungsprinzip in der wissenschaftlichen Beschreibung und Darstellung der Lebenserscheinungen ihren Platz behaupten könne oder ob sie entbehrlich geworden sei und ein für allemal ausscheiden könne. Auf diese Frage aber gibt der Darwinismus keineswegs die Antwort, die man oft aus ihm herausgelesen hat."[119] 'Passung', 'Überleben des Passendsten', 'Selektion' und 'Kampf ums Dasein' haben einen klaren Zweckcharakter. Alle Lebensphänomene werden vom Standpunkt des Wertes des Überlebens aus betrachtet. Cassirer akzeptiert die Kritik derjenigen, die den Darwinismus für zutiefst teleologisch halten. Er weist darauf hin, daß Darwin selbst zu einem späteren Zeitpunkt erklärt habe, der natürlichen Auslese vermutlich eine zu hohe Bedeutung beigemessen zu haben, und bemerkt, daß die morphologische Struktur eines Organismus viele Aspekte aufweist, die für das Überleben weder förderlich noch schädlich sind. Deshalb macht der Darwinismus die Morphologie nicht überflüssig. Da Cassirers Philosophie der symbolischen Formen als eine Morphologie der Kultur gelesen werden kann, ist die Betonung der Bedeutung der Morphologie in der Biologie gewiß kein Zufall.[120] Cassirer fragt sich, warum die Evolutionsgeschichte im biologischen Denken des 19. Jahrhunderts zu einer derart dominierenden Kraft geworden ist. Seiner Auffassung nach kann der im Darwinismus angelegte Historismus den Siegeszug erklären. Historisches Wissen hatte mathematisches Wissen als Wissenschaftsideal verdrängt. „Diese neue Denkart dringt mit der Lehre Darwins auch in die Biologie ein".[121] Naturwissenschaftliche und histori-

118 Cassirer bezieht sich mehrfach auf Darwins *The Expression of Emotion in Man and Animals* (1872). Darwin erklärte den Ausdruck von Gefühlen als Überbleibsel von Handlungen, die ursprünglich einen praktischen Zweck verfolgten. Für Cassirer ist diese Ausdrucksbewegung ein erster Schritt in der Sprachentwicklung, weil sie die Unmittelbarkeit des sinnlichen Lebens überschreitet, während sie gleichzeitig ganz darin verortet ist. Der sinnliche Trieb wird gehemmt und umgekehrt, und ein neues Bewußtsein entsteht. „Indem die Aktion sich gleichsam aus der unmittelbaren Form des Wirkens zurückzieht, gewinnt sie damit für sich selbst einen neuen Spielraum und eine neue Freiheit; steht sie damit bereits an dem Übergang vom bloß 'Pragmatischen' zum 'Theoretischen', von dem physischen zum ideellen Tun. [...] Und dieser scheinbar so einfache Schritt zur Verselbständigung [die bis zur Andeutung abgeschwächte Greifbewegung, BvH] bildet nun eine der wichtigsten Etappen auf dem Wege von der tierischen zur spezifisch menschlichen Entwicklung". (ECW 11, 125-126)

119 ECW 5, 192.

120 Es findet sich zu diesem Punkt auch ein wichtiger Verweis auf Adolf Meyers *Logik der Morphologie im Rahmen einer Logik der gesamten Biologie* (1926).

121 ECW 5, 197.

sche Begriffe ergänzten einander. Es ist interessant, daß Cassirer die Ausdrücke 'Geschichte' und 'Evolution' synonym zu gebrauchen scheint, was sicherlich nicht selbstverständlich ist. Der Begriff der 'Geschichte' wird somit nicht auf menschliche Handlungen im Lauf der Zeit beschränkt, und umgekehrt kann dadurch die menschliche Geschichte zur logischen Verlängerung der 'allgemeinen Geschichte' oder Evolution werden.

Ein Kapitel im *Erkenntnisproblem* ist dem Kausalproblem gewidmet. Cassirer schreibt, daß man in der ersten Begeisterung angenommen hatte, die Evolutionstheorie habe das Kausalproblem in der Biologie gelöst. Dann aber wuchs die Überzeugung, daß es noch nicht einmal formuliert worden war.[122] Der Sprung von der Tatsachenbeschreibung hin zur Analyse und Erklärung von Ursachen mußte erst noch gemacht werden.

„Das 'Historische' beansprucht sein Recht in jeder Erklärung der Lebenserscheinungen; aber es behauptet nicht länger, diese Erklärung schon vollständig in sich zu schließen und alle Fragen nach dem 'Warum' beantworten zu können."[123]

Der Streit zwischen der diskursiven, analytischen induktiv-deduktiven Methode Bacons und Descartes' einerseits und dem intuitiven, 'synthetischen' Verstehen des Lebens andererseits durchdringt die gesamte Geschichte der modernen Philosophie. Es war Goethe, der das bloß Analytische in der Biologie und sogar in der Physik energisch bekämpfte.[124] Cassirer interessiert sich für diese Frage nicht allein als Philosophiehistoriker. Der tiefere Grund besteht darin, daß er in seiner eigenen Philosophie der symbolischen Formen auf ein ähnliches Problem stieß. Hier ging es aber nicht um den Gegensatz zwischen Leben und Physik, sondern um den zwischen dem Leben und dem Symbolischen. Die 'Autonomie des Organischen', die die Bewegung des Vitalismus in der Biologie vertreten hatte, findet bei Cassirer ihre Parallele in der Autonomie des Symbolischen.

Cassirer beschäftigt sich ausführlich mit den Vitalisten Roux, Driesch und von Uexküll, die eine scharfe Trennlinie zwischen dem Organischen und dem rein Kumulativen des Nichtorganischen ziehen. Sie sind der Auffassung, daß die Mechanik niemals eine zufriedenstellende Erklärung selbstregulierender Entwicklungsprozesse bieten könne. Driesch fand dies am besten im Aristotelischen Begriff der 'Entelechie' ausgedrückt, der bildenden Kraft des Organismus, die von physikochemischen Kräften verschieden ist. Das Physikalische und das Chemische konstituieren das Leben nicht, sondern stehen in seinem Dienst.[125] Obwohl Driesch, Cassirer zufolge, den Bereich dessen, was die Wissenschaft feststellen und beweisen kann, weit überschritten hat, hat er doch zur Definition des charakteristischen methodologischen *Prinzips* und *Problems* der Biologie in erheblichem Maße beigetragen. Wieder einmal bildet Kant den Bezugspunkt: Dieser sah den Zweck- und den Kausalbegriff als Erkenntnisprinzipien. Es gibt keine universalen Gesetze, die nicht im strengen Sinne kausale Gesetze sind. Gleichzeitig sind diese Gesetze al-

122 Ebd., 207.
123 Ebd., 212.
124 Cassirer, 'Goethe und die mathematische Physik', ECW 9, 268 f.
125 ECW 5, 227.

lein nicht hinreichend, um die organische Natur zu erfassen. Das Prinzip der 'Zweckmäßigkeit' ist zur Erforschung der Lebensphänomene unerläßlich. Es bleibt aber eine Maxime der reflektierenden Urteilkraft; es ist nichts „Ansichseiendes und Aussichwirkendes".[126]

Jakob von Uexküll geht einen anderen Weg. Als Anatom sucht er nach anatomischen Typen. Er betont das *Sein* des Organismus und nicht dessen Entwicklung. Sein Ausgangspunkt ist die Autonomie der Form. Diese Form ist kein materielles Ding, sondern die Einheit der immateriellen Beziehungen zwischen den Teilen eines Körpers. Als sich die Evolutionsbiologen, so von Uexküll, auf Stoff und Kraft konzentrierten, haben sie den dritten den Naturerscheinungen zugrundeliegenden Faktor, nämlich die Form, einfach übersehen. Durch die Anatomie (die Form) eines Tieres können die Modi seiner Existenz aufgeschlossen werden. Jedes Lebewesen hat seine eigene Wahrnehmungs- und Handlungswelt, das seinen 'Funktionskreis' bildet. Die Form oder Struktur eines Organismus schafft eine Umgebung oder 'Umwelt', in die das Tier darum perfekt zu passen scheint. Dies gilt auch für Menschen. Es gibt daher ein unabhängiges Formproblem, für das die Biologie ihre eigenen Begriffe und Denkweisen entwickeln muß.[127] Es ist leicht nachzuvollziehen, warum diese Position Cassirer so attraktiv erschien: Er sah für seine eigene Theorie des Symbolischen eine vergleichbare Position in Beziehung sowohl zur Physik *als auch* zur Biologie. Uexkülls Auffassung bietet Cassirer ein starkes Beispiel.

„Die Physik ist demnach nach Uexküll völlig im Recht, wenn sie alle Zusammenhänge in der Welt ausschließlich durch Kausalität zu erklären sucht; aber sie hat Unrecht, wenn sie jede andere Betrachtungsweise aus der Wissenschaft verbannen will: [...] denn die Kausalität ist nicht die einzige Regel, die uns zur Verfügung steht, um die Welt zu ordnen'. Mit diesem Satz kehrt Uexküll, weit mehr als es Driesch jemals getan hat, wieder auf die Kantische Stellung und Lösung des Zweckproblems zurück – die 'Kritik der Urteilskraft' hätte wider diese Fassung nichts einzuwenden gehabt."[128]

Auch in einer zweiten Hinsicht gibt es Nähen zwischen Uexküll und der idealistischen Morphologie. Uexküll sah die innere Form jedes Organismus als ein Ziel an sich, und nicht als Stadium in der Entwicklung hin zu etwas 'Höherem'. Jeder Organismus gelangt in sich selbst zur Perfektion; dies ist eine Idee, die man auch bei Goethe findet. Zum Stand der biologischen Debatte positioniert sich Cassirer nicht eindeutig:

„Wir versuchen dieses Moment sichtbar zu machen – wobei wir uns freilich nicht verhehlen, daß sich gegenwärtig hier alles noch im Flusse befindet und daß von endgültigen, allgemein angenommenen Resultaten noch nicht gesprochen werden kann."[129]

Der metaphysische und der transzendentale Begriff des Zwecks stellen für den Vitalismus ein besonders hartnäckiges Problem dar. Darum sollte Cassirer zufolge der Vitalismus zwar nicht zu einer abschließenden Lehrmeinung werden, aber

126 Ebd., 230.
127 Ebd., 234
128 Ebd., 235. Anm. 238, Uexküll, *Theoretische Biologie*, 81.
129 Ebd., 238.

doch als Mittel der Problematisierung weiterer Analysen gelten, in denen mechanistische Forschungsprinzipien Anwendung finden.[130] Darüber hinaus hat sich in der Zwischenzeit die Physik selbst verändert; sie hat sich von mechanistischen Beschränkungen befreit. Auch ihre Beziehung zur Biologie hat sich verändert. Hier Cassirers Schlußfolgerungen:

„Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf die letzte Phase der theoretischen Biologie, die erst dem zwanzigsten Jahrhundert angehört, so scheint es, als ob sich in ihr die Verbindung zwischen Biologie und Physik in dem hier angedeuteten Sinne bereits vollzogen hätte. Der Streit zwischen 'Mechanisten' und 'Vitalisten' ist langsam abgeebbt; von keiner Seite wird ihm mehr dieselbe Bedeutung wie zuvor beigemessen. Statt dessen beginnen sich immer deutlicher die Grundzüge einer neuen Gesamtansicht abzuzeichnen, die weder dogmatischer Mechanismus noch dogmatischer Vitalismus sein will. Sie ist von einem ihrer Begründer, John Burdon Sanderson Haldane, mit dem Namen des 'Holismus' oder 'Organizismus' bezeichnet worden."[131]

Der Organizismus verbindet also die Autonomie des Organischen mit der durchgängigen Abgeleitetheit zwischen den beiden Bereichen der Wirklichkeit. Die Biologie folgt damit dem Weg der anderen Wissenschaften: Ihre Aufmerksamkeit verlagert sich von Ursprüngen zu Strukturen, von der Geschichte zur 'Gestalt' oder Struktur. Derselbe Perspektivenwechsel läßt sich beispielsweise auch in der Linguistik und Anthropologie beobachten.

„Der Kampf zwischen Mechanismus und Vitalismus hat die Wissenschaft der Lösung der Frage nach dem 'Wesen des Lebens' nicht nähergebracht. Aber er hat die Biologie dazu genötigt, sich die Frage nach ihrem eigenen Wesen immer wieder vorzulegen und damit zu einer klareren Erkenntnis ihrer spezifischen Aufgabe und ihrer spezifischen Denkmittel durchzudringen."[132]

Erneut kann man aus diesen Worten eine *oratio pro domo* heraushören.

10.3.1.3 Biologie der Repräsentation: Biologie und Anthropologie

In seinen abschließenden Bemerkungen im *Essay on Man* erläutert Cassirer noch einmal, worum es einer philosophischen Anthropologie, einer Theorie menschlicher Kultur geht. Die aristotelische Definition des Menschen als '*animal sociale*' ist unzureichend. Sie gibt eine Gattung an, aber nicht die *differentia specifica*. Die organische Natur entwickelt sich im Menschen in ein neues Stadium, das des sozialen Bewußtseins.

„Man cannot find himself, he cannot become aware of his individuality, save through the medium of social life."[133]

Offenbar ist Bewußtsein als solches nicht ausreichend. In seinen früheren Schriften hatte Cassirer die soziale Dimension menschlicher Kultur nie so deutlich hervorge-

130 Ebd., 243.
131 Ebd., 245.
132 Ebd., 251.
133 Cassirer 1944a, 223.

hoben. Der entscheidende Unterschied zwischen tierischem und menschlichem Handeln liegt in der Individualisierung. Cassirer bezieht sich hier zum wiederholten Mal auf Wolfgang Köhlers Beobachtungen von Menschenaffen. Diese zeigen ein gewisses Maß an Individualität, aber dies ist für die allgemeine Struktur des menschlichen Lebens irrelevant. Tiere verhalten sich, nicht anders als Menschen, gemäß allgemeinen biologischen Gesetzen. Aber für Menschen lautet eines dieser Gesetze, daß sie sich ausdrücken müssen. Die verschiedenen Modi des Ausdrucks bilden eine neue Sphäre. Cassirer zufolge findet sich in allen menschlichen Aktivitäten eine grundlegende Polarität zwischen Verfestigung und Evolution, zwischen der Bewahrung alter Formen und der Hervorbringung von neuen. Die wichtige Frage, die hier zu stellen ist, lautet: Warum ist das so? Was verursacht diese Polarität? Ist es die menschliche Biologie?

In seiner Diskussion der Affekt-Theorie (der Theorie, daß die menschliche Sprache ihren Ursprung in emotional aufgeladenen Lauten findet) hält Cassirer fest, daß diese Theorie erst dann zur Reife gelangen konnte, als die Biologie auf eine neue wissenschaftliche Grundlage gestellt war. Da sich Schreie und Geräusche überall in der Tierwelt finden, „nothing was more plausible than to trace the social fact of speech back to this general biological cause".[134] Aber dies war noch nicht ausreichend. Die Verbindung mußte in einem universalen Prinzip gefunden werden – und dieses wurde von Darwins Evolutionstheorie bereitgestellt. Die menschliche Sprache konnte nun als eine *Evolution* eines allgemeinen Naturphänomens erklärt werden. Allerdings, so Cassirer:

„There remained, however, a fundamental difficulty. The creators of the biological theory of the origin of language failed to see the wood for the trees. They set out with the assumption that a direct path leads from interjection to speech. But this is to beg the question, not to solve it. It was not the mere fact but the structure of human speech, which called for an explanation. An analysis of this structure disclosed a radical difference between emotional and propositional language. The two types are not on the same level. Even if it were possible to connect them genetically, the passage from one type to the opposite must always remain logically a *metabasis eis allo genos*, a transition from one genus to another."[135]

Hier stellt Cassirer seinen wichtigsten Punkt klar:

„So far as I can see, no biological theory ever succeeded in obliterating this logical and structural distinction."[136]

Kein Tier hat jemals die Grenze zwischen emotionaler und propositionaler Sprache überschritten. Tiersprache designiert und beschreibt keine Objekte. Der Unterschied liegt darin, daß propositionale Sprache – im Gegensatz zu Affektäußerungen – symbolisch ist. Affektäußerungen sind *Teil einer Situation*, symbolische Äußerungen handeln *über eine Situation*. Wieder einmal gelangt Cassirer zu dem Schluß, daß der Darwinismus keine Erklärung für die Evolution des Kulturphäno-

134 Ebd., 115.
135 Ebd.
136 Ebd.

mens Sprache anbieten kann, weil Sprache (und Kultur) Teil einer anderen Ordnung sind.

Es begegnet uns an dieser Stelle ein ähnliches Problem wie das des Vitalismus in der Biologie. Hier ist es das Menschliche, d.h. das Symbolische, das sich einer Erklärung in Begriffen einer tieferliegenden Realität (d.h. der Realität des Organischen) verweigert. Wichtigster Bezugspunkt war für Cassirer hier Jakob von Uexküll, den er in Hamburg persönlich kennengelernt hatte.[137] Das zweite Kapitel des *Essay on Man*[138] ist in dieser Hinsicht besonders wichtig. Es zeigt Cassirers Auffassung der Beziehung zwischen der menschlichen und der tierischen Umwelt. Zunächst gibt Cassirer einen kurzen Überblick über von Uexkülls Theorie der Umwelt eines Organismus. Er erläutert, daß von Uexküll ein Vitalist war und die Autonomie des Lebens gegenüber der Physik und der Chemie verteidigte (s. o.). Untersuchungen in vergleichender Anatomie zeigen die Innen- und Außenwelt der Tiere auf. Von Uexküll zufolge ist das Leben überall vollkommen, da jeder Organismus vollkommen an seine Umwelt angepaßt ist. Nach diesen einleitenden Bemerkungen stellt Cassirer die in diesem Kontext wichtigste Frage: Ist es möglich, das von von Uexküll entwickelte Schema auch auf die Beschreibung und Charakterisierung der *menschlichen Welt* anzuwenden?

Wir sehen hier, wie Cassirer eine Strategie verfolgt, wie sie von Uexküll im Hinblick auf Physik und Mechanismus angewendet wurde: Offensichtlich bildet die menschliche Welt keine Ausnahme von biologischen Gesetzen. Trotzdem finden wir in ihr etwas Neues. Der Funktionskreis der Menschen ist nicht nur quantitativ vergrößert, sondern qualitativ verändert. Das Symbolsystem bildet die neue Methode der Passung. Dieses nimmt in Cassirers Denken nun gegenüber dem Organischen eine ähnliche Rolle ein, wie sie das Organische bei von Uexküll gegenüber dem Physikalischen eingenommen hatte. Menschen leben in einer neuen Dimension der Wirklichkeit, in einem symbolischen Universum, das Kunst, Sprache, Mythos und Wissenschaft umfaßt. Der Mensch ist das *animal symbolicum*. Cassirer nimmt gegenüber der Biologie eine ähnliche Haltung ein wie von Uexküll gegenüber der Physik. Er akzeptiert die Bedeutsamkeit des Organischen, behauptet einen qualitativen Unterschied für die menschliche Welt, betont aber gleichzeitig die Kontinuität zwischen diesen verschiedenen Sphären. Für den Menschen ist das Signal zum Symbol geworden, und direkte Reaktionen auf Reize sind zumindest teilweise zu komplexen Interpretations- und Reflexionsprozessen umgewandelt. Die Biologie ist also auf der einen Seite für Cassirer ein reicher Fundus interessanter Theorien und Tatsachen, auf der anderen Seite ist sie ein Wissenschaftsgebiet, das sich von der Wissenschaft der menschlichen Welt, wie er sie aufbauen will, grundlegend unterscheidet.[139]

Barend van Heusden

137 Vgl. van Heusden 2001, 276 f.

138 Cassirer 1944a, 23 ff.

139 Aus dem Englischen übersetzt von Silja Freudenberger.

11. Kulturphilosophie, Kulturwissenschaften, Naturwissenschaften

Cassirers lernt im Lauf seiner Entwicklung, seine Philosophie im Ganzen als Kulturphilosophie zu begreifen. So hält er in seiner Schrift 'Zur Logik des Symbolbegriffs' fest: „Die 'Philosophie der symbolischen Formen' kann und will [...] kein philosophisches 'System' in der traditionellen Bedeutung des Wortes sein. Was sie allein zu geben versuchte, waren die 'Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie'".[1]

Diese 'Prolegomena' werden im Spätwerk *An Essay on Man* in kondensierter Form weiter ausgearbeitet. Hier wird im Untertitel das Selbstverständnis Cassirerscher Philosophie als Kulturphilosophie explizit gemacht: Es handele sich beim *Essay on Man* um 'An Introduction to a Philosophy of Human Culture'.[2]

Was allerdings hierunter zu verstehen ist, scheint nicht ganz klar zu sein. Cassirer selbst räumt hier Schwierigkeiten ein:

„Von all den einzelnen Gebieten, die wir innerhalb des systematischen Ganzen der Philosophie zu unterscheiden pflegen, bildet die Kulturphilosophie vielleicht das fragwürdigste und das am meisten umstrittene Gebiet. Selbst ihr Begriff ist noch keineswegs scharf umgrenzt und eindeutig festgelegt. Hier fehlt es nicht nur an festen und anerkannten Lösungen der Grundprobleme; es fehlt vielmehr schon an der Verständigung darüber, was sich innerhalb dieses Kreises mit Sinn und mit Recht *fragen* läßt."[3]

Auch der Begriff der Kultur selbst scheint bei Cassirer nicht ausreichend bestimmt. Enno Rudolph bezeichnet Cassirers „programmatische Bestimmung des Kulturbegriffs" im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* als ebenso „geläufig wie dunkel".[4] Dort „formuliert Cassirer, scheinbar deskriptiv, in Wahrheit programmatisch, daß Kultur als Inbegriff der 'Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens' zu verstehen sei, damit also einen Gegenstandsbereich bezeichne, dessen 'Sein' nirgends anders als im 'Tun' erfaßbar sei".[5] Nach Rudolph versteht Cassirer „Kultur als Ausdruck schöpferischer Spontaneität und die Geschichte der Kultur als Geschichte des unterschiedlich gestalteten Umgangs des Menschen mit dieser Spontaneität".[6]

Wenn gesagt werden kann, daß – und zwar je später desto deutlicher – das Ganze der Cassirerschen Philosophie Kulturphilosophie ist, dann müssen hiervon Untersuchungen über Kulturwissenschaft/en im engeren Sinne unterschieden werden,

1 Cassirer 1938, 229.
2 Cassirer 1944a.
3 Cassirer 1939a, 231, kursiv im Original.
4 Rudolph 1995a, 2.
5 Ebd., mit Verweis auf ECW 11, 9 f. Dort heißt es aber abweichend: „Denn der Inhalt des Kulturbegriffs läßt sich von den Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens nicht *loslösen*: das 'Sein' ist hier nirgends anders als im 'Tun' erfaßbar". (Hervorh. S.F.) Hier wird die Schwierigkeit, den Kulturbegriff zu definieren, offenkundig. Denn anders als Rudolphs Darstellung vermuten läßt, hat Cassirer hier keine *Bestimmung* des Kulturbegriffs gegeben, sondern lediglich seine *Untrennbarkeit* von geistiger Produktion behauptet.
6 Rudolph 1995a, 3.

die in Cassirers Spätschriften gleichfalls eine bedeutende Rolle spielen. Hier handelt es sich um wissenschaftstheoretische und methodologische Überlegungen zu einem bestimmten Typus von Einzelwissenschaften. Es sind diese, die Theorie der Kultur*wissenschaften* betreffenden und nicht Cassirers kultur*philosophische* Überlegungen, die den Gegenstand dieses Kapitels bilden.[7] Sie sind philosophiehistorisch im Kontext der Debatte um Naturwissenschaften *versus* Kulturwissenschaften (bzw. Geisteswissenschaften) zu explizieren, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzt und deren vorläufigen Schlußpunkt Cassirer setzt.

Wenn im Folgenden von Kulturwissenschaft/en[8] die Rede sein soll, dann muß eingeräumt werden, daß eine Trennung von Kulturphilosophie und Kulturwissenschaft/en nicht immer ganz einfach ist, weil „Kulturphilosophie und Kulturwissenschaft bei Cassirer fast synonym erscheinen".[9] Abhilfe schaffen kann hier nur eine textimmanente Rekonstruktion der jeweiligen Reflexionsebene. So können die Kulturwissenschaften (wie auch die Naturwissenschaften) Gegenstand der Kulturphilosophie sein; umgekehrt gilt dies jedoch nicht.

Als Leitfaden kann Orths Interpretation des Verhältnisses dienen:

„Das Verhältnis der verschiedenen Disziplinen – (Kultur-)Philosophie, Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften – wird damit verständlich. Soweit der Mensch im Zentrum aller Formen des Weltverständnisses steht, ist auch die Naturwissenschaft als eine solche Form – ein Thema der auf die allgemeine Struktur solcher Formung gerichteten Kulturphilosophie. Von solcher Philosophie sind freilich die Wissenschaften zu unterscheiden. Denn sowohl die Kulturwissenschaften als auch die Naturwissenschaften erforschen bestimmte Gegenstandsbereiche, die unter je bestimmten Zugangsbedingungen stehen [...]. Die Kulturphilosophie bedarf der einzelnen Kulturwissenschaften, um ihre philosophische Bestimmung thematisch und methodisch abzusichern, so wie die Kulturwissenschaften der Philosophie bedürfen, um das Motiv reflexiver Besinnung und methodologischer Orientierung nicht zu verlieren."[10]

Was Orth hier allerdings nicht berücksichtigt, ist das Faktum, daß wir bei Cassirer nicht *zwei*, sondern *drei* Ebenen der Problematisierung von *Kultur* vorfinden: Erstens Kulturphilosophie, zweitens Theorie der Kulturwissenschaften und drittens die Kulturwissenschaften selbst. Das Problem einer sauberen Unterscheidung dieser Ebenen wird auch dadurch so vertrackt, daß Cassirer in der Formulierung der

7 Obwohl in den letzten Jahren ein starkes Interesse an Cassirers Kulturtheorie zu verzeichnen ist (vgl. z.B. Rudolph/Küppers 1995; Raulff 1997; Renz 2002), betrifft dieses doch in der Regel nicht dessen theoretische Schriften zu den Kulturwissenschaften, sondern eher Fragen allgemeiner Kulturphilosophie und Kulturkritik.

8 Cassirer benutzt den Begriff sowohl im Singular als auch im Plural, wobei der Singular sowohl eine einzelne Kulturwissenschaft als eben auch das Ganze der Kulturwissenschaft bezeichnen kann. Ähnlich können mit 'Kulturwissenschaften' eine unbestimmte Anzahl einzelner Kulturwissenschaften als auch das Ganze gemeint sein. Vgl. hierzu z.B. seinen Sprachgebrauch in Cassirer 1942, 58 f.

9 Orth 1990, 219. Um dies nur anhand eines Beispiels zu verdeutlichen: Cassirer führt die Arbeiten H. Taines und die These eines strengen Determinismus zu ganz ähnlichen Zwecken sowohl in 'Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie' (Cassirer 1939a, 238 ff.) als auch in 'Zur Logik der Kulturwissenschaften (Cassirer 1942, 78 ff.) an.

10 Orth 1990, 219.

Kulturphilosophie bereits Ergebnisse der einzelnen Kulturwissenschaften *benutzt*, um seine Ideen zu entwickeln. Dies gilt insbesondere für die Sprachwissenschaft und die Kunstwissenschaft. Er zieht zunächst diese Einzelwissenschaften zur Konzeption seiner Philosophie der symbolischen Formen heran und versucht dann, von dieser Philosophie ausgehend, eine Methodologie dieser Einzelwissenschaften zu entwickeln. Die Kulturphilosophie ist also z.T. Ergebnis der Beschäftigung mit Kulturwissenschaften – diese erhalten ihr methodisches Rüstzeug aber *rückwirkend* vom Standpunkt einer Kulturphilosophie aus, soweit Cassirer sie bereits entwickelt hat.

Es gibt für Cassirer also zwei Motive, sich zur Frage der Kulturwissenschaften *versus* Naturwissenschaften zu positionieren. Das eine ist anlaßbezogen: Es gibt eine seit Mitte des 19. Jahrhunderts virulente akademische Debatte um ein tragfähiges Konzept der nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen. Cassirer hat Teil an dieser Debatte und teilt mit anderen (etwa Dilthey, Windelband, Rickert) das Anliegen, die Wissenschaftlichkeit und methodische Eigenständigkeit dieser Disziplinen zu begründen.

Zum anderen will er eine Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften entwerfen, d.h. den Kulturwissenschaften die Werkzeuge an die Hand geben, mit denen die Totalität der Formen menschlichen Lebens erforscht werden kann. Die Kulturwissenschaften sind für Cassirer nicht in erster Linie als 'das Andere' der Naturwissenschaften von Interesse; da er das Ganze der Philosophie als Kulturphilosophie begreift, ist für ihn die Ausarbeitung einer *Methode zur wissenschaftlichen Erforschung der Kultur* von zentraler Bedeutung.

Einerseits positioniert er sich also in einer bestehenden Auseinandersetzung um die 'anderen' Wissenschaften, andererseits nehmen diese in der Erforschung der vielfältigen Ausgestaltungen symbolischer Formen die zentrale Rolle ein.

Hier soll diesen beiden Motiven nachgegangen werden; in einem ersten Schritt sind die Umrisse der Debatte um Kulturwissenschaften vs. Naturwissenschaften nachzuzeichnen; daran anschließend ist Cassirers Positionierung darin zu beleuchten und schließlich auf einige offene Fragen zu Cassirers Begriff der Kulturwissenschaften sowie seiner Klassifizierung der Wissenschaften einzugehen.

11.1 Die neukantianische Idee der Kulturwissenschaften

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich an den deutschen Universitäten das immer dringlichere Bedürfnis, diejenigen Wissenschaften, die keine Naturwissenschaften waren, zu definieren und unter einem den Naturwissenschaften vergleichbaren vereinheitlichendem Begriff zusammenzufassen. Diese nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen bildeten (wie man es nannte) die 'zweite Hälfte' des *globus intellectualis*.

Angesichts der großen Erfolge der Naturwissenschaften dieser Zeit standen die 'anderen' Disziplinen unter einem großen Rechtfertigungsdruck. Es galt eine Entwicklung zu verhindern, an deren Ende allein die Naturwissenschaften und deren Methode als tatsächlich 'wissenschaftlich' bezeichnet werden würden. Für die nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen ging es an diesem Punkt darum, ein ver-

einheitlichendes Konzept ihrer Wissenschaften und deren Methoden zu entwerfen, das so stark und überzeugend wie der Begriff der 'Naturwissenschaften' war.

Zur gleichen Zeit gerieten die Naturwissenschaften selbst in eine theoretische Krise. Sie realisierten, daß es 'Grenzen des Naturerkennens' gibt (so Titel und Gegenstand der Rede, die Emil Du Bois-Reymond 1872 vor der *Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte* hielt und die als 'Ignorabimus-Rede' berühmt wurde[11]). Diese Grenzen des Naturerkennens sind begrifflicher und theoretischer Natur und können darum nicht mit Hilfe wissenschaftlicher, induktiver Methoden überwunden werden. Das „Ignorabimus!" des Du Bois-Reymond ist der berühmteste, keineswegs jedoch ein Einzelfall. Der Topos der 'Grenzen des Naturerkennens' wurde in Deutschland nach 1850 recht ausgiebig diskutiert.[12]

Sowohl der öffentliche Erfolg der Naturwissenschaften als auch die naturwissenschaftsinterne Reflexion auf ihre möglichen Grenzen[13] bieten einen Erklärungsansatz für das weit geteilte Bedürfnis, ein vereinheitlichendes Konzept für die 'andere Hälfte' der Wissenschaften zu finden.

Für eine solche Vereinheitlichung der Nicht-Naturwissenschaften wurden verschiedene Vorschläge gemacht. Die Auffassungen von Dilthey, Windelband und Rickert sollen hier kurz vorgestellt werden, da sie einerseits wesentlich sind für ein Verständnis der Entwicklung der Debatte und andererseits für Cassirer Referenzgrößen darstellen, mit denen er sich in der Entwicklung seines eigenen Begriffs von Kulturwissenschaften kritisch auseinandersetzt.

Es ist zunächst Dilthey, der die 'anderen' Wissenschaften mit der Bezeichnung 'Geisteswissenschaften'[14] versieht und sie als ein „selbständiges Ganzes neben den Naturwissenschaften"[15] präsentiert. Er verwirft alternative Namen für dieses selbständige Ganze:

„Gesellschaftswissenschaft [...], moralische, geschichtliche, Kulturwissenschaften: alle diese Bezeichnungen leiden an demselben Fehler, zu eng zu sein in bezug auf den Gegenstand, den sie ausdrücken sollen. Und der hier gewählte Name hat wenigstens den Vorzug, den zentralen Tatsachenkreis angemessen zu bezeichnen, von welchem aus in Wirklichkeit die Einheit dieser Wissenschaften gesehen, ihr Umfang entworfen, ihre Abgrenzung gegen die Naturwissenschaften, wenn auch noch so unvollkommen, vollzogen worden ist."[16]

Dilthey sah einen *materiellen* (ontologischen) Gegensatz zwischen Natur und Geist: Durch das Selbstbewußtsein unterscheidet sich der Mensch von der Natur. Zugleich behauptet er eine methodologische Differenz: Die Geisteswissenschaften konstituieren den intellektuellen Gegenstand im Prozeß des *Verstehens;* die Naturwissenschaften hingegen wollen *erklären.* Nach Dilthey ist eine wissenschaftliche Disziplin nur dann Teil der Geisteswissenschaften, „wenn ihr Gegenstand uns

11 Du Bois-Reymond 1912 [1872], 441-473.

12 Vgl. Vidoni 1991.

13 Vgl. z.B. Cassirer 1939a, 238.

14 Der Begriff der 'Geisteswissenschaften wurde in Deutschland populär im Gefolge der deutschen Übersetzung von Mills *System of Logic*, worin dessen *moral sciences* als 'Geisteswissenschaften' wiedergegeben wurden.

15 Dilthey 1883, 4.

16 Ebd., 6.

durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist".[17]

Im Anschluß an Dilthey, der, so Rickert, „als Anreger gewirkt [hat] wie wenige"[18], und bei dem auch Cassirer den Ursprung der Debatte sieht, sind es vor allem die Neukantianer der südwestdeutschen Schule, die Diltheys Vorstellungen – nicht ohne ihm zu widersprechen – weiterentwickeln.[19]

So hat Windelband in seiner berühmten Straßburger Rektoratsrede 1894 den „globus intellectualis" anhand zweier verschiedener *Erkenntnisziele* zu organisieren versucht. Er nimmt kritisch Stellung zur ontologischen Unterscheidung empirischer Wissenschaften nach ihren *Gegenständen* – nach 'Natur' oder 'Geist'.[20] Er schlägt vor, die wissenschaftlichen „Disziplinen hinsichtlich des formalen Charakters ihrer Erkenntnisziele" zu gliedern, um so „eine rein methodologische, auf sichere logische Begriffe zu gründende Einteilung der Erfahrungswissenschaften" vorzunehmen zu können.[21] Der Unterschied wird jetzt darin gesehen, daß für die nomothetischen Wissenschaften „das generelle, apodiktische Urteil" und für die idiographischen Wissenschaften „der singulare, assertorische Satz" charakteristisch ist.[22]

Windelband bezeichnet die 'anderen' Wissenschaften nicht als Geistes-, sondern als *historische* Wissenschaften und betont, daß diese ebenso wie die Naturwissenschaften „Erfahrungswissenschaften" sind:

„Gemeinsam ist [...] der Naturforschung und der Historik der Charakter der Erfahrungswissenschaft, d.h. beide haben zum Ausgangspunkte – logisch gesprochen, zu Prämissen ihrer Beweise – Erfahrungen, Tatsachen der Wahrnehmung."

Was das Konzept der Erfahrung angeht, spricht er als Neukantianer, wenn er betont, beide stimmten darin überein, „daß die eine so wenig wie die andere sich mit dem begnügen kann, was der naive Mensch so gewöhnlich zu erfahren meint. Beide bedürfen zu ihrer Grundlage einer wissenschaftlich gereinigten, kritisch geschulten und in begrifflicher Arbeit geprüften Erfahrung".[23]

Worin sich die Wissenschaften unterscheiden, sind ihre Methoden:

„[D]ie Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die immer sich gleichbleibende Form, zum andern Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die andern Ereigniswissenschaften; jene lehren was immer ist, diese was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist [...] in dem einen Falle *nomothetisch*, in dem anderen *idiographisch*."[24]

17 Dilthey 1970, 19.
18 Rickert 1926, XII.
19 Vgl. Cassirer 1929, 216.
20 Vgl. zu einer übereinstimmenden Kritik Rickert 1915, 12.
21 Windelband 1915, 143 f.
22 Ebd., 144.
23 Ebd., 148.
24 Ebd., 145.

Der Dualismus der nomothetischen und idiographischen Methoden ist unaufhebbar: „Das Gesetz und das Ereignis bleiben als letzte, inkommensurable Größen unserer Weltvorstellung nebeneinander bestehen".[25]

Es ist insbesondere diese Zweiteilung in nomothetische und idiographische Wissenschaften, die sowohl Windelbands Nachfolger Rickert als auch Cassirer kritisieren.[26]

Rickert begriff die 'andere' Hälfte der Wissenschaften explizit als *Kulturwissenschaften*.[27] Er kritisierte Windelbands Unterscheidung nomothetischer und idiographischen Disziplinen als zu eng und mechanisch. Gegen Diltheys Konzept der 'Geisteswissenschaften' argumentierte er: Die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen können auf zweierlei Weise aufgeteilt werden: Entweder anhand ihrer Gegenstände, d.h. anhand *materialer* Kriterien, oder aber anhand *formaler* methodologischer Kriterien. Diese doppelte Unterscheidung kann durch Diltheys Konzept der Geisteswissenschaften nicht erfaßt werden, da diese nur den gegenständlichen Aspekt berücksichtigen. Die Psychologie würde beispielsweise anhand ihres Gegenstandes unter die Geisteswissenschaften gerechnet werden müssen, aber soweit es ihre Methode angeht, fällt sie unter die Naturwissenschaften.[28] Rickert argumentiert also, daß *Natur* und *Geist* materiale Gegensätze sind, dies aber nicht mit dem methodologischen Gegensatz zwischen *Natur* und *Geschichte* korrespondiert. Es resultiert also eine unterschiedliche Teilung des *globus intellectualis*, je nachdem, ob man (wie Dilthey) den Gegenstand der Forschung oder aber (wie Windelband) die Methode betrachtet.

In *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* formuliert Rickert 1899 das Prinzip der Konstitution als Prinzip der Perspektivität:

„Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle."[29]

Dieser Perspektivismus, den zu gleicher Zeit auch Ernst Cassirer begründet, hat eine epistemologische Prämisse, die auch andere Neukantianer teilen – die Kritik am metaphysischen Realismus. Rickert betont, daß man mit dem „Begriff der Außenwelt im eigentlichen Sinne des Wortes [...] in Wahrheit ebensowenig wie mit dem Begriff des immanenten Objektes über Tatsachen des *Bewußtseins*" hinausgelangt:

„Die 'Außenwelt' also, nach deren Existenz wir fragen, darf weder die außerhalb meines Körpers gelegene noch das unmittelbar gegebene Objekt des Bewußtseins sein. Es bleibt demnach nur [...] die Wirklichkeit 'außerhalb' meines Bewußtseins oder die *transzendente* Realität übrig, gegen die sich der Zweifel zu richten hat, und für welche die Bezeichnung 'Außenwelt' *nicht* gebraucht werden sollte."[30]

25 Ebd., 160.
26 Vgl. z.B. Cassirer 1942, 36.
27 Rickert 1926.
28 Vgl. ebd., 10 ff.
29 Ebd.
30 Rickert 1921, 18 f.

Rickert ist der Auffassung, daß ein einziges Paar von Gegensätzen zur Charakterisierung der zwei Wissenschaftstypen nicht ausreicht. Er schlägt seinerseits vor, *Natur* und *Kultur* sowohl in materialer als auch formaler Hinsicht gegenüberzustellen: Eine *Naturwissenschaft* und eine historisch arbeitende *Kulturwissenschaft*. Hybride Formen (material Natur, formal Kultur und umgekehrt) sind dabei ausdrücklich erlaubt.[31] Er definiert Kultur im Gegensatz zu Natur als „das von einem nach gewerteten Zwecken handelnden Menschen entweder direkt Hervorgebrachte oder, wenn es schon vorhanden ist, so doch wenigstens um der daran haftenden Werte absichtlich Gepflegte".[32] Für Rickert ist die Verknüpfung von Kultur und Werten zentral. Etwas ist dann und nur dann ein möglicher Gegenstand der *Kulturwissenschaft*, wenn mit ihm Trieb und Instinkt übersteigende Werte verknüpft sind, die nicht willkürlich gewählt wurden.[33] Dies wird später für Cassirers Kritik bedeutsam sein.

'Kulturwissenschaft' ist gegenüber 'Geisteswissenschaft' ein umfassenderes Konzept, da Kulturgegenstände aller Art in ihren Kompetenzbereich fallen, so z.B. die Gegenstände 'materieller Kultur': Rickert selbst gibt das Beispiel der Landwirtschaft, landwirtschaftlicher Maschinen und der Agrochemie:

„Die technischen Erfindungen werden zwar meist mit Hilfe der Naturwissenschaft gemacht, aber sie selbst gehören doch nicht zu den *Objekten* naturwissenschaftlicher Untersuchung, und in den 'Geisteswissenschaften' sind sie ebenfalls nicht unterzubringen. Nur in einer Kulturwissenschaft findet die Darstellung ihrer Entwicklung einen Platz."[34]

Was Rickerts Konzeption der 'Kulturwissenschaften' auszeichnet, ist sein Festhalten daran, daß sie – obwohl sie individualisierende Wissenschaften mit dem Gegenstand des Einmaligen sind – *allgemeine Prinzipien* benötigen. Er findet diese Prinzipien im „Wertbezug" der Kulturwissenschaft: Kulturwissenschaften sind deshalb wissenschaftliche Unternehmungen, weil sich ihre Auswahlprinzipien in vergleichbarer Art und Weise auf Werte beziehen, wie sich Auswahlprinzipien in den Naturwissenschaften auf allgemeine Begriffe und Naturgesetze beziehen. Diese Auswahlprinzipien bestimmen, was an Ereignissen, die selbst lediglich stattfinden, relevant, signifikant und interessant ist. Rickert realisiert, daß Rankes Diktum, der Historiker solle beschreiben, 'wie es wirklich ist gewesen', in gewissem Ausmaß unmöglich ist. Auch wenn die Geschichte keine Gesetzeswissenschaft, sondern Ereigniswissenschaft ist, braucht sie Kriterien, um zwischen Relevantem und bloß Zufälligem zu unterscheiden:

„[Z]u meinen, daß die historische Objektivität in einer bloßen Wiedergabe der Tatsachen ohne ein leitendes Prinzip der *Auswahl* besteht, geht nicht an, selbst wenn Ranke es geglaubt haben sollte. In dem 'wie es *eigentlich* gewesen' steckt ebenso wie in dem '*idio*graphischen' Verfahren ein *Problem* und keine Problem*lösung*."[35]

31 Vgl. ebd., 16 und Kap. XI: Die Mittelgebiete, 101-112.
32 Rickert 1926, 18.
33 Vgl. ebd., 21.
34 Ebd., 22.
35 Ebd., 83, Hervorhebungen im Original.

Die Aufgabe des Historikers bzw. Kulturwissenschaftlers kann darum nur darin bestehen, die „Beziehung der geschichtlichen Objekte auf die Werte zum Bewußtsein" zu bringen, „die an den Gütern der Kultur haften".[36] Diese Wertbeziehung ist – Rickert zufolge – eine theoretische, keine praktische Beziehung. Es geht nicht darum, geschichtliche Ereignisse *zu bewerten*, sondern ihre Bedeutsamkeit herauszustellen. Man muß nicht für oder gegen die Französische Revolution Partei ergreifen, um ihre Bedeutung für die europäische Geschichte zu begreifen: „Das ist keine praktische Wertung, sondern eine theoretische Beziehung auf Werte. Kurz, Werten muß immer Lob oder Tadel sein. Auf Werte beziehen ist keines von beiden".[37]

Insbesondere diese letzte Idee des notwendigen Wertbezugs der Kulturwissenschaften lehnt Cassirer ab. Sein eigener Begriff der Kulturwissenschaften wird dabei einerseits aus der Auseinandersetzung mit Windelband und Rickert und andererseits aus seiner intensiven Beschäftigung mit den Ergebnissen und Methoden derjenigen Einzelwissenschaften gespeist, die er wie Rickert unter dem Namen 'Kulturwissenschaften' zusammenfassen möchte.

11.2 Cassirers Konzept der Kulturwissenschaften

Im positiven Rückgriff auf Windelband und Rickert hält Cassirer zunächst fest, daß ihr Verdienst darin liegt, als erste die Naturwissenschaften von den Kulturwissenschaften (bzw. der Geschichte) nicht anhand materialer, sondern anhand methodologischer Kriterien unterschieden zu haben.[38]

Windelbands Unterscheidung der Wissenschaften in 'nomothetische' und 'idiographische' scheint Cassirer aber für die Kulturwissenschaften wenig tauglich:

„Ihr Ziel ist nicht die Universalität der Gesetze; aber ebensowenig ist es die Individualität der Tatsachen und Phänomene. Gegenüber beiden stellt sie ein eigenes Erkenntnisideal auf. Was sie erkennen will, ist die *Totalität der Formen*, in denen sich menschliches Leben vollzieht."[39]

Hier wird die Hauptaufgabe der Kulturwissenschaften benannt. Sie müssen Werkzeuge entwickeln, die dieser Aufgabe gerecht werden können. Es bietet sich weder ein rein 'idiographisches' Verfahren nach Windelband an, noch kann Rickerts 'Wertbezug' helfen. Zwar erkennt Cassirer an, daß Rickert mit der Theorie des 'Wertbezugs' und der 'Auswahlprinzipien' sehr wohl begriffen hat, daß „jede Erkenntnis des Historisch-Individuellen seine Beziehung auf ein Allgemeines ein-[schließt]"[40]; er meint allerdings nachweisen zu können, daß diese 'Beziehung auf ein Allgemeines' nicht im 'Wertbezug' liegen kann.

36 Ebd., 85.
37 Ebd., 88.
38 Vgl. Cassirer 1942, 36.
39 Ebd., 76, Hervorh. S.F.
40 Ebd., 37. Vgl. auch 63 ff.

Cassirer sieht die Beziehung zwischen Besonderem und Allgemeinem in den Kulturwissenschaften stattdessen vermittelt durch *Formbegriffe* und *Stilbegriffe*, die dem „logischen Charakter der Kulturbegriffe"[41] besser entsprechen:

„Jede besondere Kulturwissenschaft bildet bestimmte Form- und Stilbegriffe aus und benützt dieselben zu einem systematischen Überblick, zu einer Klassifikation und Unterscheidung der Erscheinungen, von denen sie handelt. Diese Formbegriffe sind weder 'nomothetisch', noch sind sie rein 'ideograpisch' [sic!]. Sie sind nicht nomothetisch: denn es handelt sich in ihnen nicht darum, allgemeine Gesetze aufzustellen, aus denen die besonderen Phänomene deduktiv abgeleitet werden können. Aber auch auf die geschichtliche Betrachtung lassen sie sich nicht reduzieren."[42]

Cassirer definiert nicht, was unter Form- und Stilbegriffen zu verstehen sei, aber er erläutert es am Beispiel der Sprachwissenschaft und der Kunstwissenschaft. Wenn das Ziel der Sprachwissenschaft (im Einklang mit dem Ziel der Kulturwissenschaften überhaupt) sei, „die Gesamtheit der sprachlichen Erscheinungen zu überblikken", dann müsse von W. v. Humboldts Konzept der 'inneren Sprachform' ausgegangen werden. So würde man zur Untersuchung der reinen „Strukturprobleme der Sprache" geführt werden, die eben keine Probleme des Einmaligen und Besonderen seien und somit nicht idiographisch behandelt werden können.[43] Die Begriffe, die hier gebraucht werden, sind *Formbegriffe*. Neben Formbegriffe treten *Stilbegriffe*, wie sie z.B. in der Kunstwissenschaft benötigt werden. Stilbegriffe, gleichfalls nicht notwendig historisch, charakterisieren beispielsweise den Impressionismus oder den Kubismus in der Malerei, aber auch die Sonatenhauptsatzform und die Zwölftonmusik in der Musik. Auch hier geht es um nicht-idiographische, reine Strukturbegriffe der Kunstwissenschaft. Stilbegriffe können auf „universelle Probleme der 'Formwissenschaft'"[44] verweisen.

Gegen Rickert argumentiert nun Cassirer, daß die Form- und Stilbegriffe der Kulturwissenschaften nicht als Wertbegriffe mißverstanden werden dürften:

„Zwischen Stilbegriffen und Wertbegriffen besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Was die Stilbegriffe darstellen, ist kein Sollen, sondern ein reines 'Sein' – wenngleich es sich in diesem Sein nicht um physische Dinge, sondern um den Bestand von 'Formen' handelt. Spreche ich von der 'Form' einer Sprache oder von einer bestimmten Kunstform, so hat dies an sich mit einer Wertbeziehung nichts zu tun. Es können sich an die Feststellung solcher Formen bestimmte Werturteile *anknüpfen*; aber für die Erfassung der Form als solcher, für ihren Sinn und ihre Bedeutung, sind sie nicht konstitutiv."[45]

Wenn Cassirer hier auch Rickert mißversteht (letzterer hatte schließlich ausdrücklich betont, daß es in den Kulturwissenschaften nicht um *Wertungen* gehe sondern um die *theoretische Beziehung* eines Untersuchungsgegenstands *auf Werte*), so ist ihm doch insoweit zuzustimmen, daß 'Stil- und Formbegriffe' nicht auf 'Wertbegriffe' zurückgeführt werden können. Beide Begriffsformen befinden sich nicht

41 Ebd., 56.
42 Ebd., 58.
43 Vgl. ebd., 58 f.
44 Ebd., 62.
45 Ebd., 63.

auf einer analytischen Ebene. Weder sind sie identisch, noch widersprechen sie einander. Wenn wir Rickert darin zustimmen wollen, daß in den 'Auswahlprinzipien' der Wissenschaften, die bestimmen, welche Phänomene überhaupt als relevant und untersuchungswürdig in den Blick geraten, Wertbegriffe eine Rolle spielen, dann gilt dies aber zweifelsfrei für *alle* Wissenschaften, und Wertbegriffe können nicht als etwas für die Kulturwissenschaften Spezifisches gelten.

Wenn sich sagen ließe, daß 'Wertbegriffe' den Gegenstand und die Richtung wissenschaftlicher Untersuchungen bestimmen, so sind sie – wie Cassirer gesehen hat – doch nicht das, was in kulturwissenschaftlicher Forschung *gesucht* wird. Während in den Naturwissenschaften 'Gesetzesbegriffe' gesucht werden, werden in den Kulturwissenschaften 'Form- und Stilbegriffe' gesucht, als je zwei verschiedene Antworten auf ein gemeinsames wissenschaftliches Grundproblem: In jeder Wissenschaft geht es um „die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine"[46]. In den Naturwissenschaften werden hierfür 'Dingbegriffe' und 'Gesetzesbegriffe'[47] entwickelt, in denen das Einzelne dem Allgemeinen *unter*geordnet wird; während die 'Form- und Stilbegriffe' der Kulturwissenschaften dazu dienen, das Einzelne in das Allgemeine *ein*zuordnen.[48] In modernerer Terminologie geht es um die Entwicklung theoretischer Rahmen und Idealtypen[49] zur Erklärung je zu spezifizierender Phänomenbereiche. In Cassirers Worten: Es geht um die „'Einheit des Mannigfaltigen'"[50] in den je unterschiedlichen Kulturwissenschaften. Das Er-

46 Ebd., 69.

47 Vgl. ebd., 77.

48 Vgl. ebd., 70 f. Vergleichbar, mit Bezug auf Geschichte, ECN 3, 173 f.: „Wir können z. B. eine einmalige, völlig-individuelle 'Tatsache' (statt sie unter naturwissenschaftliche Gesetzesbegriffe zu fassen, statt sie als 'Natur' [,] als Dasein gemäßt allgemeinen Gesetzen zu verstehen) in ganz verschiedene *Sinn*-Ordnungen einstellen – und ihr damit eine *universelle* Bedeutung geben – Eine Äusserung aus Luthers Tischreden etwa kann in *diesem* Sinne gedeutet werden

a) als charakterist[isch] für die *'Persönlichkeit'* Luthers oder auch als Äusserung eines bedeutsamen *Lebens*moments – als 'biographisch' bedeutsam

b) als bedeutsam für eine Entwickl[ung] des *religiösen* Gedankens, des protestant[ischen] Dogmas

c) als bedeuts[am] für die Zeitgeschichte, *politische* Geschichte[.]

Das alles gibt verschiedene 'Typisierungen' – Einordnung in 'Allgemeinbegriffe' – die aber den *individuellen* Charakter der Äusserung nicht stören oder aufheben [...] das lässt sich vielleicht nach dem *Grad* der Allgemeinheit abstufen – aber 'Allgemeinh[eit]' herrscht hier wie dort – und ohne sie ‹ohne *Einordnung* in Reihen, nicht *Unter*ordnung unter Gesetze› lässt sich auch kein 'Individuelles' historisch begreifen – ja auch nur *bezeichnen*".

49 Cassirer spricht mit Husserl von 'ideirender Abstraktion', vgl. Cassirer 1942, 72. Es finden sich im Nachlaß aber auch Passagen, die belegen, daß genau der Webersche Begriff des 'Idealtypus' gemeint ist: „Die Antwort kann nur sein, daß es ein Wissens-Würdiges in der Gesch[ichte] giebt, was durch jene Methoden nicht erfasst werden kann – daß das Wissen vom 'Besonderen', Individuellen (Nicht-Typischen) einen eigenen 'Sinn' und Wert hat – und daß zur Verwirklichung dieses Wertes eine andere Methode (die Methode der historischen 'Intuition') unerlässlich ist, ein neuer 'Weg' beschritten werden muss – Der 'Materialismus' und 'Naturalismus' kann sich nur dadurch halten, daß er diesen Wert, diese 'Wissenswürdigkeit' des Individuellen bestreitet[.] *Die richtige kritische Verwend[ung] der 'idealtypischen' Begriffe ist bei Max Weber, der ein 'heuristischer oder experim[enteller] Typus ist'*" (ECN 3, 169, Hervorh. S.F.).

50 Cassirer 1942, 69.

kenntnisideal der Kulturwissenschaft im allgemeinen besteht dann in der Erkenntnis der Gesamtheit dieser lokalen Einheiten: in der Erkenntnis der „Totalität der Formen, in denen sich menschliches Leben vollzieht".[51]

Die Stil- und Formbegriffe bilden dabei das spezifische Repräsentationsformat der Kulturwissenschaften. Ihre Forschungsgegenstände werden auf Formbegriffe gebracht, die diese *charakterisieren,* aber nicht *determinieren.* [52] Cassirer erläutert dies am Beispiel des 'Renaissance-Menschen':

„Jacob Burckhardt hat in seiner 'Kultur der Renaissance' eine klassische Schilderung des 'Renaissance-Menschen' gegeben. Sie enthält Züge, die uns allen wohlbekannt sind. Der Renaissance-Mensch besitzt bestimmte charakteristische Eigenschaften, die ihn deutlich vom 'mittelalterlichen Menschen' scheiden. Er ist durch seine Sinnenfreude, seine Hinwendung zur Natur, seine Verwurzelung im 'Diesseits', seine Aufgeschlossenheit für die Welt der Form, seinen Individualismus, seinen Paganismus, seinen Amoralismus gekennzeichnet. Die empirische Forschung ist auf die Suche nach diesem burckhardtschen 'Renaissance-Menschen' gegangen – aber sie hat ihn nicht gefunden."[53]

Daß nun die empirische Forschung kein Individuum gefunden hat, das vollständig unter den Begriff des 'Renaissance-Menschen' hätte subsumiert werden können, spricht Cassirer zufolge nicht gegen die Tauglichkeit solcher Begriffe als allgemeine wissenschaftliche Begriffe:

„Derartige Begriffe *charakterisieren* zwar, aber sie *determinieren* nicht: das Besondere, was unter sie fällt, läßt sich aus ihnen nicht ableiten. Aber es ist ebensowenig richtig, was man hieraus folgert, daß hier eben nur noch anschauliche Beschreibung vorliegt; es handelt sich vielmehr um eine eigentümliche Weise und Richtung dieser Kennzeichnung, um eine logisch-geistige Arbeit *sui generis*."[54]

Die Naturwissenschaften repräsentieren ihre Forschungsgegenstände in Ding- und Gesetzbegriffen, die Kulturwissenschaften hingegen in Form- und Stilbegriffen.

11.3 Kultur und Geschichte

Wie ist es zu verstehen, daß Cassirer einerseits in seiner Göteborger Zeit eine Einteilung der Wissenschaften in Natur- und Kulturwissenschaften vornimmt, während er in derselben Periode, im 4. Band des *Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* eine *Dreiteilung* der Wissenschaften in 'exakte Wissenschaften', Biologie und Geschichte vornimmt?[55] Wie ist dieses Nebeneinander zweier unterschiedlicher Klassifikationen zu erklären?

51 Ebd., 76.
52 Vgl. ebd., 73.
53 Ebd., 71.
54 Ebd., 73. Hervorh. im Original.
55 Vgl. ECW 5. In ECN 3, 158 finden sich sogar *vier* unterschiedliche Wissenschaftsklassen: „So ergeben sich *vier* Wege der Wahrheitsfindung – der der Logik und Mathematik, der der mathemat[ischen] Naturwissenschaften, der der *Biologie* und der beschreib[enden] Naturwissensch[aft] u[nd] endlich der der *Geschichte* –".

Zwei mögliche Antworten bieten sich an. Beide hängen damit zusammen, daß das *Ziel* des *Erkenntnisproblems* ein anderes ist als das der Schriften zur Kulturwissenschaft. Erstens: Im Erkenntnisproblem geht es primär darum zu zeigen, wie in verschiedenen Wissenschaften im Laufe des 19. Jahrhunderts eine zunehmende *Selbstreflexion* auf die eigenen Erkenntnisziele und -mittel stattfindet.[56] Es geht also darum, Gemeinsamkeiten der Entwicklung unterschiedlicher Einzelwissenschaften herauszuarbeiten, und nicht darum, Unterschiede und Eigenarten zu betonen, wie es in den Schriften zu den Kulturwissenschaften der Fall ist. Es muß in diesem Kontext darüber hinaus nicht angenommen werden, daß *eine Klassifikation verschiedener Typen von Wissenschaften* überhaupt beabsichtigt war.

Zweitens: Zwar gibt es einige Anhaltspunkte, daß im *Erkenntnisproblem* eine Klassifizierung unterschiedlicher Wissenschaftstypen durchaus zu Cassirers Absichten gehörte; dies stellt aber trotzdem für die Gegenüberstellung von Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften kein Problem dar. Für diese zweite Lesart spricht, daß Cassirer festhält, daß die Biologie eigene *Begriffstypen* ausbildet, nämlich Ordnungs- und Systembegriffe, sowie eigene Formbegriffe.[57] In den Texten zur Kulturwissenschaft beschäftig sich Cassirer aber mit der Frage, was die *Kulturwissenschaften* auszeichnet, und dies stellt eine Positionierung in einer seit langem etablierten Debatte dar. In dieser Debatte auch noch auf die Sonderstellung der Biologie hinzuweisen war ebensowenig notwendig, wie es förderlich gewesen wäre. Darüberhinaus zählt die Biologie insofern zu den Naturwissenschaften, als es ihr um das *Allgemeine* und nicht, wie den Kulturwissenschaften bzw. der Geschichte um das *Individuelle* geht, so daß sich hier in gewisser Hinsicht doch wieder für eine Zweiteilung der Wissenschaften argumentieren läßt. Dazu Cassirer:

„Wenn man von dem Erkenntnisideal der Mathematik und der mathemat[ischen] *Natur*wissenschaften, ja auch von dem der *biologischen* Wissenschaften zur Welt der *Geschichte* hinüberblickt, so zeigt sich sofort ein scharfer Bruch, eine wie es scheint, unheilbare Dissonanz – Es scheint schlechterdings unmöglich, beide auf *einen* Nenner zu bringen und harmonisch auf einander abzustimmen – Nicht nur divergieren die Erkenntnis*ziele* – hier die Erkenntnis des 'Allgemeinen', dort die des Besonderen – hier die Feststellung allgemeiner Gesetze, dort die Konstatierung 'einmaliger' Fakta sondern auch die Erkenntnismittel".[58]

Es läßt sich also sagen, daß zwar die Biologie eine eigene Form von Begriffen ausbildet und *in dieser Hinsicht* eine andere Form der Erkenntnis darstellt als die 'exakten' Naturwissenschaften, daß sie aber gleichwohl eindeutig auf der naturwissenschaftlichen Seite des 'Bruchs' zwischen Naturwissenschaften und Geschichte anzusiedeln ist.

Ein Problem aber bleibt, und dies läßt sich exemplarisch an der Gegenüberstellung von Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften einerseits und exakten Wissenschaften, Biologie und Geschichte andererseits aufzeigen: Das Problem des Verhältnisses von Kulturwissenschaften und Geschichte. Sind diese beiden als Synonyme aufzufassen, wie einige Textpassagen nahelegen? Oder ist die Geschichte

56 Vgl. ebd., z.B. 93 ff., 251, 341.

57 Vgl. ebd., 23 ff., auch 250, sowie Kapitel 10.3 im vorliegenden Buch.

58 ECN 3, 147.

nur als eine der Kulturwissenschaften zu verstehen? Ihre hervorgehobene Stellung im *Erkenntnisproblem* scheint dagegen zu sprechen. Andererseits ließe sich argumentieren, daß ebenso, wie die Religionswissenschaft die symbolische Form des Mythos erforscht, die Sprachwissenschaft die der Sprache, die Kunstwissenschaft die der Kunst usw., die Geschichtswissenschaft die symbolische Form der *Geschichte* erforscht – wird diese doch zumindest im *Essay on Man* als eine symbolische Form bezeichnet.[59] Dagegen steht die Auffassung, die Geschichte sei keine symbolische Form, „sondern die Wissenschaft, die symbolische Formen studiert".[60] Damit scheint sie zu einem Oberbegriff zu werden, der der allgemeinen Idee der Kulturwissenschaft synonym ist.

In den Schriften zur Kulturwissenschaft erklärt Cassirer aber verschiedentlich ganz deutlich, daß eine historische Betrachtungsweise zum Verständnis der Kulturobjekte, also der Gegenstände der Kulturwissenschaft nicht ausreichend sei. Die Kulturbegriffe, die Form- und Stilbegriffe, nehmen gegenüber den historischen Begriffen eine besondere Stellung ein, insbesondere deswegen, weil auch die historische Wissenschaft ohne Formbegriffe nicht auskommt.[61] Auch plädiert er für „'Stilbegriffe' – statt 'historische' Begriffe [–,] sie sondern nicht Zeiten, nicht Epochen, sondern dauernde *Tendenzen* der Gestaltung."[62]

Die Auffassung, daß 'Geschichte' bloß eine der Kulturwissenschaften ist, läßt sich mit der Auffassung, daß mit 'Geschichte' und mit 'Kulturwissenschaft' dasselbe Erkenntnisproblem bezeichnet wird, allerdings vereinbaren – nämlich dann, wenn man annimmt, daß Cassirer zunächst beide Begriffe zur Bezeichnung derjenigen Wissenschaften verwendet, die keine Naturwissenschaften sind. In seinen späten Schriften bis hin zum *Essay on Man* wird dann der Begriff der 'Kultur' immer prägender und der Begriff der 'Geschichte' tritt in den Hintergrund.

Dies berechtigt zu der Annahme, daß Cassirer letztlich doch 'Kulturwissenschaften' und nicht 'Geschichte' für den geeigneteren Begriff für die 'anderen' Wissenschaften – eben die Kulturwissenschaften – gehalten hat.

Silja Freudenberger

59 Vgl. Cassirer 1944a, 222.

60 Vgl. Kapitel 10.3 im vorliegenden Band.

61 Cassirer 1942, 64. Vgl. auch ebd., 59: „daß es vom Werden, als *bloßem* Werden keine wissenschaftliche Erkenntnis geben kann. Um in das Werden einzudringen, um es übersehen und beherrschen zu können, muß sie [die Geschichte] sich zuvor bestimmter Halt- und Stützpunkte im 'Sein' versichert haben. Jede historische Erkenntnis bezieht sich auf eine bestimmte Erkenntnis der 'Form' und des 'Wesens' und legt dieselbe zugrunde". Vgl. auch ECN 3, 174. Dort hält Cassirer fest, daß ein gewisser Grad an 'Allgemeinheit' (in Form der Begriffsbildung) auch in historischer Erkenntnis enthalten sein müsse, da sich anderenfalls nichts Individuelles historisch erkennen oder auch nur *bezeichnen* ließe.

62 ECN 3, 232.

12. Die Kritik der verwissenschaftlichten Welt und die Rolle der Philosophie

Mit der *Philosophie der symbolischen Formen* liegt ein Programm Cassirers vor, das den Rahmen jener Erkenntnistheorie sprengt, die Schlick in Nähe zu den Naturwissenschaften verortet, weil diese Wissenschaften als Modell objektiver Erkenntnis privilegiert sind: „Eine allgemeine Erkenntnislehre kann daher nur ausgehen vom Naturerkennen".[1] Cassirer aber zielt auf die „verschiedenen Grundformen des '*Verstehens*' der Welt" und bestreitet, von der Vernunftkritik zur Kritik der Kultur übergehend, der (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnisform das 'Objektivitäts'-Privileg, das sie für sich beansprucht:

„Neben der reinen Erkenntnisfunktion gilt es, die Funktion des sprachlichen Denkens, [...] des mythisch-religiösen Denkens und [...] der künstlerischen Anschauung derart zu begreifen, daß daraus ersichtlich wird, wie in ihnen allen eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl *der* Welt, als vielmehr eine Gestaltung *zur* Welt, zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einem objektiven Anschauungsganzen sich vollzieht."[2]

Wenn nun auch Naturerkenntnis nicht durch eine (subjektivitätsfreie) Objektivität ausgezeichnet werden kann, die durch die 'Gegebenheit' der Theorie-Objekte und deshalb durch eine Korrespondenz von Theorie und Wirklichkeit verbürgt ist, dann ist der Weg frei zu einer grundlegenderen Kritik; sie betrifft nun nicht mehr allein den Objektivitätsstatus der Naturwissenschaft, sondern die Unterstellung einer ausgezeichneten Rationalität *wissenschaftlicher* Erkenntnis schlechthin. Die Wissenschaft ist nur *eine* Form im Multiversum epistemischer symbolischer Formen, die eine Einheit *gleichrangiger Kulturformen* bilden. Dieser Pluralismus schließt einen noch radikaleren Bruch mit jener rationalistischen Tradition ein, in der man in der Bestimmung des Menschen als *animal rationale* das Konzept 'Vernunft' verabsolutiert habe und die „Gefühle und Affekte" aus ihrer legitimen Stellung verdrängt worden seien:

„Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man's cultural life in all their richness and variety. But all these forms are symbolic forms. Hence, instead of defining man as an *animal rationale,* we should define him as an *animal symbolicum.* By so doing we can designate his specific difference, and we can understand the new way open to man – the way to civilization."[3]

Und doch führt Cassirers Sicht zu einem Bedeutungszuwachs gerade für eine *Philosophie* der Kultur; deren Hypertrophierung die Achillesferse seiner Theorie ist. Denn einerseits wird programmatisch die *Gleichrangigkeit* von natürlicher Sprache, Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft betont; andererseits aber macht die *Philosophie,* die für Cassirer keine eigene symbolische Form darstellt[4], geltend,

1 So Schlick im Vorwort zur 1. Auflage seiner *Allgemeinen Erkenntnislehre.*

2 ECW 11, 9.

3 Cassirer 1944a, 26.

4 Siehe Kapitel 2. zu Cassirers Philosophiebegriff im vorliegenden Buch.

daß sich nicht alle Kulturformen – im Sinne einer transzendentalen Kritik der Bedingungen ihrer Möglichkeit – selbst theoretisch explizieren können. Cassirer ist sich dieser Problematik offensichtlich bewußt. In Nachlaßnotizen zum Status der Philosophie inmitten der symbolischen Formen finden sich einige Reflexionen:

„Das ist das Eigentümliche der philosophischen Erkenntnis als 'Selbsterkenntnis der Vernunft': sie schafft nicht eine völlig neue Symbolform, begründet in diesem Sinne keine neue schöpferische *Modalität* – aber sie *begreift* die früheren Modalitäten als das [,] was sie sind: als eigentümliche symbol[ische] Formen. – [...] – Die Philosophie aber will nun nicht an Stelle der alten Formen eine andere, höhere Form setzen, sie will nicht ein Symbol durch ein anderes ersetzen – sondern ihre Aufgabe besteht im *Durchschauen des symbol[ischen] Grundcharakters der Erk[enntnis] selbst*".[5]

Der horizontale Pluralismus der zu allen Zeiten koexistierenden symbolischen Formen wird – dies ist ein Hegelsches Denkmotiv bei Cassirer – durch zwei Vertikalen konterkariert: durch eine genetische[6] Phänomenologie des Fortschritts der Rationalität *vom* Früheren *zum* Späteren, vom Mythos zur Philosophie, und durch eine systematische Hierarchie von Rationalitätsformen, auf problematische Weise gekrönt von der Philosophie als 'Selbsterkenntnis der Vernunft'.

Cassirer hat eine kritische Beziehung zu den Naturwissenschaften, sofern diese sich selbst empirizistisch mißverstehen, und er plädiert offen für einen 'Anthropomorphismus'. Zugespitzter – und gewiß auch riskanter – verlagert der Kulturphilosoph Cassirer zunehmend das „Problem der Objektivität" als „Rätsel" aus den Wissenschaften; es gehört „einer Sphäre an, die selbst von der Wissenschaft als Ganzem nicht erfaßt und ausgefüllt werden kann".[7]

Der Ton der Argumentation hat sich geändert. Cassirer zollt dem 'Zeitgeist' und der in den 1940er Jahren verbreiteten Diagonose einer *Krisis der Rationalität* Tribut, wenn auch zurückhaltender als etwa Adorno und Horkheimer in ihrer *Dialektik der Aufklärung*. 1942 ist er von Heideggers Fortschritts- und Technikkritik[8] nicht so weit entfernt, wie zu vermuten wäre: Der Mensch hat in seiner Loslösung aus der organischen 'Merk- und Wirkwelt' eine 'Bildwelt' geschaffen, „die fortschreitend eine immer größere Macht über [ihn] gewinnt".

„[Damit] entsteht eine der schwierigsten Fragen: eine Frage, mit der die Menschheit im Laufe der Entwicklung ihrer Kultur immer wieder zu ringen hatte. Ist der Weg, der hier eingeschlagen wird, nicht ein verhängnisvoller Irrweg? *Darf* sich der Mensch in dieser Weise von der Natur losreißen und sich von der Wirklichkeit und Unmittelbarkeit des natürlichen Daseins entfernen? Sind das, was er hierfür eintauscht, noch Güter, oder sind es nicht die schwersten Gefahren für sein Leben? Wenn die Philosophie ihrer eigentlichen und höchsten Aufgabe eingedenk blieb, wenn sie nicht nur eine bestimmte Art des *Wissens* von der Welt, sondern auch das *Gewissen* der menschlichen Kultur sein wollte, so mußte sie im Laufe ihrer Geschichte stets aufs neue auf dieses Problem hingeführt werden. Statt sich einem naiven Fortschrittsglauben zu überlassen, mußte sie nicht nur fragen, ob das Ziel dieses angeblichen Fortschritts erreichbar, sondern ob es erstrebenswert sei. Und ist der Zweifel hieran einmal

5 ECN 1, 264 f.

6 Vgl. hierzu ECN 2, 86.

7 Cassirer 1942, 17 f.

8 Vgl. hierzu Kapitel 9. im vorliegenden Buch.

erwacht, so scheint er nicht mehr zu beschwichtigen zu sein. Am stärksten erweist er sich, wenn wir das praktische Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit ins Auge fassen. Durch den Werkzeuggebrauch hat sich der Mensch zum Herrscher über die Dinge aufgeworfen. Aber diese Herrschaft ist ihm selbst nicht zum Segen, sondern zum Fluch geworden. Die Technik, die er erfand, um sich die physische Welt zu unterwerfen, hat sich gegen ihn selbst gekehrt. Sie hat nicht nur zu einer steigenden Selbstentfremdung, sondern zuletzt zu einer Art Selbstverlust des menschlichen Daseins geführt. Das Werkzeug, das zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse bestimmt schien, hat stattdessen unzählige künstliche Bedürfnisse geschaffen. Jede Vervollkommnung der technischen Kultur ist und bleibt in dieser Hinsicht ein wahres Danaergeschenk."[9]

Die erkenntnistheoretische, jetzt von einer 'kritischen *Kultur*philosophie' her formulierte Begründung für diese in der Konsequenz geschichtsphilosophische Kritik an der Moderne liegt nun in einer neuen Dichotomisierung von 'dinglicher' und 'personaler' Wirklichkeit. Dem Erkenntnistypus der Naturwissenschaft wird zugeschrieben, zwar eine „'objektive'" Wirklichkeit konstituiert zu haben, doch um einen hohen Preis: „Diese Dingwelt ist radikal entseelt; alles, was irgendwie an das 'persönliche' Erleben des Ich erinnert, ist nicht nur zurückgedrängt, sondern es ist beseitigt und ausgelöscht". Die Schlußfolgerung, die Cassirer zieht, ist mit seiner früheren Analyse der 'Revolution der Denkungsart' durch Hertz kaum mehr vereinbar: „In *diesem* Bild der Natur kann daher die menschliche Kultur keine Stätte und keine Heimat finden".[10] Das kulturwissenschaftliche Gegen-Konzept verzichtet auf die „Universalität der Gesetze" der Naturwissenschaft, ohne sich freilich der „Individualität der Tatsachen und Phänomene" ausliefern zu wollen: Ihr „eigenes Erkenntnisideal" ist die Erkenntnis der „*Totalität der Formen,* in denen sich menschliches Leben vollzieht"; der Identität des Menschen, der in „tausend Masken in der Entwicklung der Kultur" begegnet, „werden wir uns nicht beobachtend, wägend und messend bewußt; und ebensowenig erschließen wir sie aus psychologischen Induktionen. *Sie kann sich nicht anders als durch die Tat beweisen*".[11]

Die Rationalitätskritik Heideggers zielt als Hermeneutik des Daseins darauf, die *Vor-Verständnisse* von Sein zu analysieren, die wir immer schon aus dem handelnden Umgang mit Welt haben. Dies ist auch in Cassirers Studien von 1942 in einer handlungstheoretischen Wendung von einem begriffslogischen zu einem 'poietischen' Modell zum stärker als zuvor akzentuierten Thema geworden: Es ist eine tiefste Ebene des Vor-Verstehens von Welt zu benennen: eine „vorlogische Strukturierung", eine „'geprägte Form'", für welche „die Welt der Sprache und die Welt der Kunst den unmittelbaren Beweis" bieten.[12] Die Philosophie der symbolischen Formen geht zur Kritik wissenschaftlicher Rationalität über. Am Ende der *erkenntnis*theoretischen Bilanz der *konstruktiven* Verfaßtheit der Naturwissenschaft als zweiter Schöpfung der Natur steht der kultur*anthropologische* Entwurf des *homo faber*. Dies ist nicht mehr der Cassirer der Interpretation der modernen Physik. Es finden sich freilich bereits 1930 in der Darstellung physikalischer Tätigkeit kriti-

9 Cassirer 1942, 27.
10 Ebd., 75.
11 Ebd., 76; Hervorh. des letzten Satzes H.J. S.
12 Cassirer 1930, 20.

sche Akzente, die zu den Einschätzungen in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* führen werden:

„[Der] methodische *Anfang* der wissenschaftlichen Naturerkenntnis scheint, einmal erreicht, im gewissen Sinne auch ihr methodisches *Ende* bedeuten zu müssen. Über dieses Ziel scheint sie nicht weiter hinausschreiten noch auch nur hinausfragen zu können. Denn täte sie es, – würde sie auch den hier gewonnenen Objektbegriff noch überschreiten, so sähe sie sich damit, wie es scheint, rettungslos dem *regressus in infinitum* preisgegeben. Hinter jedem Sein, das sich als wahres und objektives gibt, würde jetzt ein anderes auftauchen, ohne daß diesem Fortgang jemals Einhalt geboten und damit eine schlechthin feste, unangreifbare 'Grundlage' der Erkenntnis sichergestellt werden könnte. Für den *Physiker* zumindest besteht keine Notwendigkeit, ja für ihn scheint kein Recht zu bestehen, sich diesem Fortgang ins Unbestimmte zu überlassen. Er fordert an irgendeinem Punkte Bestimmtheit und Endgültigkeit, – und er findet sie, wo er den festen Boden des Mathematischen berührt. [...] Auch der moderne Physiker pflegt jeden 'erkenntnistheoretischen' Zweifel an der Endgültigkeit seines Wirklichkeitsbegriffs von sich zu weisen. Er findet für das Wirkliche eine klare und abschließende Definition, indem er, mit *Planck*, das Wirkliche als das *Meßbare* definiert."[13]

1942 ist Cassirers Kritik an der Konstruktion von Wirklichkeit *more scientifico* weit schärfer. Cassirer, Heidegger, Adorno und Horkheimer? Es gibt Nähen. Die radikale Kritik an den Rationalitätsstandards des logischen Denkens teilt Cassirer aber nicht. Und: Cassirer ist ein Aufklärer. Fortschritt *ist* denkbar; doch eine Garantie durch 'eherne Gesetze der Geschichte' gibt es nicht. 1939 notiert er:

„Alles was hier vorausgesagt werden kann, ist, daß die Kultur sein und fortschreiten wird, *sofern* die formbildenden Kräfte, die letzten Endes *von uns selbst* aufzubringen sind, nicht versagen oder erlahmen. *Diese* Voraussage freilich können wir machen und sie ist für uns selbst, für unser eigenes Tun und für unsere eigenen Entscheidungen die einzig belangreiche. Denn sie versichert uns freilich nicht von vornherein der unbedingten Erreichbarkeit des objektiven Zieles; aber sie lehrt uns gegenüber diesem Ziele unsere eigene, subjektive Verantwortung kennen. [...] Wenn man von der Hegelschen Bedeutung der Idee wieder zur Kantischen, von der Idee als 'absolute Macht' wieder zur Idee als 'unendliche Aufgabe' zurückgeht, so muß man damit dem spekulativen Optimismus der Hegelschen Geschichtsansicht freilich entsagen. Aber zugleich entgeht man damit auch dem fatalistischen Pessimismus mit seinen Untergangsprophezeiungen und Untergangsvisionen. Das Handeln hat wieder freie Bahn, sich aus eigener Kraft und aus eigener Verantwortung zu entscheiden."[14]

Hans Jörg Sandkühler

13 Ebd., 23.

14 Cassirer 1939a, 260 f. Zu den ethischen Auffassungen Cassirers siehe Kap. 13 im vorliegenden Buch.

ETHIK, RECHT UND POLITIK

13. Der Status der Ethik in der Philosophie der symbolischen Formen

13.1 Gibt es eine Ethik bei Cassirer?

Während es lange üblich war, in Ernst Cassirer einen typischen Vertreter des Marburger Neukantianismus zu sehen, der sich vorwiegend für erkenntnistheoretische Probleme interessiert, wird er heute in erster Linie als ein bedeutender, origineller Kulturphilosoph betrachtet, dessen Denken um Fragen nach dem Status, der Einzigartigkeit und Einheit kultureller Ausdrucksformen kreist. Dies hat auch zur Folge, daß die Beziehung zwischen Cassirers *Kulturbegriff* einerseits und seinen Vorstellungen über den *Status ethischer Normativität* andererseits zunehmende Beachtung findet.[1] Denn es ist ein charakteristisches Merkmal von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, daß sie – wie Jürgen Habermas in einem im Jahre 1995 gehaltenen Vortrag angemerkt hat – ein deutlich ethisches Profil hat.[2] In der Tat scheint die von Cassirer ab den frühen 1920er Jahre in seinen Schriften explizierte Kulturphilosophie ethisch motiviert zu sein.

Gleichwohl ist die Frage, was denn seinen spezifisch ethischen Standpunkt genauer ausmache, keineswegs leicht zu beantworten. Habermas versucht dieses Problem dadurch etwas aufzuhellen, daß er Cassirers Ethik als 'Vernunftmoral'[3] beschreibt. Es ist sicher richtig davon auszugehen, daß Cassirer stark von rationalistischen Theorien der Moral beeinflußt war. Insbesondere hinterließ die Naturrechtstheorie, wie sie zunächst von Rationalisten wie Grotius und Leibniz formuliert, sodann von Aufklärungsdenkern wie Rousseau weiterentwickelt und durch I. Kant zur Perfektion gebracht wurde, deutliche Spuren in seinem philosophischen Denken und in seinen Schriften.[4] Schon in der frühen Phase seiner philosophischen Entwicklung macht er unzweideutig klar, daß nicht nur Kants *Kritik der reinen Vernunft*, sondern ebenso die Kantische 'Vernunftmoral' seine eigenen Ideen geprägt hat. Während er sich in seiner Darstellung der kritischen Philosophie Kants

1 Vgl. z.B. Verene 1979, 32-45; Krois 1987, 142-190; Paetzold 1995, 157; Habermas 1997; Recki 1997.

2 Dieser Vortrag wurde zwei Jahre später veröffentlicht; vgl. Habermas 1997, 101: „Das spröde Pathos der Vernunftmoral", so Habermas, „gibt den Schriften Cassirers ein unverkennbares Profil".

3 Habermas 1997, 101.

4 Siehe etwa Cassirer 1995a.

im zweiten Band von *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1907) noch fast ausschließlich auf die Kantische Erkenntnistheorie konzentriert[5], so ist diese Einseitigkeit spätestens im Jahre 1916 mit der Publikation von *Freiheit und Form* verschwunden. In diesen der deutschen Geistesgeschichte gewidmeten Studien wird das Kapitel über Kant mit einer Charakterisierung der Kantischen *Ethik* eröffnet.[6] Cassirer konzentriert sich dabei auf den Begriff und das Faktum der 'Autonomie' in der Absicht, das systematische Band zwischen Erkenntnistheorie und Ethik in Kants Transzendentalphilosophie zu enthüllen.[7]

Cassirers Kantinterpretation ist hier stark von seinem Lehrer Hermann Cohen, dem Gründer des Marburger Neukantianismus, beeinflußt. Cassirer folgt im Jahre 1916 Cohens Interpretation der Transzendentalphilosophie, wenn er die Ansicht vertritt, daß ethische Prinzipien ein ebenso fundamentales Gebiet der Objektivität ausmachen, wie dasjenige, welches durch erkenntnistheoretische Prinzipien konstituiert wird. Schon im Jahre 1912 hatte Cassirer in einer Würdigung seines Lehrers betont, daß es für Cohens philosophisches Denken eine Aufgabe von zentraler Bedeutung war, den 'Geltungbereich' der Ethik innerhalb eines transzendentalen Systems zu verorten.[8] Die von Cohen vollzogene 'Erneuerung der Kantischen Philosophie' darf nach Cassirers Meinung nicht mit dem Versuch gleichgesetzt werden, die Erkenntnistheorie ins Zentrum philosophischer Untersuchungen zu rücken. Cohens Aufnahme der Kantischen Philosophie impliziert in der Tat die Anwendung der transzendentalen Methode in allen drei axiologischen Gebieten, in dem der Erkenntnis, der Ethik und der Ästhetik, weil diese drei Bereiche nicht als *disjecta membra*, sondern unter methodologischer Perspektive als systematische Einheit angesehen werden sollten. Auf der Grundlage des Cohenschen Ansatzes attackiert Cassirer das wohlbekannte Vorurteil gegenüber dem Marburger Neukantianismus (das ihn als einseitig erkenntnistheoretisch orientierte Denkweise abstempelt) und plädiert statt dessen für die These, daß in Kants und Cohens Transzendentalphilosophie die Ethik alles andere als einen nur peripheren Status habe.

Diese weite Perspektive dominiert auch sein Hauptwerk über Kants philosophische Entwicklung, das Buch *Kants Leben und Lehre*, welches im Jahre 1918 als 'Ergänzungsband' zu seiner eigenen Kantedition publiziert wurde. Wiederum zeigt Cassirer ein klares Bewußtsein von der zentralen Stellung der Ethik in Kants System.[9]

In seiner etwa ab 1920 entwickelten Philosophie der symbolischen Formen verwendet Cassirer Cohens transzendentale Methode, um Kulturbereiche zu verstehen, mit denen sich Kant und Cohen nicht befaßt hatten. In seiner *Philosophie der symbolischen Formen* plädiert er dafür, daß statt der Restriktion der *quid juris*-Frage auf die drei klassischen axiologischen Gebiete (Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik) die Philosophie die 'Bedingungen der Möglichkeit' und die 'Eigenge-

5 ECW 3, 489-638.
6 ECW 7, 149-180.
7 Ebd., 149-165.
8 ECW 9.
9 ECW 8, 224-260 ('Der Aufbau der kritischen Ethik').

setzlichkeit' sowie die strukturelle Einheit von kulturellen 'Geltungsbereichen' oder symbolischen Formen untersucht. Cassirer bietet in seinen Publikationen ab 1920 mehr oder weniger detaillierte Analysen verschiedener 'neuer' symbolischer Formen, die er jede für sich als eine einzigartige und selbständige Repräsentation eines bestimmten Gesichtspunktes versteht.

Einige Cassirerinterpreten sehen es als eine gravierende Lücke seines philosophischen Projekts an, daß er nicht expliziter und präziser, als er es getan hat, auf die Moralphilosophie eingegangen ist. Obwohl er sich keineswegs völlig über philosophische Ethik ausschweigt, sucht man tatsächlich in seinem Gesamtwerk vergeblich nach einem ausschließlich der Moralphilosophie gewidmeten Buch oder wenigstens nach einem Aufsatz, der eine systematische Behandlung moralischer Themen und eine Einschätzung der Ethik als symbolischer Form böte.[10] Hätte ein derartiger Text nicht von einem Denker erwartet werden können, der doch selbst mit seinen spärlichen Bemerkungen zu ethischen Problemen deutlich gemacht hat, daß seine Philosophie ethisch motiviert war? Aber wie tiefgreifend der Einfluß von Cassirers ethischen Vorstellungen auf sein Denken auch gewesen sein mag, ist doch nicht zu bestreiten, daß auch im Laufe der Ausarbeitung der Philosophie der symbolischen Formen seine Reflexionen über ethischen Fragen im Vergleich mit den gründlichen der Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie und Philosophie der Mythologie gewidmeten Erörterungen selten und eher kurzatmig geblieben sind.[11]

Dies stellt vor ein ernsthaftes Problem, mit dem sich viele Cassirerinterpreten abgemüht haben. Wie ist einzuschätzen, daß Cassirer sich nicht verpflichtet fühlte, ein elaboriertes ethisches System zu entwickeln, um seinen ethischen Überzeugungen eine detaillierte Begründung zu geben, obwohl ihn das Thema der Moralphilosophie so sehr beschäftigte? Hatte er es nicht selbst im Jahre 1936 im letzten Kapitel seines Buchs *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* als die Hauptaufgabe der philosophischen Ethik bezeichnet, eine solche Begründung zu liefern?[12] In diesem Kapitel, in dem er einige 'ethische Schlußfolgerungen' ziehen wollte, schrieb er:

„Menschliche Handlungen – das ist es, was die Ethik allein fordert – sollen einer doppelten *Beurteilung* fähig und zugänglich sein; sie sollen als Ereignisse in der Zeitreihe kausal determiniert sein; aber ihr Gehalt und Sinn soll nicht in diesem Determinismus aufgehen. Die Einsicht in den *Ablauf* dieser Handlungen, so streng dieselben immer bestimmt sein mögen, soll uns nicht blind machen für das andere Maß, mit dem wir sie zu messen haben – für die

10 Vgl. z.B. Habermas 1997, 101: „Um so mehr hat es erstaunt, daß die [...] normativen Gestalten des Geistes, also Recht und Moral, oft Erwähnung, aber im systematischen Aufbau der symbolischen Formen keinen *ausgewiesenen* Platz finden".

11 Auch Cassirers letztes von ihm selbst authorisiertes Werk *An Essay on Man* (1944) bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Im *Essay* bietet er eine konzise Darstellung verschiedener bekannter symbolischer Formen, die er viel ausführlicher schon andernorts behandelt hatte (Mythos, Religion, Sprache und Wissenschaften). Darüber hinaus diskutiert er hier die Kunst als Kulturphänomen gründlicher als in früheren Schriften (Cassirer 1944a, 137-170) und behandelt erstmals die Geschichte als symbolische Form (Cassirer 1944a, 171-206). Doch wieder gibt es kein Kapitel über die Ethik, und Cassirer schweigt sich weiterhin über die Frage aus, ob die Ethik eine symbolische Form innerhalb der Philosophie der symbolischen Formen darstellt.

12 Cassirer 1936b, 357-376 ('Schlußbetrachtungen und ethische Schlußfolgerungen').

Frage nach ihrem 'quid juris', nach ihrer ethischen Geltung und Würde. Dieser Geltungsanspruch kann auf keine Weise bloß negativ gefaßt und gerechtfertigt, er muß positiv gesichert werden. [...] Verfolgt man die Geschichte der Ethik von ihren ersten Anfängen an, so sieht man, daß es immer wieder dieses Grundproblem war, das alle philosophischen Ethiker beschäftigt und innerlich bewegt hat. Die philosophische Sittenlehre begnügt sich nicht damit, gleich der religiösen, Moral zu lehren; sie will Moral *begründen*."[13]

In Cassirers eigenen Reflektionen über ethische Fragen vermißt man genau diesen Ansatz zur sorgfältig ausgearbeiteten Begründung seiner ethischen Vorstellungen. Es ist daher kein Zufall, daß die erste, von Paul Arthur Schilpp[14] herausgegebene gründliche Studie zur Philosophie Ernst Cassirers, ein Sammelband mit dreiundzwanzig philosophischen Essays (sowie biographischen und bibliographischen Informationen), der einen Überblick über Cassirers gesamte Philosophie geben sollte, nur einen Aufsatz zur Moralphilosophie enthält. Dieser von David Baumgardt kurz vor Cassirers Tod im Jahre 1945 geschriebene Beitrag kann nur ein unzureichendes Bild von Cassirers philosophischer Ethik geben, wie Baumgardt selbst mehr oder minder zugibt, wenn er mit folgenden Sätzen beschließt:

„Professor Cassirer proclaims the possibility of securing objective truth in morals as well as in natural science, despite the relativity of particular sense data and particular moral observations. [...] How this 'objective foundation of ethics' is to be secured, Professor Cassirer has not as yet developed in detail."[15]

Ebenso kritisiert Leo Strauss in seiner Rezension von Cassirers *The Myth of the State*, daß die Moralphilosophie offenbar nicht zum Kern von Cassirers Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen gehöre:

„If Cassirer were correct in his appraisal of the rights-of-man doctrine of the eighteenth century, an adequate answer to the challenge raised by the doctrines favoring the political myth of our time – for example, those of Spengler and Heidegger – would have been not an inconclusive discussion of the myth of the state, but a radical transformation of the philosophy of symbolic forms into a teaching whose center is moral philosophy."[16]

In den 1970er Jahren änderten sich jedoch die Diskussionslage und die Interpretation. Die Meinung von Strauss *cum suis*, wonach die Ethik eine periphere Angelegenheit in Cassirers Philosophie sei, sah man nun als einen Mangel an Verständnis für dessen Spätwerk an. John Michael Krois betont in *Cassirer. Symbolic Forms and History*, daß Strauss mit vielen anderen Cassirerinterpreten die Bedeutung und zentrale Rolle der philosophischen Ethik in Cassirers späteren Werken unterschätzen und es ihnen nicht gelinge, die Cassirers philosophischem Ansatz zugrundeliegende ethische Motivation zu verstehen. „What Strauss did not realize, and what is still unrecognized today, is that Cassirer's thought had taken that very turn. Following the publication of *The Philosophy of Symbolic Forms*, the center of his work becomes moral philosophy".[17] In Übereinstimmung mit Heinz Paetzold, der

13 Ebd., 358 f.
14 Schilpp 1949.
15 Baumgardt 1949, 600 f.
16 Strauss 1947, 127 f.
17 Krois 1987, 152.

sogar so weit geht, Cassirers zunehmendes Interesse für ethische Überlegungen als eine „Wende der Kulturphilosophie zur Ethik" zu beschreiben[18], befürwortet Krois eine Interpretation von Cassirers philosophischer Entwicklung nach 1929 als zunehmende Ausrichtung und Konzentration auf die philosophische Ethik: Nach Abschluß seiner *Philosophie der symbolischen Formen* scheint Cassirer das Bedürfnis gehabt zu haben, seine ethischen Ansichten expliziter auszuarbeiten, zweifellos wegen der sich in Deutschland ab den späten 1920er Jahren anbahnenden politischen Umbrüche. Krois und Paetzold zufolge muß insbesondere Cassirers im Jahre 1939 im schwedischen Exil publiziertes Buch über den schwedischen Philosophen Axel Hägerström als ein wichtiger Beitrag auf dem Gebiet der Moralphilosophie angesehen werden.[19] In der Tat schrieb Cassirer selbst im Vorwort:

„Ich habe [...] die Anregungen, die sich mir aus dem Studium von Hägerströms Hauptwerken ergaben, dazu benutzt, meine eigene Grundanschauung, wie ich sie insbesondere in meiner 'Philosophie der symbolischen Formen' (3 Bände, 1923-29) dargestellt habe, schärfer zu fassen und sie auf neue Gebiete anzuwenden. So ist meine Gesamtauffassung der ethischen und rechtsphilosophischen Probleme hier viel ausführlicher behandelt, als es in meinen früheren Schriften, die vor allem der theoretischen Philosophie galten, geschehen ist."[20]

In einer neueren Arbeit bestreitet nun Birgit Recki, daß eine 'ethische Wende' überhaupt stattgefunden habe. Zum Hägerström-Buch bemerkt sie:

„Man *unter*schätzt die Einsichten, die der Autor der Schrift über *Kants Leben und Lehre* bereits zwei Jahrzehnte zuvor hatte, wenn man hier erst seine 'Wende zur Ethik' sieht – man *über*schätzt die Gelegenheitsarbeit über Axel Hägerström, die im schwedischen Exil ersichtlich aus Urbanität geschrieben ist, wenn man hier gar Cassirers eigene Ethik vermutet. Diese eigene Ethik hat er nie geschrieben".[21] Ja, Cassirers Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen erlaube auch keine Entfaltung einer philosophische Ethik. Reckis Einschätzung ist ähnlich der von Habermas: „Offensichtlich war Cassirer der Meinung, daß die Philosophie der symbolischen Formen als solche einen moralisch-praktischen Gehalt hat, der die Ausarbeitung einer eigenständigen Ethik erübrigt".[22] Die Meinungsverschiedenheiten der Interpreten bezüglich des philosophischen Status von Cassirers ethischem Standpunkt sind unübersehrbar. Es bleibt eine offene Frage, weshalb Cassirer ein Thema, das ihm so sehr am Herzen lag, nur implizit behandelt hat.

Zwei Überlegungen sind für den Versuch einer Klärung wichtig. *Erstens* scheint Cassirers Begriff von ethischer Normativität nicht eindeutig zu sein. Obwohl die Frage nach dem Status der Ethik in seiner Philosophie oft reduziert wird auf die Frage, ob das Ethische eine Symbolform darstellt – worüber die Meinungen auseinander gehen –, kann man in seinem Werk mindestens zwei Charakterisierungen des Gebiets ethischer Normativität ausmachen. Indem Cassirer diese zwei Dimensionen des Ethischen, die im übrigen eng miteinander zusammenhängen, deutlich

18 Paetzold 1995, 157.

19 Cassirer 1939.

20 Ebd., 6 f.

21 Recki 1997, 66.

22 Habermas 1997, 101. Zu Reckis spezifischer Antwort auf die im Untertitel ihres Aufsatzes formulierte Frage „Warum Ernst Cassirer trotz der Einsicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben konnte" siehe unten.

voneinander unterschied und sich in zunehmenden Maße auf eine der beiden Charakterisierungen konzentrierte, sah er sich weniger genötigt, eine eigene 'Sittenlehre' auszuarbeiten. Darüber hinaus kann man mithilfe des angedeuteten Unterschieds einsichtig machen, worin die Uneinigkeit zwischen Cassirer-Interpreten wie Krois und Recki gründet.

Es muß *zweitens* die Bedeutung des Begriffs der Repräsentation für das Problem des Ethischen unterstrichen werden. Die Tatsache, daß man in Cassirers Werk keine ausführliche Analyse der Eigenart und der Fundierung ethischer Prinzipien als solcher vorfindet, hängt mit seiner Annahme zusammen, daß die Frage nach dem Ethischen vor allem eine Frage nach der *Repräsentation des Ethischen* sei. Viel mehr als für die Ausarbeitung eines eigenen ethischen Systems scheint sich Cassirer für die Weise zu interessieren, wie ethische Prinzipien in den verschiedenen Kulturgebieten zum Ausdruck gebracht werden. Hier zeigt sich der Einfluß Cohens, dem zufolge ethische Prinzipien in der *Rechtswissenschaft* expliziert werden und ihre Verankerung finden. „Die Ethik muß selbst als Rechtswissenschaft sich durchführen", schreibt Cohen in seiner *Ethik des reinen Willens*.[23] Cassirer weicht nur darin von seinem Lehrmeister ab, daß er sich nicht auf das Gebiet des Rechts beschränkt, sondern faktisch jeder eigenständigen symbolischen Form eine ethische Funktion zuspricht. Man könnte sogar die These vertreten, Cassirers Konzept einer Philosophie der symbolischen Formen als solche sei ethisch motiviert, da jede symbolische Form als Repräsentation einer ethischen Form aufgefaßt wird.[24] Allerdings nehmen in dieser Hinsicht das Gebiet des Rechts, das Gebiet der Technik und das der Politik als Verkörperungen ethischer Normativität eine Schlüsselrolle ein.[25]

13.2 Zwei Begriffe von ethischer Normativität

13.2.1 Normativität im engeren Sinne

Mit der Publikation seines ersten Buches im Jahre 1899, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, das seine Dissertation zur zur cartesischen Erkenntnistheorie enthielt[26], etablierte sich Cassirer als ein Mitglied der Marburger Schule des Neukantianismus. Als Schüler von Hermann Cohen (1842-1918) und Paul Natorp (1854-1924) widmete er sich anfänglich der erkenntnistheoretischen Frage nach dem Status mathematischer und naturwissen-

23 Cohen 1981, 225.

24 Dies scheint auch die Meinung von David Lipton zu sein, wenn er behauptet: „Even though Cassirer's work covered a wide range of subjects, he did not specifically formulate an ethical position until after his departure from Germany in 1933. This omission was critical because ethics is the application of philosophical principles to common (concrete) life situations. [...] Perhaps Cassirer never specifically formulated an ethics because in his mind ethics, politics, and philosophy were the same thing – the application of pure reason to human affairs" (Lipton 1978, 15-16).

25 Siehe auch Krois 1987, 240 (Anm. 20). Zu Cassirers Ansichten zur Technik siehe Kapitel 9. und zu Recht und Politik Kapitel 14. im vorliegenden Buch.

26 ECW 1, 1-93.

schaftlicher Erkenntnis. Mit Cohen war der junge Cassirer davon überzeugt, daß es eine der Hauptaufgaben der Philosophie sei, die Fundierung mathematischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu leisten.

Die Stärke von Cohens Ansatz zeigte sich freilich gerade im Versuch, apriorische Prinzipien nicht nur für die theoretische Erkenntnis zu gewinnen und zu begründen, sondern gleichermaßen für die *praktische Vernunft* und die ästhetische Erfahrung. In Übereinstimmung mit seiner Interpretation von Kants triadischem Systemansatz und dessen Behandlung philosophischer Probleme in drei *Kritiken* befaßte sich Cohen vor allem mit apriorischen Begründungen für die drei klassischen axiologischen Gebiete der menschlichen Erfahrung: die Erkenntnis, den Willen und das Gefühl. Obwohl den Marburger Neukantianern lange nachgesagt wurde, daß sie sich primair und einseitig auf das Gebiet theoretischer Erkenntnis konzentriert hätten, haben sie in Wirklichkeit größtes Interesse für die Prinzipienforschung sowohl in der Ethik als auch in der Ästhetik gezeigt. Cohen zeigte nicht nur ein ausgeprägtes Interesse für Kants Erkenntnistheorie, sondern betonte ebenso die Bedeutung der Einbettung dieser Theorie in eine systematische Einheit, zu der Kants ethische und ästhetische Ansichten als ein integraler Bestandteil gehörten. Im ersten Teil seines eigenen dreiteiligen 'System der Philosophie', der *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), legt Cohen dar, daß die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften eine methodologische Einheit bilden.[27] „Gemeinsam aber ist allen Geisteswissenschaften mit der mathematischen Naturwissenschaft die Voraussetzung, daß das Denken festgeprägte, unveränderliche Erzeugnisse zu geben und zu sichern vermag".[28]

Cohens Weigerung, einen methodologischen Dualismus zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu akzeptieren, machte einen bleibenden Eindruck auf Cassirer. Im Jahre 1912 schrieb er anläßlich Cohens 70. Geburtstage einen Aufsatz 'Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie'[29], in dem er eine gedrängte Charakterisierung von Cohens Kantinterpretation präsentierte (die durchaus auch als eine Beschreibung von Cassirers eigener Interpretation der Kantischen Philosophie gelten könnte). Indem er von Kants 'Revolution der Denkart' ausgeht, versucht Cassirer in erster Linie Cohens Betrachtungsweise und Rechtfertigung der methodologischen Einheit von Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik darzulegen und zu verteidigen. Es ist bekannt, daß Cohen vor allem die starke Verbindung zwischen Philosophie und Mathematik betont hat. Cassirer zeigt indes, daß Cohen auch eine transzendentale Interpretation der Ethik und der Ästhetik lieferte. Nach Cohens Meinung sollten Ethik und Ästhetik ebenso wie die Mathematik entsprechend Kants 'Revolution der Denkart' als Komponenten eines umfassenden transzendentalen Systems von Begriffen und Prinzipien verstanden werden. Cassirer schreibt:

„Auf der anderen Seite ist ein Fortschritt über die Problemgrenzen der mathematischen Naturwissenschaft durch Cohens eigene Systematik nicht nur zugelassen, sondern unmittelbar

27 Cohen 1977. Vgl. Ferrari 1988, 116.
28 Cohen 1977, 44.
29 Cassirer 1912, in : ECW 9.

gefordert. [...]. Es zeigt sich jetzt von neuem, daß überall dort, wo die populäre Ansicht es unmittelbar mit Dingen und ihren wirkenden Kräften zu tun zu haben glaubt, die philosophische Analysis vielmehr auf Erkenntnisbegriffe und Erkenntnismethoden geführt wird, die sie in ihrer spezifischen Geltung feststellt und voneinander unterscheidet. Indem aber auf diese Weise das Problem des *Seins* auf das Problem der *Wahrheit* zurückgelenkt wird, entsteht nunmehr eine neue und weitere Aufgabe. Es gilt, den Sinn des Wahrheitsbegriffs innerhalb eines umfassenden *Systems der Geltungswerte* festzustellen und, wie vorher die einzelnen Richtungen des theoretischen Bewußtseins gegeneinander abgesondert wurden, so auch das Ganze, die Grundrichtung der theoretischen Vernunft überhaupt, zu bestimmen, indem wir sie der Geltungsart des ethischen, wie des ästhetischen Bewußtseins gegenüberstellen."[30]

Solch ein 'umfassendes System der Geltungswerte' kann nicht *in abstracto* konzipiert, sondern nur mittels der Reflexion auf den Kontext und die Praxis wissenschaftlicher, ethischer und ästhetischer Aktivitäten entdeckt werden.

„Für Cohen [...] bildet die 'Einheit des Bewußtseins' nur einen anderen Ausdruck für die Einheit der synthetischen Grundsätze, auf deren Gültigkeit die Möglichkeit der Erfahrung und damit die Möglichkeit der Gegenständlichkeit überhaupt beruht. Die Organisation des 'Geistes', die der Idealismus sucht, kann nirgends anders als in dem Strukturzusammenhang der Naturwissenschaft, wie der Ethik und Ästhetik abgelesen werden".[31].

Ebenso wie bei der theoretischen Erkenntnis, verweisen die Ethik und Ästhetik auf einen Bereich transzendentaler Formprinzipien, die die Möglichkeit und Objektivität ethischer und ästhetischer Urteile konstituieren.

„[D]ie Welt des empirischen, räumlich-zeitlichen Daseins, wie die Welt der sittlichen Werte wird gleich der der Kunst nicht unmittelbar 'vorgefunden', sondern beruht auf Prinzipien der Gestaltung, die die kritische Besinnung entdeckt und in ihrer Gültigkeit erweist. [...] Das transzendentale System stellt in seiner Allgemeinheit nicht sowohl einen geschlossenen Zusammenhang von Erkenntnissen, als vielmehr einen Zusammenhang von Erzeugungsweisen des Bewußtseins dar, deren jede für sich einen eigentümlichen Inhalt hervorbringt. [...] Die übergreifende Idee der *Geltung* spezifiziert sich innerhalb dieser Einheit in ihre verschiedenen Unterarten."[32]

Cohens dreifache Charakterisierung des transzendentalen Bewußtseins und die Kantisch-Cohensche Bestimmung der philosophischen Ethik bilden den Ausgangspunkt von Cassirers philosophischer Entwicklung. Von 1899 bis etwa 1921 stimmt Cassirers Auffassung von theoretischer Erkenntnis, Ethik und Ästhetik als transzendentalen Gebieten und als Repräsentationen von drei „Richtungen des Bewußtseins"[33] mit Cohens Ansatz bis in die Details überein. Schon im Jahre 1902 findet sich in seiner umfangreichen Studie zu Leibniz' Philosophie – *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* – eine kurze Beschreibung der Ethik, die sich ganz auf der Kant-Cohenschen Linie bewegt.[34] Obwohl in diesem Buch Leibniz' Erkenntnistheorie im Mittelpunkt steht, vernimmt man doch in den wenigen

30 ECW 9, 128-130. Zu Cassirers Interpretation der Moralphilosophie Cohens vgl. insb. 130-136.
31 Ebd., 124.
32 Ebd., 137 f.
33 Ferrari 1988, 118.
34 Vgl. ECW 1, 380-403.

Sätzen, die Cassirer hierin der Leibnizschen Ethik widmet, unmittelbar die Stimme Cohens:

„Der idealistische Einheitsgedanke verlangt, daß im Bewußtsein selbst der Quell der Sittlichkeit aufgezeigt wird. Wie keine äußere Wirkung die Erkenntnis der Gegenstände zu erklären vermochte, wenn sie nicht zugleich und ursprünglich im Intellekt selbst gegründet galt, so kann kein Hinweis auf eine äußere Autorität die Geltung des Sittlichen verständlich machen. Die Richtung auf das Praktische und seine Gesetzlichkeit muß neben den theoretischen Grundwahrheiten als gleichwertiges und fundamentales Motiv im Begriff des Bewußtseins nachgewiesen werden. Die Frage nach der Begründung der Ethik steht daher für Leibniz von Anfang an auf einer Linie mit dem Problem des Ursprungs unserer Vernunfterkenntnisse überhaupt. [...] So wird das ethische Problem hier geschichtlich und sachlich auf die Ursprünge des Idealismus und auf seinen logischen Grundbegriff zurückgeleitet."[35]

Cassirer will von Anfang an keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß – sogar noch bevor Kant seinen Einzug hält – der kritische Idealismus den *impetus* der modernen Philosophie ausmacht und ihre weitere Entwicklung bestimmt. Schon in Leibniz' Philosophie könne man eine Tendenz zum Transzendentalen erkennen und die Entfaltung eines Begriffs von Autonomie, der nicht nur im Bereich der theoretischen Erkenntnis, sondern auch im Bereich der Ethik gelte:

„Die Wendung von den Dingen zu den Vernunftbegriffen bezeichnet die Sokratische Tendenz von Leibniz' Grundlegung der Ethik. Die Wahrheit des Sittlichen soll bestehenbleiben, selbst wenn es keine Welt der Menschen und Dinge gibt, in der sie zur Anwendung gelangt. [...] Der wandelbare Inhalt des Wirklichen bildet kein Maß und keine Grenze für die Rechtmäßigkeit des ethischen Gebots. [...] Auch das Ethische wird daher [...] um so klarer und sicherer für die empirische Welt zur Wirksamkeit gebracht werden können, je mehr es sich in seinem Ursprung und seiner Begründung von der Berufung auf die Einzelerfahrung frei hält. [...] Mit voller Entschiedenheit ist namentlich ausgesprochen, daß die Prinzipien des Sittlichen keinen äußeren Maßstab dulden, daß sie allein der immanenten Beurteilung der Vernunft unterliegen. Damit ist [...] die *Autonomie* der Moral behauptet."[36]

In der Einleitung zum zweiten Teil seiner Edition *Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (1906), greift Cassirer auf seine frühe Interpretation von Leibniz' Ethik zurück, um ihre Bedeutung für die Aufklärungsphilosophie zu unterstreichen.[37]

„Es handelt sich darum, ob wir das ethische Gesetz als einen unbedingt verbindlichen Vernunftmaßstab ansehen sollen, der seine Bürgschaft und Gewähr in sich selber besitzt, – oder als eine willkürliche Satzung, die uns von einem fremden Willen aufgedrängt ist. Sind *wir* es, die den Begriff des Guten selbsttätig umgrenzen und die ihm universelle Geltung und Kraft für jedes wollende Subjekt zusprechen können: Oder ist es irgendein autoritatives Gebot, göttlicher oder menschlicher Natur, das seinen Inhalt vorzeichnet und bestimmt? In dieser Frage wurzelt das sittliche Grundinteresse der Aufklärungsphilosophie."[38]

Die an Kant und Cohen orientierte transzendentale Bestimmung der klassischen drei Wertgebiete – der Erkenntnis, des Willens und des Gefühls – sowie die zentra-

35 Ebd., 380 ff.
36 Ebd., 382 f., 385.
37 ECW 9, 593-598.
38 Ebd., 593.

le Rolle des Autonomiebegriffs für alle drei Gebiete findet sich ebenso in den ersten zwei Bänden von Cassirers großem Forschungsprojekt über *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906 und 1907).[39] Das Hauptthema ist in beiden Werken die theoretische Erkenntnis, und daher kommen ethische Probleme nur am Rande zur Sprache.[40] Dort, wo Cassirer sich jedoch zur Ethik äußert, zeigt sich wiederum deutlich Cohens Einfluß und der Verweis auf Kants drei „Formen geistiger Gesetzlichkeit".[41] „In den verschiedenen Richtungen des geistigen Tuns entstehen uns die verschiedenen Ordnungen des Seins, entsteht uns das Gebiet der Natur, wie das der Kunst oder der Sittlichkeit".[42] Ebenso wie von der theoretischen Erkenntnis kann von der Ethik gesagt werden, daß sie für eine unifizierende Perspektive sorgt, die auf der Basis transzendentaler Prinzipien innerhalb einer Vielfalt von Phänomenen Einheit konstituiert. Wenn Cassirer über Erkenntnis, Ethik und Ästhetik spricht, bevorzugt er Formulierungen wie 'Gesichtspunkte', 'Richtungen des Denkens' und 'Perspektiven', zwischen denen das menschliche Denken sich bewegen kann.

„Es ist der Gesichtspunkt der Beurteilung, es ist die verschiedene Richtung, in welcher das Mannigfaltige zur Einheit verknüpft wird, die die Betrachtung der Ursächlichkeit von der Betrachtung der Freiheit unterscheidet. [...] Die kritische Philosophie ist die Philosophie der *Freiheit*. Der Wahrheitswert der Erkenntnis, wie der Inhalt der Sittlichkeit soll nicht auf irgendwelche äußere Instanzen zurückgeführt und durch Beziehung auf sie begründet werden, sondern aus dem eigenen autonomen Gesetze des Selbstbewußtseins hervorgehen."[43]

In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* dem in systematischer Hinsicht wichtigsten Werk seiner frühen Periode, das wiederum fast ausschließlich erkenntnistheoretischen Problemen der Entwicklung der Mathematik und Naturwissenschaften gewidmet ist, wiederholt Cassirer in einer sehr konzisen Passage im Kern diesen 'dreidimensionalen Ansatz'.[44]

Ab 1916 tritt scheinbar mit der Publikation von Cassirers *Freiheit und Form* eine subtile, aber bedeutungsvolle Änderung in seiner Positionierung der Ethik innerhalb des Systems der Kantischen Transzendentalphilosophie ein. Cassirers Interesse konzentriert sich nun zunehmend auf Kants – und seine eigenen – Ideen über praktische Philosophie. Kants theoretische Philosophie wird nicht länger als die treibende Kraft und als das Zentrum angesehen, um das sich die anderen Gebiete gruppieren. Wenn Cassirer jetzt über „die erste[n] Gründe der Kantischen Spekulation" reflektiert, bezeichnet er nunmehr Kants „Primat der praktischen Vernunft"[45] als „de[n] beherrschende[n] Gedanke[n] dieser Spekulation". Innerhalb Kants transzendentalphilosophischem System könne die *Ethik* als der Mittelpunkt angesehen werden, „an dem die originale Leistung Kants sich dem Ganzen

39 ECW 2, ECW 3.
40 Kants philosophisches System wird behandelt in ECW 3, 542-638. Zur Kantischen Ethik vgl. ebd., 635-638.
41 ECW 9, 302.
42 ECW 3, 637 f.
43 Ebd., 637.
44 ECW 6, 253 f.
45 ECW 7, 154.

des deutschen Geisteslebens einfügt": Während im deutschen „Geistesleben" die „Selbstgesetzlichkeit" des menschlichen Denkens hinsichtlich der Zunahme der Gebiete des menschlichen Bewußtseins erforscht wurde, war es Kant, der erstmals auf grundlegende Weise den Gedanken der 'Revolution der Denkart', die Erforschung der konstitutiven Leistung der Vernunft, auf die „die zentrale [!] Bewußtseinsform", i.e. „die Sphäre des Willens" anwandte.[46]

Kants Ethikkonzeption muß nach Cassirer als entscheidender Fortschritt gegenüber der Leibnizschen Philosophie angesehen werden. Leibniz' einseitige Konzentration auf die theoretische Philosophie – sein 'Logozentrismus' – ist durch Kant auf das rechte Maß gebracht worden.

„So bestimmt sich für Kant aus dem Begriff des Selbstzwecks der universelle Begriff dessen, was er in der umfassendsten Bedeutung als die Vernunft und die 'vernünftige Natur' bezeichnet. Die Definition der 'Vernunft', die bei Leibniz unter logischen Gesichtspunkten erfolgt, steht bei ihm ursprünglich unter dem Gesichtspunkt des 'Praktischen'."[47]

Zwei Jahre später behandelt Cassirer in *Kants Leben und Lehre* erneut dessen Moralphilosophie als einen integralen Bestandteil des transzendentalphilosophischen Systems:

„Nicht als zweites Glied seines 'Systems' hat Kant nach Vollendung der Vernunftkritik, dem theoretischen Teil die 'Kritik der praktischen Vernunft' hinzugefügt, sondern von dem ersten Moment an, in welchem seine Lehre von ihm als selbständiges Ganzes konzipiert wurde, bildeten die ethischen Probleme in ihr einen wesentlichen und integrierenden Bestandteil. Der eigentliche und tiefste Begriff der 'Vernunft' selbst, wie Kant ihn versteht, wird erst vermöge dieser Beziehung gewonnen."[48]

Es wird hier deutlich, daß Cassirer dabei offenbar keineswegs beabsichtigt, das Gleichgewicht zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zugunsten der zweiten *Kritik* zu gefährden. Es scheint plausibler anzunehmen, daß er sich hier auf die praktische Vernunft konzentriert, weil sie den Begriff der Autonomie in seiner idealsten Form repräsentiert. In *Kants Leben und Lehre* heißt es zu diesem Verhältnis:

„Der 'Affektion' muß die 'Funktion', der 'Rezeptivität der Eindrücke' muß die 'Spontaneität' der Vernunftbegriffe gegenübertreten. Es muß ein Verhältnis des Willens zu seinem Gegenstand aufgezeigt werden, in welchem er nicht sowohl vom Objekt, von der besonderen

46 Ebd.

47 Ebd., 155. Zweifellos hat sich die Auffassung Cassirers aus dem Jahre 1902 in diesem Punkte etwas gewandelt. In *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902) und in der Einleitung zum zweiten Teil seiner Leibniz-Edition (1906) hatte er die Moralphilosophie von Leibniz auf kantianische Weise interpretiert und sogar als dessen wichtigsten Beitrag zur modernen Geschichte der Philosophie bezeichnet (ECW 1, 380-411, insb. 386: „In der Stellung, die Leibniz der Ethik als reiner Vernunftwissenschaft [...] angewiesen hat, liegt das Wesentliche und geschichtlich Bedeutsame seiner Leistung"; vgl. auch ECW 9, 590-598), wohingegen Kant in *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* vor allem als 'Erkenntnistheoretiker' interpretiert wird. In *Freiheit und Form* erscheint Leibniz in erster Linie als der theoretische Philosoph, während Kants philosophische Ethik in den Mittelpunkt seines philosophischen Projekts gerückt wird.

48 ECW 8, 224.

'Materie' der Begehrung bestimmt wird, als er vielmehr umgekehrt dieses Objekt bestimmt. [...] Es bedarf jetzt nur noch der Umsetzung dieses Ergebnisses aus der theoretischen in die praktische Sphäre, um damit den Grundbegriff der Kantischen Ethik: den Begriff der *Autonomie*, zu erreichen. Die Autonomie bedeutet jene Bindung der theoretischen wie der sittlichen Vernunft, in der diese sich selbst als des Bindenden bewußt wird. Der Wille unterliegt in ihr keiner anderen Regel, als derjenigen, die er selbst als allgemeine Norm aufstellt und vor sich hinstellt."[49]

Eine vergleichbare Beschreibung findet sich schon in *Freiheit und Form*:

„Eine neue Bezeichnung und eine neue Lösung des Grundkonflikts zwischen 'Freiheit' und 'Form' ist damit gegeben. Im Begriff der Autonomie hebt sich der Gegensatz auf, der zwischen beiden Momenten bestand. Hier erweist es sich, daß die echte Freiheit selbst auf die Erzeugung der Gesetzesform gerichtet ist, in der sie erst ihren Ausdruck und ihre tiefste Bewährung findet. Die Funktion des reinen Willens kann nicht ohne Beziehung aufs Objekt gedacht werden; aber die entscheidende Frage liegt darin, in welcher Richtung diese Beziehung gesucht wird. Das sittliche Tun geht auf die Welt der empirischen Objekte hin, aber es kommt in seinen wahrhaften Bestimmungsgründen nicht von der Welt dieser Objekte her. Beide Forderungen sind im Gedanken der Autonomie wie in einem gemeinsamen logischen Mittelpunkt vereint."[50]

Wie im Falle der theoretischen Erkenntnis, die nicht durch die Phänomene determiniert wird, sondern selbst das durch die Sinne Gegebene mittels Kategorien und Prinzipien bestimmt und ordnet, so wird auch die Objektivität der ethischen Handlungen nicht durch eine äußere Autorität gewährleistet, sondern durch die praktische Vernunft, die den Willen in die Lage versetzt, sich selbst mittels eines moralischen Prinzips zu bestimmen. Diese Fähigkeit des Willens zur Selbstgesetzgebung repräsentiert daher *in optima forma* die autonome Spontaneität oder die 'schöpferische Tätigkeit' des menschlichen Bewußtseins. Zugleich bildet sie eine methodologische Einheit mit der autonomen Fähigkeit zur 'Gestaltung', 'Bildung' oder 'Formung', die sich in der theoretischen Erkenntnis manifestiert. In Cassirers Worten: „Die Autonomie des Willens und die Autonomie des Gedankens bedingen einander und weisen wechselseitig aufeinander hin".[51] Cassirer zufolge „endet Kants theoretische Philosophie mit genau demselben Ergebnis, mit welchem seine ethische Lehre beginnt. Der Gedanke der Autonomie, die Forderung der Selbstgesetzgebung der Erkenntnis und des Willens bildet das Grundthema, das beide vereint und zusammenschließt. [...] Denken und Tun hängen in der reinen Spontaneität zusammen und weisen auf sie als ihre tiefste Wurzel zurück".[52]

In den frühen 1920er Jahren wird diese ethische Sichtweise, in der der Wille als Repräsentation einer der drei Hauptrichtungen des menschlichen Bewußtseins und als ein Vermögen zur Selbstgesetzgebung betrachtet wird, von Cassirer im Zusammenhang mit der Entwicklung seiner Philosophie der symbolischen Formen modifiziert. In seinem Buch *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921), in dem vermutlich erstmals der *terminus technicus* 'symbolische Form' in seiner neuen

49 Ebd., 234 f.
50 ECW 7, 159 f.
51 Ebd., 166.
52 Ebd., 176.

spezifischen Bedeutung auftaucht, gibt Cassirer – wie stets – eine kritisch-idealistische Begründung der theoretischen Erkenntnis. Menschliche Erkenntnis widerspiegelt nicht eine vorgegebene Welt fertig bestehender Objekte, sondern sollte als das Resultat eines aktiven Prozesses der Strukturierung dessen angesehen werden, was uns in der Erscheinung gegeben ist. Menschliche Erkenntnis muß als eine auf Vernunftprinzipien beruhende Aktivität der Konstruktion oder Ordnung innerhalb der Erfahrung angesehen werden. Theoretische Erkenntnis ist ein Konstrukt, das eine vereinheitlichende Perspektive zur Reflexion über die Welt bietet. Ohne eine solche Perspektive könnten wir überhaupt nichts erfahren. Allerdings kritisiert Cassirer in seinem Einstein-Buch die Einseitigkeit der Transzendentalphilosophie, insofern sie Kants 'Revolution der Denkart' auf das Gebiet des theoretischen Denkens reduziert. Statt dessen sollte diese Revolution auch auf andere philosophische Gebiete als nur die Erkenntnistheorie bezogen werden.

„Es ist die Aufgabe der systematischen Philosophie – die über diejenige der Erkenntnistheorie weit hinausgreift – das Weltbild von dieser Einseitigkeit zu befreien. Sie hat das *Ganze* der symbolischen Formen, aus deren Anwendung für uns der Begriff einer in sich gegliederten Wirklichkeit entspringt – kraft deren sich für uns Subjekt und Objekt, Ich und Welt scheiden und in bestimmter Gestaltung gegenübertreten –, zu erfassen und jedem Einzelnen in dieser Gesamtheit seine feste Stelle anzuweisen. Denkt man sich diese Aufgabe als gelöst, so wäre damit erst den besonderen Begriffs- und Erkenntnisformen wie den allgemeinen Formen des theoretischen, des ethischen, des ästhetischen und religiösen Weltverständnisses ihr Recht gesichert und ihre Grenze bezeichnet."[53]

An diesen Sätzen läßt sich schon deutlich ablesen, daß in einer Philosophie der symbolischen Formen die drei klassischen 'Formen geistiger Gesetzlichkeit' nicht länger das ganze Spektrum der konstruktiven Tätigkeit des menschlichen Geistes abdecken. Cassirer formuliert seinen neuen Ansatz auf gleiche Weise in dem ebenfalls 1921 publizierten Buch *Idee und Gestalt*:

„Überall wo eine schöpferische Tätigkeit des Geistes vorliegt, aus der eine bestimmte Seinsgestaltung hervorgeht, läßt sich fragen, ob in der Untersuchung und Analyse dieses Sachverhalts mit diesem 'Sein' begonnen oder ob auf das Tun selbst, als das eigentlich Ursprüngliche, zurückgegangen werden soll. Für Kant sind es wesentlich drei große Grund- und Hauptformen, in denen er diese Spontaneität des Geistigen im allgemeinen beschlossen und erschöpft sieht: Der Autonomie des Logischen, die sich zum Begriff der Natur und der Naturerkenntnis entfaltet, steht die Autonomie des Sittlichen, die sich im Gedanken der Freiheit gründet, gegenüber, und beide vermitteln und versöhnen sich miteinander im Bereich der Kunst und der künstlerischen Selbsttätigkeit. Auch diese Dreiteilung erschöpft indessen nicht den gesamten Inbegriff der geistigen Energien und enthält nicht alle seine charakteristischen Gliederungen und Besonderungen."[54]

Zwei Jahre später schreibt Cassirer den ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, der eine bemerkenswerte Verlagerung des Interesses zeigt. Statt der üblichen Konzentration auf theoretische Erkenntnis, Ethik, Ästhetik und Religion, wird die Ethik nun aus der Reihe der zu untersuchenden Felder herausge-

53 ECW 10, 113 f.

54 ECW 9, 302. Vgl. auch ECW 11, 7 ff.

nommen. Stattdessen widmet sich Cassirer erstmals 'neuen' symbolischen Formen, nämlich der Sprache und dem Mythos. Ganz offensichtlich betrachtet er die Ethik nicht mehr als eines der Basiselemente seines Konzepts einer Philosophie der symbolischen Formen. In den drei Bänden seiner *Philosophie der symbolischen Formen* enthält nur der zweite Band (minimale) Hinweise auf ethische Fragen.[55] Auch in Cassirers späteren Schriften der 1930er und 1940er Jahre, die als eine weitere Ausarbeitung seiner Philosophie der symbolischen Formen betrachtet werden können, findet man keine ausführliche philosophische Explikation und Fundierung einer eigenständigen Ethik. Selbst die relativ einfache Frage, ob das Ethische in Cassirers Denken eine 'symbolische Form' repräsentiert, läßt sich nicht eindeutig beantworten.[56] In seinem Werk gibt es keinen expliziten Hinweis auf die Ethik als eine symbolische Form. Doch zumindest einige Passagen scheinen nahezulegen, daß die Ethik einen wohlbestimmten Platz innerhalb der Skala der symbolischen Formen einnimmt. Zum Beispiel äußert sich Cassirer in seinem Essay *Sprache und Mythos* (1925) etwas genauer über die Gebiete des 'Rechts' und der 'Sittlichkeit':

„Es offenbart sich [...] ein Gesetz, das für alle symbolische Formen in gleicher Weise gilt und das ihre Entwicklung wesentlich bestimmt. Sie alle treten nicht sogleich als gesonderte, für sich seiende und für sich erkennbare Gestaltungen hervor, sondern sie lösen sich erst ganz allmählich von dem gemeinsamen Mutterboden des Mythos los. Alle Inhalte des Geistes, so sehr wir ihnen systematisch ein eigenes Gebiet zuweisen und ihnen ein eigenes autonomes 'Prinzip' zugrunde legen müssen, sind uns rein tatsächlich zunächst nur in dieser Verflechtung gegeben. Das theoretische, das praktische und das ästhetische Bewußtsein, die Welt der Sprache und der Erkenntnis, der Kunst, des Rechts und der Sittlichkeit, die Grundformen der Gemeinschaft und die des Staates: sie alle sind ursprünglich noch wie gebunden im mythisch-religiösen Bewußtsein."[57]

Gut zehn Jahre später vertritt er eine ähnliche Position in seinem Buch *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1936), indem er die Moralität auf die „Autonomie des Willens"[58] gründet (die er andernorts auch als „Selbstgesetzlichkeit des Willens" und als „'autonome' Gesetzlichkeit des Willens" um-

55 ECW 12, 141 ff., 200, 233, 265 f., 282 f., 300.

56 John Michael Krois ist der Meinung, daß für „Cassirer the ethical point of view is a symbolic form" (Krois 1987, 142). Birgit Recki dagegen ist sehr kritisch gegenüber dieser Interpretation von Cassirers Begriff der Moralität (Vgl. Recki 1997, 67 Anm. 22). Sie weist jedoch darauf hin Sie (ebd., 69-72), daß die zwei von Cassirer gegebenen Charakterisierungen des Begriffs der 'symbolischen Form' es im Prinzip erlauben, den Bereich des Ethischen unter diesen Begriff zu subsumieren. Die erste Umschreibung, auf die Recki anspielt, findet man in Cassirers im Jahre 1923 publizierten Vortrag 'Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften'. In diesem Text versteht er unter 'symbolischer Form': „jede Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird" (Cassirer 1922, 175). In *The Myth of the State* (1946) formuliert Cassirer noch ein zweites Kriterium, indem er sagt, daß „it is a common characteristic of all symbolic forms that they are applicable to any object whatsoever" (Cassirer 1946, 34).

57 Cassirer 1925a, 112.

58 Cassirer 1936b, 363.

schreibt)[59] und Moralität als eine spezifische und unabhängige „Sinn-Dimension" innerhalb der „Mannigfaltigkeit der 'Perspektiven'" charakterisiert.[60]

Die Tatsache, daß die Ethik von Cassirer nicht als eine eigenständige symbolische Form behandelt wird, kann man jedoch verständlich machen, indem man zeigt, wie sich gleichwohl in seiner Philosophie *Normativität* über die ganze Skala der symbolischen Formen erstreckt. Folglich hat jede symbolische Form eine gewisse normative Funktion, so daß es nicht notwendig ist, sondern es sogar problematisch wäre, wenn man Normativität so behandelte, als ob sie mit einer bestimmten Form innerhalb des Spektrums der symbolischen Formen identifiziert werden könnte. Deshalb kann man in Cassirers Werk einen 'engen' Begriff von Ethik (wenn man ihn, wie oben schon angedeutet, als eine der Hauptrichtungen des menschlichen Bewußtseins betrachtet) von einem 'weiten' Begriff von Normativität unterscheiden.

13.2.2 Normativität im weiteren Sinne

Jede der von Cassirer behandelten symbolischen Formen ist als eine eigentümliche 'Gestaltungsweise' anzusehen, die jeweils ihren spezifischen Beitrag zur Ordnung der menschlichen Erfahrung liefert. Ohne solche Ordnungen wäre es unmöglich, überhaupt etwas als bedeutungsvoll zu erfahren. Nach Cassirer hat eine konkrete Erscheinung nur dann Bedeutung, wenn sie eine wohldefinierte Stelle innerhalb einer relationalen Ganzheit, in einem 'Beziehungszusammenhang', einnimmt. Alle symbolischen Formen repräsentieren solche ideellen relationalen Einheiten und stellen somit die notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit bedeutungsvoller Erfahrung überhaupt dar. Zugleich sind die symbolischen Formen als 'Energien des Geistes' Manifestationen der Spontaneität und Autonomie des menschlichen Bewußtseins und verkörpern die Idee der menschlichen Freiheit als die Fähigkeit zur Gestaltung der Erfahrungswelt.

Statt einer Sichtweise von Menschen als passiven Wesen, die von den bestimmenden Kräften ihrer Sinne abhängig sind, garantiert Cassirers Philosophie der symbolischen Formen die menschliche Freiheit, indem sie zu ihrer Realisierung und Zunahme beiträgt. Durch die Überwindung der Schranken der Sinnlichkeit dienen alle symbolischen Formen auf ihre je eigene Weise der Herstellung und Zunahme menschlicher Freiheit. Es kann daher gesagt werden, daß den symbolischen Formen in der Geschichte der menschlichen Kultur eine normative Aufgabe zukommt. In *An Essay on Man* macht Cassirer unmißverständlich deutlich, daß seine gesamte Philosophie in diesem normativen Sinne gesehen werden muß; er gibt folgende Definition von menschlicher Kultur: „Human culture taken as a whole may be described as the process of man's progressive self-liberation".[61] Das Endziel der Kultur ist ihm zufolge nicht „die Verwirklichung des Glückes auf Erden, sondern die Verwirklichung der Freiheit, der echten Autonomie, die nicht die technische

59 Ebd., 364, 368.
60 Ebd., 375.
61 Cassirer 1944a, 228.

Herrschaft des Menschen über die Natur, sondern die moralische Herrschaft über sich selbst bedeutet".[62]

Folglich ist die Ethik nicht auf ein bestimmtes Gebiet innerhalb des Spektrums symbolischer Formen eingeschränkt, sondern jede einzelne 'Richtung der Betrachtung' und alle symbolischen Formen zusammen erfüllen eine ethische Pflicht. Ist es also zu viel behauptet, wenn man sagt, daß Cassirers 'symbolischer Idealismus' in erster Linie und vor allem ethisch motiviert ist? Cassirer ist, wie wir gesehen haben, vor allem daran interessiert, die Spontaneität der menschlichen Vernunft gegenüber metaphysischen und empiristischen Positionen zu verteidigen, die ihrerseits die Rezeptivität und Abhängigkeit menschlichen Seins betonen. In seiner Philosophie der symbolischen Formen wird dagegen das 'Gegebene' vom Gesichtspunkt des *Ideals* aus interpretiert. Es ist gerade die Moralphilosophie, die das Primat des Ideals exemplifiziert, ein Ideal, das von der praktischen Vernunft formuliert wird:

„The real nature and full force of this [symbolic] thought becomes even more evident if we turn to the development of our *ethical ideas and ideals*. [...] It is characteristic of all the great ethical philosophers that they do not think in terms of mere actuality. [...] It follows from the very nature and character of ethical thought that it can never condescend to accept 'the given'. The ethical world is never given; it is forever in the making."[63]

Diese Beschreibung kann auf alle einzelnen symbolischen Formen angewandt werden.

„Language, art, religion, science, are various phases [in the process of man's progressive self-liberation]. In all of them man discovers and proves a new power – the power to build up a world of his own, an 'ideal' world. Philosophy cannot give up its search for a fundamental unity in this ideal world. But it does not confound this unity with simplicity. It does not overlook the tensions and frictions, the strong contrasts and deep conflicts between the various powers of man. These cannot be reduced to a common denominator. They tend in different directions and obey different principles. But this multiplicity and disparateness does not denote discord or disharmony. All these functions complete and complement one another. Each one opens up a new horizon and shows us a new aspect of humanity. The dissonant is in harmony with itself."[64]

Jedes Gebiet der Kultur repräsentiert einen Aspekt des konstruktiven Vermögens des menschlichen Denkens und trägt daher im Sinne regulativer Ideale bei zum unabgeschlossenen Prozeß der Formung des empirisch Gegebenen. Folglich enthält Cassirers Philosophie der symbolischen Formen eine *intrinsische* ethische Qualität. Es wäre deshalb nicht unproblematisch, die Ethik als eine separate symbolische Form zu behandeln.[65]

62 Cassirer 1942, 104.

63 Cassirer 1944a, 60 f.

64 Ebd., 228.

65 Dies ist auch der Grund, weshalb Birgit Recki Zweifel an der Kennzeichnung der Ethik in Cassirers Philosophie als einer symbolischen Form hat. Sie ist vielmehr davon überzeugt, daß „Cassirer [...] in *allen* menschlichen Äußerungen die Konkretisierung einer praktischen Energie [sieht]". Deshalb favorisiert sie die These, „daß sein *gesamtes* Denken ethisch imprägniert ist". „Auf die Frage, woran es denn dann liegt, daß Cassirers nachdrücklich betontes Interesse am Moralisch-

Cassirer ist davon überzeugt, daß symbolische Formen als Vehikel der Realisierung menschlicher Freiheit angesehen werden müssen. Von einem sozusagen meta-ethischen Gesichtspunkt will er jedoch sicherstellen, daß das Ausdruckspotential jeder symbolischen Form nicht als unbeschränkt angesehen werden sollte: Jede symbolische Form hat die 'Eigengesetzlichkeit' zu respektieren, die die Autonomie jeder anderen darstellt. Wenn eine der symbolischen Formen dazu tendiert, eine andere Form zu negieren, indem sie auf reduktionistische Weise die ganze Wahrheit für sich selbst reklamiert, dann impliziert dies Cassirer zufolge eine Verletzung des moralischen Prinzips. Sein Buch *The Myth of the State* (1946) enthält eine Analyse der katastrophalen politischen Ereignisse im Deutschland der 1930er und 1940er Jahre; sie zeigt den Prozeß der Zerstörung der Balance, die innerhalb der Vielfalt kultureller Manifestationen aufrecht erhalten werden muß.[66] Schon im ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* hatte Cassirer dieses Moralprinzip formuliert:

„Um die Eigentümlichkeit irgendeiner geistigen Form sicher zu bestimmen, ist es vor allem notwendig, daß man sie mit ihren eigenen Maßen mißt. Die Gesichtspunkte, nach denen sie beurteilt und nach welchen ihre Leistung abgeschätzt wird, dürfen nicht von außen an sie herangebracht, sondern sie müssen der eigenen Grundgesetzlichkeit der Formung selbst entnommen werden."[67]

Die These, wonach einzelne symbolische Formen nur mit ihrem eigenem Maßstab gemessen werden dürfen, erhält ihre Überzeugungskraft aus Cassirers Glauben an die teleologische Einheit der Kultur (nicht als metaphysische Annahme, sondern als ethisches Postulat). Gerade weil jede einzelne symbolische Form einen einzigartigen Beitrag zum gemeinschaftlichen und idealen Ziel beisteuert, nämlich zur Realisierung der menschlichen Freiheit, führt die These, daß symbolische Formen gemäß Kriterien beurteilt werden müssen, die diesen Formen selbst entlehnt sind, nicht zur Dissoziation und Fragmentarisierung der Kultur, sondern zu einer Bereicherung und Vertiefung der Einheitsperspektive.

Die Cassirer seit Ende der 1920er, Beginn der 1930er Jahre zunehmend beschäftigende Frage ist die nach dem Zusammenhang und der übergreifenden Einheit der menschlichen Kultur. Nachdem er in vielen Studien einzelne symbolische Formen aus entwicklungs- und geltungstheoretischer Perspektive untersucht hatte,

Praktischen nicht mehr zu Buche schlägt, kann es [...] nur noch eine Antwort geben: Weil dieses Interesse immer schon auf eine Weise zu Buche geschlagen hat, die eine angemessene systematische Würdigung in der Folge unmöglich zu machen scheint. Der Impuls zur praktischen Selbstbestimmung nämlich findet sich in der großen Kulturanthropologie von Anfang an so begriffen, daß freilich das Moment ihrer normativen Orientierung begrifflich im Vagen bleiben muß [...] Was eine Ethik auf der Grundlage von Cassirers Kulturphilosophie an der konsequenten begrifflichen Entwicklung hindert, ist nicht der mangelnde Sinn für das Praktische oder ein Mangel an praktischen Begriffen: es ist im Gegenteil gerade die hohe *praktische Appetenz*: der Ausgang von der *Praktizität* alles Menschlichen, mit dem im Grunde alle prägnanten Äußerungen schon als Form der Selbstbestimmung begriffen sind, so daß die spezifische Differenz der moralischen Fragestellung freilich – *im Ansatz* steckenbleibt". (Recki 1997, 72, 78).

66 Cassirer 1946.

67 ECW 11, 122.

richtete sich sein Interesse nun nachdrücklich auf die Frage, ob die Interaktionen zwischen den verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen durch ein gemeinschaftliches Ideal reguliert werden. Nur ein solches Ideal kann die Möglichkeit garantieren, daß noch ein Unterschied gemacht werden kann zwischen der dem Gedanken der Pluriformität verpflichteten Philosophie und einer relativistischen und fragmentarisierenden Philosophie, und daß darüber hinaus die Einzigartigkeit jeder symbolischen Form im Hinblick auf diesen Prozeß gewährleistet werden kann. In seiner Göteborger 'Antrittsrede'[68] setzt Cassirer im Jahre 1935 die betreffende Frage explizit auf die Tagesordnung, und er verweist auf die inspirierende Rolle, die sowohl Jean-Jacques Rousseau als auch Albert Schweitzer für die Thematisierung des ethischen Problems gespielt haben, wo es um die teleologische Einheit der Kultur (als Postulat) geht.

„Philosophy cannot be satisfied to ask about the form and structure of particular cultural regions, about the structure of language, art, law, myth, and religion. The deeper it penetrates into this structure the more clear and the more urgent becomes the problem of the whole for it. What is this whole of spiritual culture? What is its end, its goal, its meaning? [...] In the eighteenth century it was Jean-Jacques Rousseau who raised the question and who defended it with inner personal passion. [...] Rousseau becomes the ethical critic of the Age of Enlightenment [...]. [...] Albert Schweitzer [...] has put to our whole present culture once again this basic question, this essential moral issue."[69]

Auch in einem Vortrag aus dem Jahre 1936[70] vertritt Cassirer die Auffassung, daß die Frage nach dem Normativ-Ethischen nicht auf ein bestimmtes Gebiet innerhalb der Kultur beschränkt werden darf, sondern sich gerade auf die umfassende kulturphilosophische Frage nach dem gemeinsamen Ziel aller Kultur überhaupt bezieht.

„We cannot build up a philosophy of culture by mere formal and logical means. We have to face the fundamental ethical question that is contained in the very concept of culture. The philosophy of culture may be called a study of forms; but all these forms cannot be understood without relating them to a common goal."[71]

Dieses gemeinsame Ziel besteht in der ethischen Aufgabe, dazu beizutragen, daß die Freiheit des Menschen sich durch die Vielgestaltigkeit der Ausdrucksformen vergrößert.[72] In Cassirers Worten: „Culture cannot be defined and explained in terms of necessity, it must be defined in terms of freedom – a freedom, it is true,

68 Übersetzt als 'The concept of philosophy as a philosophical problem' und veröffentlicht in: Cassirer 1979, 49-63.

69 Cassirer 1935, 57, 59. Mit der Frage nach der Bedeutung von Rousseau für das ethische Denken hatte sich Cassirer schon in seiner Monographie *Das Problem Jean Jacques Rousseau* im Jahre 1932 ausführlich auseinandergesetzt. Zu Cassirers Rezeption der Auffassungen Schweitzers siehe seinen Vortrag 'Philosophy and Politics' (1944b) in: Cassirer 1979, 219-232 (insb. 230 ff.). Vgl. auch Krois 1987, 171.

70 Übersetzt als 'Critical idealism as a philosophy of culture' und veröffentlicht in Cassirer 1979, 64-91.

71 Cassirer 1936, 81.

72 Vgl. auch Krois 1987, 153: „Cassirer thinks that this common goal, at least in part, is to achieve a universal ethical order".

that is to be understood in an ethical sense instead of in a metaphysical sense".[73] Die Realisierung eines solchen 'common goal', entsteht nun, wie Cassirer im selben Jahr in *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* sagt, ausschließlich durch die Anerkennung des einzigartigen und unverzichtbaren Beitrags, den jede einzelne symbolische Form zu diesem Prozeß liefert, und der deshalb weder eliminiert noch auf eine oder einige andere Formen reduziert werden darf. Der „volle Begriff der 'Wirklichkeit'", so Cassirer, beruht auf „der Zusammenarbeit aller Funktionen des Geistes" und ist „nur durch ihre Gesamtheit erreichbar".[74]

13.3 Universalisierbarkeit

Die bisher erörterten zwei Begriffe von ethischer Normativität werden von Cassirer mittels des Begriffs der 'Universalisierbarkeit' aufeinander bezogen. Dies zeigt sich insbesondere in seiner im Jahre 1939 erschienen Studie über den schwedischen Philosophen Axel Hägerström, den Begründer der berühmten Uppsala-Schule.[75] Insbesondere in diesem Werk, das John Michael Krois etwas übertrieben als Cassirers „Hauptschrift zur Ethik" bezeichnet[76], hat er seine Auffassungen über den Status der Ethik am ausführlichsten dargelegt. Hägerström war bekannt als Verfechter einer emotiven Interpretation ethischer Prinzipien. Seinem Urteil zufolge können ethische Auffassungen keinen Anspruch auf objektive Geltung erheben, denn sie entspringen aus menschlichen Gefühlen und Emotionen. Ethische Überzeugungen sind, so Hägerström, rein subjektive Äußerungen konkreter Individuen, und es ist deshalb sinnlos und unmöglich, ihnen ein überindividuelles und objektives Fundament zu unterlegen. Zwar hat es in der Geschichte der Philosophie die verschiedensten Versuche in dieser Richtung gegeben, aber sie sind allesamt zum Scheitern verurteilt. Auf dem Felde der Ethik herrscht notgedrungen subjektive Willkür.

Obgleich Cassirer Hägerströms erkenntnistheoretische Analysen zu würdigen weiß, distanziert er sich in ungewöhnlich scharfem Ton von dessen ethischem Relativismus. In diesem Werk fällt weiterhin auf, daß Cassirer eine Brücke zu schlagen versucht zwischen seiner eigenen früheren Auffassung der Ethik als einem der 'Geltungsbereiche' der Kultur und seiner in der Spätphilosophie entwickelten breiteren Sichtweise von Ethik als eine Disziplin, in der die Frage nach dem Zusammenhang, der Einheit und nach dem ideellen Ziel der Kultur im Mittelpunkt steht. Im Anschluß an seine früheren Ausführungen ist es wiederum das praktische Gebiet des Willens – umschrieben als „eine bestimmte Grundrichtung des Bewußtseins: die Richtung auf ein Nicht-Gegebenes, Zukünftiges, erst zu Verwirklichen-

73 Cassirer 1936, 83.

74 Cassirer 1936b, 376.

75 Cassirer 1939. Cassirer diskutiert seine ethischen Auffassungen in Kapitel 3: 'Die Moralphilosophie" (56-83).

76 Krois 1988, 30. Zu einer ausführlichen Begründung seiner eigenen Interpretation des Status der Ethik in Cassirers Philosophie vgl. Krois 1987 (im Kapitel 'Morality and Law', 142-171).

des", und gekennzeichnet durch eine „Intention"[77] –, worin das Ethische situiert wird. Diesen Willen darf man nach Cassirers Meinung jedoch nicht mit einem Gefühl oder einer Emotion gleichsetzen, so wie Hägerström dies in seiner emotiven Interpretation ethischer Auffassungen ungerechtfertigterweise tut. Für den Willen ist es gerade kennzeichnend, daß er eine „Bewertung" oder „Stellungnahme" impliziert, was keineswegs dasselbe ist wie die Äußerung eines Gefühls. „Und die Entscheidung, die hier gefällt wird, hängt nicht nur von dem jeweilig gegebenen Zustand, sondern sie hängt vom Ganzen der 'Persönlichkeit', von der Grund*richtung* ihres Fühlens und Wollens, nicht von einem Einzelgefühl oder Einzelimpuls, ab".[78] Eine solche Stellungnahme enthält, wie Cassirer sagt, ein „rein theoretisches Moment".[79] Wie der theoretische Verstand danach strebt, Vorstellungen zu ordnen und versucht, sie unter Regeln zu bringen, so muß auch der Wille als ein Vermögen angesehen werden, das Einheit im Handeln erzeugt. Nur wenn man diesen Standpunkt einnimmt, kann dem emotiven Relativismus Einhalt geboten werden. „Die Frage ist, ob es auch im Gebiet des Willens jene Möglichkeit der Einheitssetzung gibt, die für alle theoretische Erfahrung die eigentliche, konstitutive Voraussetzung bildet. Besteht diese Möglichkeit nicht – dann kann es freilich weder eine Wissenschaft noch eine Philosophie der Moral geben".[80] Gegenüber „[der] vielberufene[n] 'Relativität' der sittlichen Vorstellungen" verteidigt Cassirer die kantische Universalisierbarkeitsthese bezüglich des Willens, indem er ihm das Vermögen zuspricht, „im Bereich des Praktischen [...] das Besondere irgendwelchen allgemeinen Regeln unterzuordnen und es an ihnen zu 'messen'".[81]

„Auch im Reich des Wollens und Handelns gilt ein Prinzip, das dem theoretischen Satz der Identität und des Widerspruchs entspricht. Sofern wir überhaupt 'wollen', verlangen wir eine Einheit, eine innere Konsequenz und Kohaerenz des Wollens – ebenso wie das theoretische Denken eine solche Kohaerenz und Konsequenz in der begrifflichen Repräsentation der Wahrnehmungswelt fordert. Erst hieraus ergibt sich das, was wir die Einheit der 'Persönlichkeit' nennen. Die Grundforderung, der die Persönlichkeit sich unterstellt, ist die der inneren Folgerichtigkeit des Tuns. [...] In alledem erkennt man, daß es, im Theoretischen wie im Praktischen, einen Fortschritt vom Besonderen zum Allgemeinen, und in diesem Sinne zum 'Objektiven' gibt."[82]

Ebenso wie in Cassirers 'Phänomenologie der Erkenntnis' fungieren in seiner 'Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins' Einheit und Universalität als Kriterien für die Gültigkeit oder Objektivität moralischer Ansprüche.[83]

„Der Maßstab kann auch hier nur in der Einheit und Universalität liegen; aber diese Universalität bezieht sich nicht auf das Vorstellen, sondern auf das Wollen; sie betrifft nicht die lo-

77 Cassirer 1939, 108.
78 Ebd., 65.
79 Ebd.
80 Ebd., 75.
81 Ebd., 69.
82 Ebd., 67, 70. An anderer Stelle behauptet Cassirer, daß Objektivität im Bereich des Praktischen nur dank der synthetischen „Einheitsbildungen" bestehe; „Objektivierung" bedeutet „Vereinheitlichung" (ebd., 74).
83 Ebd., 82, 78, 72.

gische Einheit von Denksetzungen, sondern die Einheit von Zielsetzungen. Jedes Moralsystem schliesst derartige Zielsetzungen in sich, und jedes betrachtet sie in irgend einer Weise als objektiv verbindlich. [...] Die Geschichte der philosophischen Ethik zeigt uns, wie dieses universalistische Streben in ihr von Anfang an lebendig war, und wie es ihre gesamte Fortentwicklung bestimmt hat."[84]

Dieser universalistische Ansatz in der Ethik, worin die Einheit eines gemeinsamen Ziels als Repräsentation der Einheit des Willens fungiert, impliziert für Cassirer auch eine Stellungnahme im Hinblick auf den Zusammenhalt und die Aufgabe der einzelnen Kulturgebiete. „[T]he universe of culture" muß gestaltet werden als eine „true and real unity".[85] Diese Einheit ist nicht schon vorgegeben, sondern fungiert als eine regulative Idee, als Aufgabe.[86]

„We cannot define and we cannot explain this unity – neither in terms of metaphysics nor in the way of a naturalistic and fatalistic system of history. For it is not a given thing; it is an idea and an ideal. It must be understood in a dynamic sense, instead of conceiving it in a static sense. It must be produced, and in this production consists the essential meaning of culture and its ethical value."[87]

Das Streben der menschlichen Kultur muß darin bestehen, daß jedem Kulturgebiet die Möglichkeit gegeben wird, zur Gewährleistung und Vergrößerung der Gestaltungsfreiheit beizutragen. Nach Cassirers Überzeugung ist diese Aufgabe am besten in der Tradition des Naturrechts zu gewährleisten. Nur auf dem Hintergrund der Annahme der Lehre von der universellen Gültigkeit unveräußerlicher Rechte[88] läßt sich die 'Mission' der Kultur optimal ausführen.[89]

Arend Klaas Jagersma

84 Ebd., 78, 82. Vgl. Krois 1987, 155: „Cassirer does not think that the existence of universality of will [...] is important to ethics. But he does think that the concept of the universality of will is an indispensable *criterion* for judging an action. As such, this unity is a regulative idea in Kant's sense".

85 Cassirer 1936, 90.

86 Cassirer 1939, 76.

87 Cassirer 1936, 90.

88 Vgl.Cassirer 1935, 58 und 61, wo Cassirer die Existenz von „eternal, immutable, and inalienable rights of man", von „general binding supra-individual, supra-state, supra-national ethical claims" anerkennt.

89 Aus dem Englischen übersetzt von Detlev Pätzold.

14. Keine Leerstelle bei Cassirer: Recht und Politik

Das Politische in Cassirers Leben und Werk hat die Forschung und die Rezeption lange Zeit wenig interessiert.[1] Es liegt – wie seine ethisch relevanten Auffassungen[2] – noch immer im Halbschatten des Bildes, das hinsichtlich vieler anderer Gesichtspunkte in den Jahren des nachdrücklicheren Interesses an seiner Philosophie aufgehellt worden ist. Hat man es nicht, so ein verbreitetes Mißverständnis, mit einem Unpolitischen zu tun, einem Denker der Flucht in die Geschichte der besseren Zeiten der Renaissance und der Aufklärung, dem die eigene Wirklichkeit eher fremd geblieben ist? Zu fragen ist, warum Cassirers „political ideas [...] the forgotten part of his philosophy"[3] sind. Gewiß, eine der *Philosophie der symbolischen Formen* vergleichbare politische Theorie hat er weder veröffentlicht noch hinterlassen. Der tiefere Grund für die vermeintliche Vernachlässigung der politischen Dimension dürfte aber eher in der Rezeption zu suchen sein als in seinem Werk. Soweit es Deutschland betrifft, teilt Cassirer das Schicksal Exilierter, an die zu erinnern die Erinnerung an das Verbrechen der Vertreibung bedeutet hätte.[4]

Sobald aber das Politische – Recht und Politik – zu einer Perspektive der Cassirer-Lektüre wird, ist nicht mehr zu übersehen, daß es in seinem Werk nicht nur eine politische Dimension des Philosophierens gibt, sondern auch wichtige, vom Be-

1 Zu einer ersten Analyse im deutschsprachigen Raum vgl. Gerhard 1988. Gerhardts Untersuchung zur Theorie des Politischen in Cassirers Werk führt deutlich über R.A. Bast hinaus, der lapidar feststellt, der Zusammenhang der Geistesgeschichte „mit sozialen, ökonomischen und psychischen Faktoren findet kaum oder gar keine Berücksichtigung" (Bast 1995, IX). Zum Politischen in Cassirer vgl. Paetzold 1995, 106 ff. und 212 ff., Gaubert 1996 und vor allem den von E. Rudolph 1999 hg. Sammelband *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik* [Cassirer-Forschungen, Bd. 5], in dem er einleitend feststellt. „Die Versuche, Cassirer unter dieser methodologischen und werkbiographischen Retrospektive neu zu lesen, mehren sich. Sie gehen höchst unterschiedliche Wege und kommen zu unterschiedlichen Resultaten. Einige spüren das Verhältnis von Kultur und Politik in Cassirers Werk immanent im Rahmen der im engeren Sinne kulturphilosophischen Schriften auf. Andere gehen am Leitfaden früherer durchaus politikbezogener Texte vor – etwa anhand der Rede zur Verfassungsfeier an der Universität Hamburg im Jahre 1928 oder der rechtsphilosophischen Abhandlung 'Vom Wesen und Werden des Naturrechts' aus dem Jahre 1932 – und finden Indizien einer frühen, aber kontinuierlich durchgehaltenen teilweise impliziten, teilweise expliziten politischen Philosophie Ernst Cassirers" (Rudolph 1999, V); vgl. auch Capeillères 1994, 1995 und Kapumba Akenda 1998, 209-213.
Auf die in Cassirers Werk zahlreichen historischen Ausführungen zur Politiktheorie, z.B. zu Machiavelli, wird in diesem Kapitel nicht eingegangen.

2 Recht und Politik können, wie in Kapitel 13. ausgeführt, bei Cassirer als 'Verkörperungen ethischer Normativität' angesehen werden. In den folgenden Ausführungen wird allerdings der Akzent darauf gelegt, daß diesbezügliche Äußerungen Cassirers von den moralischen Überzeugungen eines Humanisten und Republikaners geprägt sind, der in seinem gesamten Werk historisch und systematisch Spuren geschichtlichen Fortschritts zur Vermenschlichung des Menschen aufdeckt und entgegengesetzte Tendenzen kritisiert.

3 Verene 1999, 20.

4 Vgl. Kamlah 1996, Sandkühler 1996.

griff des Rechts ausgehende Ansätze zu einer normativen Theorie des Politischen.[5] Darüber hinaus stellt sich die Frage nach dem Status, den Cassirer dem Politischen zuschreibt: „Is politics a symbolic form?" Cassirer selbst hat keine explizite Antwort gegeben. Verene hat zumindest einige gute Gründe auf seiner Seite, wenn er diese Frage bejaht:

„The answer is, yes. We can think of politics as being a total way in which human experience is ordered, as having a logic that would display its own 'inner form'. Politics arises from the power of the symbol to give the object particular meanings in the activity of the knower, that have a different 'tonality' than are given in, say, art or religion or purely scientific thought. We can imagine and, in fact, find a large amount of evidence in various studies of politics, that there is a political space and time, and a distinctively political understanding of causality, subjectivity, and objectivity, of the relation of whole to part, etc."[6]

Es mag hier auch offen bleiben, ob Cassirers letztes Werk, *The Myth of the State* (1946), eine politiktheoretische Bilanz seiner intellektuellen Entwicklung oder eher durch die Zeitumstände, den Nationalsozialismus, veranlaßt ist. Es legitimiert jedenfalls die Hypothese, „Cassirers Philosophie der Kultur enthalte eine Theorie der Politik, die er selbst erst spät zu entfalten begann. Wie eine Philosophie der Kultur, die sich selbst als 'Kritik der Kultur' vorstellt, zu denken wäre, die nicht auch die politischen Bedingungen der Kultur mit in die kritische Analyse einbezöge, ist ohnehin schwer zu sehen. Cassirers später Text scheint aber nicht nur die Antwort auf diese Frage gleichsam nachzureichen. Der Text scheint darüber hinaus mit Selbstverständlichkeit zu belegen, daß die im Rahmen seiner 'Philosophie der symbolischen Formen' entwickelte 'Kritik der Kultur' den Rahmen für eine Theorie des Politischen absteckt und dazu nötigt, auf anthropologischer Ebene die Einheit von 'animal symbolicum' und 'zoon politikon' zu denken".[7]

Tatsache ist, daß sich Cassirer an einer Theorie des Politischen im engeren Sinne erst in den 1940er Jahren im nordamerikanischen Exil interessiert zeigt. Was ihn offensichtlich provoziert, ist das Phänomen, das seit Ende der 1920er Jahre 'Totalitarismus'[8] genannt wird. Warum totalitäre Herrschaft Cassirer provozieren muß, liegt auf der Hand: Recht und Staat erfüllen ihre Funktion nur dann, wenn sie zum Prozeß der 'fortschreitenden Verwirklichung der Freiheit' beitragen; dies ist die Überzeugung, von der Cassirer sich seit *Freiheit und Form* (1916) leiten läßt.[9] Bis hin zu *An Essay an Man* (1944) ist Cassirers Schlußfolgerung, „that human culture is founded in the phenomenon of human freedom, the freedom to leave both the expressive immediacy of felt experience and the 'factual object' and to produce an ideal world. Expanding on his conception of 'self-liberation', Cassirer

5 Verene 1999, 39: „For Cassirer, political philosophy is ultimately normative, not descriptive".

6 Ebd., 26; vgl. 34.

7 Rudolph 1999, V.

8 Vgl. Henry 1999, 3. In diesem Kontext sind als zeitgenössische Schriften zur Kritik des Totalitarismus u.a. zu nennen: H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (1934), W. Gunan, *The totalitarian state* (1939), F. Borkenau, *The totalitarian enemy* (1940), Naumann, *Permanent revolution. The total state in a world of war* (1942), K.R. Popper, *The open society and its enemies* (1945) und H. Arendt, *The Orgins of totalitarianism* (1951).

9 Zu frühen Ansätzen politischer Philosophie bei Cassirer vgl. Ferrari 1999, 49 f.

says: 'Human culture taken as a whole may be described as the process of man's progressive self-liberation. Language, art, religion, science, are phases in this process. In all of them man discovers and proves a new power – the power to build up a world of his own, an 'ideal' world.'"[10]

Spezifisch an Cassirers Analyse der Zerstörung der Freiheit ist der Rückgriff auf die Untersuchungen und die philosophischen Thesen zum *Mythos*[11], die er unter dem Eindruck des Nationalsozialismus zu einer Theorie der politischen Technik der Mythologisierung erweitert. Einerseits hält er an der Idee der Diachronizität mythischen Bewußtseins und der Gleichzeitigkeit von Mythos und modernen Rationalitätsformen fest:

„In all critical moments of man's social life, the rational forces that resist the rise of the old mythical conceptions are no longer sure of themselves. In these moments the time for myth has come again. For myth has not been really vanquished and subjugated. It is always there, lurking in the dark and waiting for its hour and opportunity. This hour comes as soon as the other binding forces of man's social life, for one reason or another, lose their strength and are no longer able to combat the demonic mythical powers."[12]

Andererseits übersieht er nicht die qualitative Veränderung in der Funktion des Mythos unter den Bedingungen totalitärer Herrschaft. War der Mythos zunächst „ein freies Produkt der Einbildungskraft", so wird er jetzt „planmäßig erzeugt".

„Myth has always been described as the result of an unconscious activity and as a free product of imagination. But here we find myth made according to plan. The new political myths do not grow up freely; they are not wild fruits of an exuberant imagination. They are artificial things fabricated by very skilful and cunning artisans. It has been reserved for the twentieth century, our own great technical age, to develop a new technique of myth. Henceforth myths can be manufactured in the same sense and according to the same methods as any other modern weapon-as machine guns or airplanes."[13]

14.1 Cassirer – ein Republikaner

Cassirer hat sich auch angesichts des Faschismus, der ihn 1933 vertrieb[14], nicht davon abbringen lassen, mit einer Geschichte der 'freien Aktivität des Geistes' und Plädoyers für das Recht und den Rechtsstaat zu antworten. Die Republik von Wiemar hatte Cassirer auf ihrer Seite, während andere sich dem Nationalsozialismus andienten. Im Semester von Cassirers Vertreibung zollt Carl Schmitt, der Antipode, dem 'Neuen' in seiner Kölner Antrittsvorlesung seinen Tribut: „Politische Verantwortung und politische Ehrlichkeit sind jetzt wieder möglich, nachdem sie im System des liberalen Verfassungsstaates sinnlos und unmöglich geworden wa-

10 Verene 1999, 29. Zum Cassirer-Zitat vgl. die Schlußpassagen von *An Essay on Man,* Cassirer 1944a, 228.

11 Vgl. hierzu Kapitel 7. im vorliegenden Buch.

12 Cassirer 1946, 280.

13 Ebd., 282.

14 Zur Entlassung Cassirers und zur Umwandlung des Lehrstuhls in ein Ordinariat für Rassenkunde vgl. die materialreichen Beiträge in Krause/Huber/Fischer 1991.

ren".[15] Nicht anders Heidegger: „Wir haben uns losgesagt von der Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens. Wir sehen das Ende der ihm dienstbaren Philosophie [...] Der ursprüngliche Mut, in der Auseinandersetzung mit dem Seienden an diesem entweder zu wachsen oder zu zerbrechen, ist der innerste Beweggrund des Fragens einer völkischen Wissenschaft".[16]

Cassirer dagegen, der vermeintlich Unpolitische, hat sich in den Institutionen des Rechts, des Staates *und* der Wissenschaft republikanisch verhalten[17], – als Verteidiger von Rechts- und Freiheitsgarantien. Er bewies, gerade auch seit 1929 als Rektor der Hamburger Universität, auch dann noch Zivilcourage, als der offen erklärte Boykott der 'Völkischen' vor allem ihn traf.

Dieser politische Habitus gründet in Erfahrung. Cassirer hatte sich bereits bei seinen lange vergeblichen Versuchen, sich in Deutschland zu habilitieren, mit Antisemitismus konfrontiert gesehen. Über die Berliner Zeit berichtet Toni Cassirer in *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (1949):

„Ich war niemals richtigen Kleinbürgern begegnet [...] Nun aber stand ich plötzlich [...] einer kompakten deutschen Mittelstandsmasse gegenüber, und ich lernte etwas kennen, was später viel dazu beigetragen hat, daß ich die Gefahr des Nazismus so früh erkannt habe. Ich glaube nicht, daß man mir ausgewichen ist und mich unfreundlich behandelt hat [...] Es handelte sich also um etwas, was viel wesentlicher und erschreckender war – um die Entdeckung eines fremden, feindlichen Weltbildes. [...] Ungeahnte Vorurteile, hauptsächlich sozialer Natur, traten mir entgegen. Nicht der leiseste Wunsch nach Gerechtigkeit und Objektivität kam zum Vorschein".[18]

Am Ende der Republik, das Cassirer in Hamburg erlebte, waren die Menschen- und Grundrechte in Deutschland schon keine leitende Idee mehr.[19] 1928 bat ihn der Hamburger Senat, die Rede zum Verfassungstag zu halten. Es war längst keine Selbstverständlichkeit mehr, die Weimarer Verfassung zu verteidigen. Toni Cassirer berichtet:

15 Carl Schmitt ist am 1. Mai 1933 unter Nummer 298 860 Mitglied der NSDAP. Als Staatsrat und Leiter der 'Reichsgruppe Hochschullehrer des Bundes Nationalsozialistischer Deutscher Juristen' verkündet er 1936: „Mit einem nur gefühlsmäßigen Antisemitismus ist es nicht getan; es bedarf einer erkenntnismäßig begründeten Sicherheit [...] Wir müssen den deutschen Geist von allen jüdischen Fälschungen befreien, Fälschungen des Begriffs Geist, die es ermöglicht haben, daß jüdische Emigranten den großartigen Kampf des Gauleiters Julius Streicher als etwas Ungeistiges bezeichnen konnten".

16 Zit. nach Habermas 1971, 53.

17 Vgl. Paetzold 1995, 106 ff.: Cassirer sah sich als Anhänger der Deutschen Demokratischen Partei, als 'sozialliberaler Demokrat'.

18 Cassirer, T., 1981, 102.

19 So heißt es etwa bei E. Jünger: „In dem Zeitraum von der Verkündung der Menschenrechte bis zum Weltkriege hat der Glaube an das Allgemeine seine Wucht erschöpft [...] Die Verkündung der Menschenrechte springt aus derselben Quelle wie die allgemeine Wehrpflicht oder das allgemeine Wahlrecht, durch das die verheerenden Formen des letzten Krieges erst möglich wurden. [...] Wir wissen, daß es kein feststehendes Recht gibt, sondern Rechte, die geschaffen, erhalten und verloren werden. Daher wollen wir kämpfen für unser besonderes Recht [...]". (E. Jünger, Das Sonderrecht des Nationalismus. In: Arminius 8 (1927) 4, 3).

„Ernst hatte mir vorher erzählt, daß er die Widersacher zu ärgern beabsichtige, indem er beweisen würde, daß die Ideen, die der Französischen Revolution zu Grunde lagen, nicht in dem verhaßten Frankreich, sondern in Deutschland entstanden seien, daß sie von Kantschen und Goetheschen Ideen weiter gefördert worden waren, und daß der Gedanke der Revolution im Ganzen der deutschen Geistesgeschichte keineswegs ein Eindringling oder ein Fremdling wäre. [...] Um Deutschland damals aufzurütteln, dazu gehörten andere Mittel, als Ernst sie anzuwenden gewöhnt und gewillt war."[20]

In der Krise der Republik sprach politische Widerständigkeit auch aus einem der letzten Hamburger Vorträge Cassirers im Jahre 1932; er handelt *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*: „[...] das öffentliche Gewissen kann sich niemals beim geschriebenen Recht *allein* beruhigen – es richtet sich nach anderen Maßstäben, die es den ungeschriebenen Gesetzen [...] entnimmt". Cassirers Opposition war prinzipiell, als die Republik erst ihre Sprache und dann ihre Sprecher verlor:

„'Was bedeutet denn Freiheit?' – so sagt z.B. Voltaire – 'Es heißt nichts anderes, als die Rechte des Menschen kennen; denn sobald man sie einmal erkannt hat, kann man nicht wieder aufhören, sie zu verteidigen.'"[21]

14.2 Die Idee der republikanischen Verfassung

Die Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 unter dem Titel 'Die Idee der republikanischen Verfassung'[22] belegt nicht nur, daß Cassirer in hohem Maße politisch engagiert war; es handelt sich um die historische Analyse eines kenntnisreichen Theoretikers des Politischen, bei dem es keinen Bruch zwischen der Programmatik der Philosophie der symbolischen Formen und der Rechts- und Politiktheorie gab. Wie in der theoretischen Philosophie war es *Kant*, auf den er sich bezog; es ging ihm um *Revolution,* in der Theorie wie in der Praxis:

„Die deutsche idealistische Philosophie gelangt zu ihrer Reife und ihrer Vollendung im Werke Kants – in der 'Kritik der reinen Vernunft', die 1781 und in der 'Kritik der praktischen Vernunft' die 1788 erscheint. Und unmittelbar darauf, am 26. August 1789, erfolgt durch die französische Konstituante die Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers,

20 Cassirer, T., 1981, 175 f.

21 Zit. nach Bottin 1992, 25.

22 Diese Rede ist 1929 als Broschüre in Hamburg bei Friederichsen, De Gruyter & Co. m.b.H. verlegt worden; sie ist wieder abgedruckt in Rudolph/Sandkühler 1995. Cassirer hat zu den nicht eben zahlreichen Professoren an Universitäten der Weimarer Republik gehört, die sich aktiv und öffentlich für die demokratische, republikanische Verfassungsordnung engagiert haben; er war Mitglied der *Vereinigung freiheitlicher Akademiker (Der Bund).* „Die bedeutsamste Anstrengung, die Universität zur Verfassungstreue zu verpflichten, stellte das Rektorat *Ernst Cassirers* 1929/30 dar. Cassirer, der in seinen ersten Hamburger Jahren politisch äußerst zurückhaltend war, [hatte] seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre aber zunehmend die Notwendigkeit erkannte, die Republik offensiv zu verteidigen". (B. Vogel, Hochschullehrer und Staat. In: Krause/Huber/Fischer 1991, 38)
Eine zweite bedeutende rechtspolitische Rede hat Cassirer am 22. Juli 1930 zum Thema *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geschichte* gehalten; seitens der 'völkischen Kräfte' in Studenten- und Professorenschaft wurde sie boykottiert; sie wurde aus dem Nachlaß veröffentlicht in Bottin 1992, 161 ff.

die den eigentlichen Durchbruchspunkt für die politischen Kräfte bildet, aus denen die französische Revolution sich nährt. [...] Hier erhebt sich vielmehr eine andere Frage: die Frage, ob und inwieweit die gedankliche Grundtendenz, durch welche Kants theoretische Philosophie und seine Ethik bestimmt wird, mit jenen Tendenzen sich berührt, aus denen die revolutionäre Bewegung in Frankreich entsprungen ist. Diese Frage läßt sich nicht beantworten, wenn wir uns damit begnügen, die 'Revolution der Denkart' die Kant in der Philosophie vollzogen hat, der großen politischen Umwälzung einfach zur Seite zu stellen – wir müssen zu den Quellen beider zurückgehen, um in ihnen den eigentlichen Punkt der Vereinigung zu finden."[23]

Für den 'kritischen Idealisten' ist es klar, „daß die stärksten Antriebe für die französische Revolution *gedanklicher* Art gewesen sind".[24] Der „Rückgang auf Rousseaus Schriften – und ebenso, wie sich zeigen läßt, der Rückgang auf Montesquieu oder Voltaire – [reicht aber] keinesfalls aus, um den eigentlichen Ursprung der Forderung unveräußerlicher Grundrechte des Individuums aufzudecken". Rousseau „opfert das Individuum".[25] Cassirer begründet in zwei Schritten eine andere ideengeschichtliche Genealogie:

„Wir versetzen uns in den Mittelpunkt jener großen geistigen Bewegung, wie sie in Deutschland im siebzehnten Jahrhundert von Leibniz eingeleitet worden ist. [...] Leibniz ist [...] – soviel ich sehe – der erste unter den großen europäischen Denkern gewesen, der in der Grundlegung seiner Ethik und seiner Staats- und Rechtsphilosophie mit vollem Nachdruck und mit aller Entschiedenheit das Prinzip der unveräußerlichen Grundrechte des Individuums vertreten hat."[26]

Den zweiten Schritt geht er mit Georg Jellineks[27] These, nicht die französische Philosophie, sondern die englische Staatstheorie sei die Quelle der modernen Menschenrechte. Die hieraus entstandenen „amerikanischen *declarations of right,* von denen die Erklärung des Freistaats Virginien vom 12. Juni 1776 die früheste und wichtigste ist, gipfeln sämtlich in dem Gedanken, daß alle Menschen von Natur gleichmäßig frei und unabhängig sind, und daß sie bestimmte ihnen ursprünglich innewohnende Rechte besitzen, die ihnen durch den Eintritt in die staatliche Gemeinschaft nicht genommen werden, und auf die sie selber niemals, mit bindender Kraft für ihre Nachkommen, verzichten können". Es kann für Cassirer „kein Zweifel daran bestehen, daß die *bills of right* der einzelnen amerikanischen Freistaaten das eigentliche Modell für die Erklärung der Nationalversammlung vom 26. August 1789 gebildet haben".[28] Zu den Prinzipien, für die dieses Modell steht, erklärt er:

23 Cassirer 1995a, 13 ff.

24 Die „französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" bedeutete für Cassirer nichts „anderes, als gleichsam das Siegel, das das reale Geschehen, das die Welt der historischen Wirklichkeit auf die grundlegenden Ideen Rousseaus drückte" (ebd., 15).

25 Ebd., 16

26 Ebd.

27 Cassirer bezieht sich auf Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 2. Aufl., Leipzig 1904; 3. Aufl., hg. v. Walter Jellinek, 1919.

28 Cassirer 1995a, 19.

„Jetzt werden sie wieder wahrhaft universalistisch gesehen und gestaltet: das Individuum als solches *(every individual)*, die Menschheit als Ganzes *(all mankind)* bildet das eigentliche Rechtssubjekt für die unveräusserlichen Grundrechte. Und damit sind, was diese Rechte betrifft, nicht nur alle ständischen, sondern auch alle nationalen Schranken gesprengt und für kraftlos und nichtig erklärt. Jetzt springt von Nordamerika nach Frankreich der Funke gleichsam über, und indem er hier auf einen durch Jahrhunderte aufgehäuften Zündstoff trifft, wird damit der große Weltbrand entzündet."[29]

Diese politik- und rechtsgeschichtliche Interpretation umschreibt zugleich Cassirers politisches *Credo*: Es geht ihm in der Krise der Demokratie in Deutschland um „die Tatsache, daß die Idee der republikanischen Verfassung als solche im Ganzen der deutschen Geistesgeschichte keineswegs ein Fremdling, geschweige ein äusserer Eindringling ist, daß sie vielmehr auf deren eigenem Boden erwachsen und durch ihre ureigensten Kräfte, durch die Kräfte der idealistischen Philosophie, genährt worden ist". Um archivalische Geschichte geht es nicht:

„Aber auch diese historische Einsicht bliebe unfruchtbar und unwirksam, wenn wir sie lediglich als ein Wissen vom Vergangenen, vom Gewesenen und Abgetanen verstehen wollten. 'Das Beste, was wir von der Geschichte haben, ist der Enthusiasmus, den sie erregt'. So soll auch die Versenkung in die Geschichte der Idee der republikanischen Verfassung nicht lediglich rückwärts gewandt sein, sondern sie soll in uns den Glauben und die Zuversicht stärken, daß die Kräfte, aus denen sie ursprünglich erwachsen ist, ihr auch den Weg in die Zukunft weisen, und daß sie an ihrem Teile mithelfen werden, diese Zukunft heraufzuführen."[30]

14.3 Das Exil, der Faschismus und die Kritik politischer Mythen

In Deutschland gab es diese Zukunft für Cassirer nicht mehr. Am 12. März 1933 wurde er mit seiner Frau ins Exil vertrieben. Zu den Erfahrungen von 1933, die ihn geprägt haben, gehören die neuen Mythen. 1933 verlautbart 'Die Deutsche Studentenschaft' unter dem Titel *Wider den undeutschen Geist!*: „Sprache und Schrifttum wurzeln im Volke. [...] Es klafft ein Widerspruch zwischen Schrifttum und deutschem Volkstum. [...] *Unser gefährlichster Widersacher ist der Jude, und der, der ihm hörig ist.* [...] Der Jude kann nur jüdisch denken. Schreibt er deutsch, dann lügt er. Der Deutsche, der deutsch schreibt, aber undeutsch denkt, ist ein *Verräter*".[31] Die späteren Täter hatten Vorläufer; Ernst Jünger schrieb 1930: „Im gleichen Maße, in dem der deutsche Wille an Schärfe und Gestalt gewinnt, wird für den Juden auch der leiseste Wahn, in Deutschland Deutscher sein zu können, unvollziehbar werden und wird sich vor seiner letzten Alternative sehen, die lautet: in Deutschland entweder Jude zu sein oder nicht zu sein".[32]

War Cassirer 'Jude in Deutschland'?[33] Für den deutschen Europäer und Kosmopoliten der Weltkulturen ist das Judentum erst durch Oktroy zum Thema gewor-

29 Ebd., 21.
30 Ebd., 27.
31 Zit. nach Bottin 1992, 30.
32 E. Jünger, Über Nationalismus und Judenfrage. In: Süddeutsche Monatshefte, 27 (1930), 844 ff.
33 Vgl. Kluback 1992, Paetzold 1995, 127-147.

den. Sich als Juden zu sehen hat ihm erst die Bezichtigungssprache des Antisemitismus abverlangt: „Daß es Antisemitismus gab, wußten wir alle; auch daß uns viele Berufe aus diesem Grund verschlossen waren. [...] Ernst hatte unter seinen Freunden ebenso viele Nichtjuden als Juden, und es kam ihm niemals in den Sinn, nach der Abstammung eines Menschen zu forschen".[34] In *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen* hat Jürgen Habermas zu Recht gefragt: „Würde nicht dieses wie immerhochherzig geplante Unternehmen [der Erinnerung an Philosophen *als Juden*] doch dazu führen müssen, den Ausgetriebenen und den Erschlagenen noch einmal einen Judenstern anzuheften?"[35]

Faschismus und Holocaust waren für Cassirer keine 'jüdische Frage'. Was unterzugehen drohte, war das, was mit dem Namen 'die Menschheit' bezeichnet wird. Deshalb wurde in den Kriegsjahren des amerikanischen Exils die Frage um so vordringlicher, warum die *menschliche* Fähigkeit, der Verantwortung für Humanität gerecht zu werden, ruiniert werden konnte. In *dieser* Perspektive war Cassirer – nicht anders als am Ende der ersten Republik – politisch engagiert; in dieser Sicht erweiterte er seine Kulturphilosophie und Anthropologie um die Dimensionen des Politischen, des Rechts und des Staates.

1944 hielt er häufiger Vorträge über *Philosophy and Politics.* 1944 spricht und schrieb er über *Das Judentum und die modernen politischen Mythen.* Ein Auszug aus seiner Diagnose:

„Die Französische Revolution hatte im Triumph und in der Apotheose der *Vernunft* geendet. In Vernunft sah man die fundamentale Kraft in der Organisation des politischen und sozialen Lebens der Menschen. Dies alles wurde plötzlich annulliert und verkehrt. Das neue politische System begann mit der Opposition gegen die Vernunft als seinen ältesten und gefährlichsten Feind. Die offene feierliche Einsetzung des *Mythos* ist das bezeichnende, charakteristischste Merkmal im politischen Denken des 20. Jahrhunderts."[36]

Am 18. Januar 1945, kurz vor seinem Tod, sprach Cassirer in der Universität Princeton über *Die Technik unserer modernen politischen Mythen.*[37] Es handelt sich um ein Kapitel seines erst 1946 erschienenen Buchs *The Myth of the State*, als *Der Mythus des Staates* 1949 in deutscher Übersetzung vorgelegt. Vortrag und Buch sind bezeichnend für jenen Cassirer, der die menschliche Welt so grundsätzlich *geschichtlich* denkt, daß er auch den Nationalsozialismus aus frühen ideologischen Anfängen im 19. Jahrhundert zu begreifen sucht, in denen bereits die Ideen und Ideale der Aufklärung und der Französischen Revolution preisgegeben wurden:

„Our modern political myths destroyed all these ideas and ideals before they begin their work. [...] The myth of the race [...] succeeded in dissolving and disintegrating all other values."[38]

34 Cassirer, T., 1981, 40.
35 Habermas 1971, 63.
36 Cassirer 1979, 234.
37 Vgl. hierzu Lübbe 1975, Rudolph 1995b und die Ausführungen in Kapitel 7.3 im vorliegenden Buch.
38 Cassirer 1946, 287.

In diesem Prozeß ist es nicht zuletzt die Sprache, die in Mitleidenschaft gezogen und in ihrer Funktion verändert wird:

„If we study our modern political myths and the use that has been made of them we find in them, to our great surprise, not only a transvaluation of all our ethical values but also a transformation of human speech. The magic word takes precedence of the semantic word. If nowadays I happen to read a German book, published in these last ten years, not a political but a theoretical book, a work dealing with philosophical, historical, or economic problems. I find to my amazement that I no longer understand the German language. New words have been coined; and even the old ones are used in a new sense; they have undergone a deep change of meaning. This change of meaning depends upon the fact that those words which formerly were used in a descriptive, logical, or semantic sense, are now used as magic words that are destined to produce certain effects and to stir up certain emotions. Our ordinary words are charged with meanings; but these new-fangled words are charged with feelings and violent passions."[39]

Die 'magische' Sprache wird zum Mittel der Politik:

„Our modern politicians know very well that great masses are much more easily moved by the forte of imagination than by sheer physical forte. And they have made ample use of this knowledge. The politician becomes a sort of public fortuneteller. Prophecy is an essential element in the new technique of rulership. The most improbable or even impossible promises are made; the millennium is predicted over and over again."[40]

Im Kontext dieser kritischen Analysen und im Interesse an einer politischen Theorie der *Freiheit* geht es Cassirer immer auch um die *Gegen-Denker*. Zu denen, die zu kritisieren er zunehmend für notwendig hält, gehört Hegel; in Cassirers Sicht ist die Verkettung von spekulativer Geschichtsphilosophie und Rechts- und Staatstheorie verhängnisvoll. 1939 notiert er:

„Alles was hier vorausgesagt werden kann, ist, daß die Kultur sein und fortschreiten wird, *sofern* die formbildenden Kräfte, die letzten Endes *von uns selbst* aufzubringen sind, nicht versagen oder erlahmen. *Diese* Voraussage freilich können wir machen und sie ist für uns selbst, für unser eigenes Tun und für unsere eigenen Entscheidungen die einzig belangreiche. Denn sie versichert uns freilich nicht von vornherein der unbedingten Erreichbarkeit des objektiven Zieles; aber sie lehrt uns gegenüber diesem Ziele unsere eigene, subjektive Verantwortung kennen. [...] Wenn man von der Hegelschen Bedeutung der Idee wieder zur Kantischen, von der Idee als 'absolute Macht' wieder zur Idee als 'unendliche Aufgabe' zurückgeht, so muß man damit dem spekulativen Optimismus der Hegelschen Geschichtsansicht freilich entsagen. Aber zugleich entgeht man damit auch dem fatalistischen Pessimismus mit seinen Untergangsprophezeiungen und Untergangsvisionen. Das Handeln hat wieder freie Bahn, sich aus eigener Kraft und aus eigener Verantwortung zu entscheiden."[41]

1944 geht Cassirer in seiner Vorlesung 'Philosophy and Politics' mit Bezug auf dessen *Rechtsphilosophie* zu einem direkteren Angriff auf Hegel und dessen 'Apologie des Bestehenden' über:

39 Ebd., 283.
40 Ebd., 289.
41 Cassirer 1939a, 261.

„[N]ow philosophic thought gives up all claims to reform this world, to mold it into new shape. It becomes its highest and its only aim to understand and to interpret it – to describe the historical reality as it *is,* not as it ought to be. As Hegel declared, the philosopher [...] has to accept the given conditions of political and social life."[42]

In *The Myth of the State* widmet Cassirer dem Einfluß Hegels auf die Entwicklung des modernen politischen Denkens ein umfangreiches Kapitel. Erneut um ein abwägendes Urteil bemüht, arbeitet er Tendenzen – so den „Conservatism"[43], die Rechtfertigung des Bestehenden[44] – und Gegentendenzen in Hegels politischer Philosophie heraus; besonders wichtig ist ihm der 'metaphysical background' von Hegels Staatstheorie und deren „absolutism": „To Hegel the state is not only a part, a special province, but the essence, the very core of historical life. It is the alpha and omega. [...] To Hegel the state is not only the representative but the very incarnation of the 'spirit of the world'".[45] Die Folge: „there is no longer any moral obligation for the state".[46] Die Bilanz Cassirers ist vernichtend; er zitiert Hegel und kommentiert:

„'Men are as foolish as to forget [...] in their enthusiasm for liberty of conscience and political freedom, the truth which lies in power.' These words written in 1801, about 150 years ago, contain the clearest and most ruthless program of fascism that has ever been propounded by any political or philosophic writer."[47]

Wie im Falle Hegels, erhellt auch aus Cassirers Kritik an einem anderen Denker *gegen* die Moderne und das Prinzip der 'freien Aktivität des Geistes' *ex negativo* die politische Theorie, die er selbst favorisiert. Es handelt sich um die Kritik an Martin Heidegger.[48] Cassirers Einstellung zu ihm hat sich seit dem berühmt gewordenen Zusammentreffen mit Heidegger bei den Davoser, der Völkerverbindung gewidmeten Hochschulwochen zunehmend radikalisiert. Das Davoser Protokoll hält den Zusammenstoß der beiden Denkwelten in philosophischen Sätzen fest, deren politische Bedeutung unübersehbar ist. Heideggers Bilanz lautet: „Zerstörung der bisherigen Grundlagen der abendländischen Metaphysik (Geist, Logos, Vernunft). [Diese Position] verlangt eine radikale erneute Enthüllung des Grundes der Möglichkeit der Metaphysik als Naturanlage des Menschen".[49] Cassirers Gegenrede: Das „Reich des Geistes wird im Schritt über die pragmatische Umwelt hinaus, im Übergang vom 'Greifen zum Begreifen' in der Mannigfaltigkeit der symbolischen Formen als die Welt des formenden Geistes und Bildens konstituiert".[50]

42 Cassirer 1944b, 226.
43 Cassirer 1946, 252.
44 Vgl. ebd., 256 f.
45 Ebd., 263.
46 Ebd., 265.
47 Ebd., 267.
48 Vgl. u.a. Cristaudo 1991 und vor allem den von D. Kaegi und E. Rudolph herausgegebenen Bd. 9 der *Cassirer-Forschungen,* der der Davoser Disputation gewidmet ist (Kaegi/Rudolph 2002).
49 Davoser Revue, 15. 4. 1929, 196.
50 Ebd.; vgl. hierzu Krois 1983, Cristaudo 1991, Kaegi/Rudolph 2002.

1931 war Cassirer in seiner Rezension zu Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* noch eher vorsichtig:

„Kant ist und bleibt [...] ein *Denker der Aufklärung*: er strebt ins Lichte und Helle, auch wo er den tiefsten und verborgensten 'Gründen' des Seins nachsinnt [...] Heideggers Philosophie steht dagegen von Anfang an gleichsam unter einem anderen Stilprinzip."[51]

1945 war sein Urteil deutlicher und härter:

„[T]he new philosophy did enfeeble and slowly undermine the forces that could have resisted the modern political myths. A philosophy of history that consists in somber predictions of the decline and the inevitable destruction of our civilization and a theory that sees in the Geworfenheit of man one of his principal characters have given up all hopes of an active share in the construction and reconstruction of man's cultural life. Such philosophy renounces its own fundamental theoretical and ethical ideals. It can be used, then, as a pliable instrument in the hands of the political leaders."[52]

Cassirers politische Einstellungen, seine ideengeschichtlichen Analysen und seine kritischen Interventionen haben ihre Quelle ganz offensichtlich in der politischen Erfahrung nach dem Ersten Weltkrieg: „In the last thirty years, in the period between the first and the second World Wars, we have not only passed through a severe crisis of our political and social life". Nicht weniger offensichtlich interpretiert er diese Erfahrung im Lichte seiner Kulturphilosophie:

„[We] have also been confronted with quite new theoretical problems. We experienced a radical change in the forms of political thought. New questions were raised and new answers were given. Problems that had been unknown to the political thinkers of the eighteenth and nineteenth centuries came suddenly to the fore. Perhaps the most important and the most alarming feature in this development of modern political thought is the appearance of a new power: the power of mythical thought. The preponderance of mythical thought over rational thought in some of our modern political systems is obvious. After a short and violent struggle mythical thought seemed to win a clear and definitive victory. How was this victory possible? How can we account for the new phenomenon that so suddenly appeared on our political horizon and in a sense seemed to reverse all our former ideas of the character of our intellectual and our social life?"[53]

Eindeutig ist das systematische Interesse, Widersprüche zwischen rationalem Denken und irrationalem politischem Handeln auf der Grundlage der Philosophie der symbolischen Formen zu erklären:

„If we look at the present state of our cultural life we feel at once that there is a deep chasm between two different fields. When it comes to political action man seems to follow rules quite different from those recognized in all his mere theoretical activities. No one would think of solving a problem of natural science or a technical problem by the methods that are recommended and put into action in the solution of political questions. In the first case we never aim to use anything but rational methods. Rational thought holds its ground here and seems constantly to enlarge its field. Scientific knowledge and technical mastery of nature

51 So Cassirer 1931 in den *Kant-Studien* in seiner Rezension zu Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik.*

52 Cassirer 1946, 293.

53 Ebd., 3.

daily win new and unprecedented victories. But in man's practical and social life the defeat of rational thought seems to be complete and irrevocable. In this domain modern man is supposed to forget everything he has learned in the development of his intellectual life.
He is admonished to go back to the first rudimentary stages of human culture. Here rational and scientific thought openly confess their breakdown; they surrender to their most dangerous enemy.
In order to find the explanation of this phenomenon that at first sight seems to derange all our thoughts and defy all our logical standards we must begin with the beginning. Nobody ean hope to understand the origin, the character, and influence of our modern political myths without first answering a preliminary question. We must know what myth is before we ean explain how it *works*. Its special effects can only be accounted for if we have attained a clear insight into its general nature."[54]

Cassirers Verständnis von politischem Handeln *und* politischer Theorie gründet dagegen in der Idee individueller Verantwortung für die von Menschen gemachte und gestaltbare Welt. Sein Optimismus ist vorsichtig auf eine *mögliche* Zukunft gerichtet, deren Bedingungen – zumindest auch – politiktheoretisch begriffen und politisch hergestellt werden müssen.

„It is beyond the power of philosophy to destroy the political myths. A myth is in a sense invulnerable. It is impervious to rational arguments; it cannot be refuted by syllogisms. But philosophy can do us another important service. It can make us understand the adversary. In order to fight an enemy you must know him. That is one of the first principles of a sound strategy. [...] We should see the adversary face to face in order to know how to combat him."[55]

Hans Jörg Sandkühler

54 Ebd., 7 f.
55 Ebd., 388.

Bibliographie

1. Siglen

AA Kant, I., 1910-1966, Kants Gesammelte Schriften, Bde. I-XXII, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bde. XXIII-XXIV, hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin (Die Bd.nummer wird in römischen, die Seitennummer in arabischen Ziffern angegeben).

CP Peirce, Ch.S., 1931ff., Collected Papers, Vol. I-VI, hg. Ch. Hartshorn/P. Weiss, Cambridge, Mass., 1931-1935; Vol. VII-VIII, hg. A.W. Burks, Cambridge (MA) 1958.

ECN Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. J. M. Krois/O. Schwemmer, Hamburg 1995 ff.

ECN 1 *Zur Metaphysik der symbolischen Formen.* 1995. *Inhalt:* Zur Metaphysik der symbolischen Formen (1928); Über Basisphänomene (ca. 1940); Symbolische Formen. Zu Band 4 (ca. 1928); Beilage: Symbolbegriff. Metaphysik des Symbolischen (ca. 1928).

ECN 2 *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis.* 1999. *Inhalt:* Kapitel 1: Die drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis; Kapitel 2: Die mathematische Synthesis; Kapitel 3: Die Invarianten der Wahrnehmung und des Begriffs; Kapitel 4: Kulturwissenschaft und Geschichtswissenschaft (1936/37).

ECN 3 *Geschichte. Mythos.* Mit Beilagen: Biologie, Ethik, Form, Kategorienlehre, Kunst, Organologie, Sinn, Sprache, Zeit.

ECW Ernst Cassirer. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. v. B. Recki, Hamburg 1998 ff.:

ECW 1 *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* [1902] 1998. *Inhalt:* Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis [1899]; Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen [1902]; Kritischer Nachtrag: Rezension von Bertrand Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz; Rezension von Louis Couturat, La logique de Leibniz d'après des documents inédits [1902].

ECW 2 *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Erster Band [1906; 1911; 1922] 1999. *Inhalt:* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band [1922]; Vorworte der ersten und zweiten Auflage; Zweiter Teil der Einleitung der ersten Auflage über das Erkenntnisproblem in der griechischen Philosophie.

ECW 3 *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Zweiter Band [1907; 1911; 1922] 1999.

ECW 4 *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Dritter Band: Die nachkantischen Systeme [1920; 1923] 2000.

ECW 5 *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Vierter Band: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932) [1957] 2000.

ECW 6 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* [1910; 1923] 2000.

ECW 7 *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [1916; 1918; 1922] 2001. *Inhalt:* Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte [1922]; Vorworte zur ersten und zweiten Auflage [1916; 1918]

ECW 8 *Kants Leben und Lehre* [1918; 1921] 2001.

ECW 9 *Aufsätze und kleine Schriften* [1902-1921] 2001. *Inhalt:* Aufsätze und Abhandlungen: Der kritische Idealismus und die Philosophie des »gesunden Menschenverstandes« [1906]; Kant und die moderne Mathematik [1907]; Zur Frage nach der Methode der Erkenntniskritik. Eine Entgegnung [1907]; Das Problem des Unendlichen und Renouviers »Gesetz der Zahl« [1912]; Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie [1912]; Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik [1913]; Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation [1914]; Philosophische Probleme der Relativitätstheorie [1920]; Idee und Gestalt. Goethe – Schiller – Hölderlin -Kleist [1921; 1924]: Goethes »Pandora«; Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung; Die Methodik des Idealismus in Schillers philosophischen Schriften; Hölderlin und der deutsche Idealismus; Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie.
Rezensionen, Selbstanzeigen und kleine Schriften: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen [1902]; Rudolf Keussen, Bewusstsein und Erkenntnis bei Descartes [1906]; »Persönliche« und »sachliche« Polemik. Ein Schlußwort [1909]; Richard Hönigswald, Beitraege zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre [1909]; Voraussetzungen und Ziele des Erkennens [1910]; Aristoteles und Kant [1911]; Charles Renouvier, Traité de logique générale et de logique formelle [1914]; Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918 [1918]; Zur Lehre Hermann Cohens († 4. April 1918) [1918]; Hermann Cohen [1920]; Zum Plan einer neuen Fichte-Ausgabe [1920].
Anhang: Vorrede und Einleitungen zu: Gottfried Wilhelm Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie [1904/1916; 1924]; Einleitung in: Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand [1915/1926]; Vorwort zur ersten Auflage von »Idee und Gestalt« [1921]

ECW 10 *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* [1921] 2001.

ECW 11 *Philosophie der symbolischen Formen.* Erster Teil. Die Sprache [1923] 2001.

ECW 12 *Philosophie der symbolischen Formen.* Zweiter Teil. Das mythische Denken [1925] 2002.

ECW 13 *Philosophie der symbolischen Formen.* Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis [1929] 2002.

2. Quellen

Die Werke Ernst Cassirers werden, wo bereits möglich, nach den letzten Ausgaben (ECW) zitiert. Wo es aus historiographischen Gründen erforderlich ist, werden frühere Ausgaben in den Fußnoten mit vollständigem bibliographischem Nachweis angegeben. In Englisch verfaßte Schriften Cassirers werden nach den entsprechenden Ausgaben zitiert.

Cassirer, E., 1902, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, hg. v. Birgit Recki, Text und Anmerkungen bearbeitet v. M. Simon, Hamburg 1998 [ECW 1].

Cassirer, E., 1904/06, Leibniz Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, 2 Bde. übers. v. A. Buchenau, hg. v. E. Cassirer, Hamburg 1966.

Cassirer, E., 1906, Einleitungen in: G.W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. II (übersetzt v. A. Buchenau, durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen hg. v. Ernst Cassirer), Leipzig. In: ECW 9.

Cassirer, E., 1910, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Hamburg 2000 [ECW 6].

Cassirer, E., 1912, H. Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. In: Kant-Studien, Bd. 17, Berlin. In: ECW 9.

Cassirer, E., 1913, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik. In: ECW 9.

Cassirer, E., 1914, Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur Nachkantischen Spekulation. In: Die Geisteswissenschaften, H. 29, H. 30. In: ECW 9.

Cassirer, E., 1916, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Hamburg 2001 [ECW 7].

Cassirer, E., 1916a, Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 34.

Cassirer, E., 1917/18, Hölderlin und der Deutsche Idealismus. In: ders., Idee und Gestalt. Goethe – Schiller – Hölderlin – Kleist, Darmstadt 1971. In: ECW 9.

Cassirer, E., 1918, Kants Leben und Lehre, Hamburg 2001 [ECW 8].

Cassirer, E., 1920, Philosophische Probleme der Relativitätstheorie. In: Neue Rundschau 31, II, 2. In: ECW 9.

Cassirer, E., 1921, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, Hamburg 2001 [ECW 10].

Cassirer, E., 1921a [1924], Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Darmstadt 1971.

Cassirer, E., 1922, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Cassirer 1956.

Cassirer, E., 1922a, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Erster Bd., Hamburg 1999 [ECW 2].

Cassirer, E., 1922b, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Zweiter Bd., Hamburg 1999 [ECW 3].

Cassirer, E., 1922c, Die Begriffsform im mythischen Denken. In: Cassirer 1956.

Cassirer, E., 1923, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Dritter Bd., Hamburg 2000 [ECW 4].

Cassirer, E., 1923a, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, Hamburg 2001 [ECW 11].

Cassirer, E., 1924, Goethe und die mathematische Physik. In: Idee und Gestalt. Berlin. In: ECW 9.

Cassirer, E., 1925, Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, Hamburg 2002 [ECW 12].

Cassirer, E., 1925a, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. In: Cassirer 1956.

Cassirer, E., 1927, Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. In: Cassirer 1985.

Cassirer, E., 1927a, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie. In: Cassirer 1993.

Cassirer, E., 1928, Zur Theorie des Begriffs. In: Cassirer 1993.

Cassirer, E., 1929, Neo-Kantianism. In: Encyclopaedia Britannica (14th edition), Vol. 16, London/New York.

Cassirer, E., 1929a, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Hamburg 2002 [ECW 13].

Cassirer, E., 1930, „Geist" und „Leben" in der Philosophie der Gegenwart. In: Die Neue Rundschau. XXXXI. Jg. der freien Bühne, Bd. I, Berlin und Leipzig.

Cassirer, E., 1930a, Form und Technik. In: Cassirer 1985.
Cassirer, E., 1931, Mythischer, aesthetischer und theoretischer Raum. In: Cassirer 1985.
Cassirer, E., 1931a, Psychologie und Philosophie. In: Cassirer 1985.
Cassirer, E., 1931b, Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte. In: ders., Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, hg. v. E.W. Orth, Leipzig 1993.
Cassirer, E., 1935, The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem. In: Cassirer 1979.
Cassirer, E., 1936, Critical Idealism as a Philosophy of Culture. In: Cassirer 1979.
Cassirer, E., 1936a, Inhalt und Umfang des Begriffs. In: Cassirer 1993.
Cassirer, E., 1936b, Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem. In: ders., Zur modernen Physik, Darmstadt 1987.
Cassirer, E., 1938, Zur Logik des Symbolbegriffs. In: Cassirer 1956.
Cassirer, E., 1939, Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. In: Göteborgs Högskolas Årsskrift (Acta Universitatis Gotoburgensis), Bd. 45 (1939:1), Göteborg.
Cassirer, E., 1939a, Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie. In: Cassirer 1993.
Cassirer, E., 1939b, Was ist 'Subjektivismus? In: Cassirer 1993.
Cassirer, E., 1942, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Darmstadt 1989.
Cassirer, E., 1942a, Language and art 1. In: Cassirer 1979.
Cassirer, E., 1942b, Language and art 2. In: Cassirer 1979.
Cassirer, E., 1942c, The Philosophy of History. In: Cassirer 1979.
Cassirer, E., 1943, The educational value of art. In: Cassirer 1979.
Cassirer, E., 1943a, H. Cohen, 1842-1918. In: Social Research 10 (1943).
Cassirer, E., 1944 [1938], The Concept of Group and the Theory of Perception. In: Philosophy and Phenomenological Research 5 (1944) H. 1.
Cassirer, E., 1944a, An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture. New Haven and London 1972.
Cassirer, E., 1944b, Philosophy and Politics. In: Cassirer 1979.
Cassirer, E., 1945, Structuralism in Modern Linguistics. In: Word, 1(2).
Cassirer, E., 1945a, Reflections on the Concept of Group and the Theory of Perception. In: Cassirer 1979.
Cassirer, E., 1946, The Myth of the State, New Haven/London.
Cassirer, E., 1950, The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel. Translated by W.H. Woglom and C.W. Hendel. With a Preface by Charles W. Hendel, New Haven and London 1966.
Cassirer, E., 1956, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt.
Cassirer, E., 1957, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Bd., Hamburg 2000 [ECW 5].
Cassirer, E., 1979, Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945, ed. by D.P. Verene, New Haven, London.
Cassirer, E., 1985, Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, hg. v. E.W. Orth/J.M. Krois, Hamburg.
Cassirer, E., 1993, Erkenntnis, Begriff, Kultur. Hg., eingel. sowie mit Anm. und Registern versehen v. R.A. Bast, Hamburg.
Cassirer, E., 1995, Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hg. v. J. M. Krois, unter Mitwirkung v. A. Appelbaum/R. A. Bast/K. Ch. Köhnke/O. Schwemmer, Hamburg [ECN 1]

Cassirer, E., 1995a, Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 gehalten von Ernst Cassirer. In: E. Rudolph/H.J. Sandkühler (Hg.), Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer, Hamburg [Dialektik 1995/1]

3. Literatur

Amin, I., 1973, Assoziationspsychologie und Gestaltpsychologie. Eine problemgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung der Berliner Schule, Bern/ Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1975, Der Denkweg des Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt/M.

Ash, M.G., 1985, Die experimentelle Psychologie an den deutschsprachigen Universitäten von der Wilhelminischen Zeit bis zum Nationalsozialismus. In: Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jahrhundert, hg. v. M.G. Ash und U. Geuter, Opladen.

Ash, M.G., 1995, Gestalt psychology in German culture, 1890-1967. Holism and the quest for objectivity, Cambridge.

Bachelard, G., 1940, La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, Paris.

Bachelard, G., 1951, L'activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris.

Bast, R.A., 1995, Einleitung. In: Ernst Cassirer, Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung. Mit einer Einl. hg. sowie mit Anm. und Registern vers. v. R.A. Bast, Hamburg.

Bast, R.A., 2000, Problem, Geschichte, Form: das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext, Berlin.

Bateson, G., 1973, Steps to an ecology of mind, New York.

Baumgardt, D., 1949, Cassirer and the Chaos in Modern Ethics. In: Schilpp 1949.

Baumgartner, E./ W. Baumgartner, 1997, Von Brentano zu Külpe. Die Deskriptive Psychologie Brentanos und die 'Würzburger Schule' der Denkpsychologie. In: Brentano Studien 7.

Benveniste, E., 1969, La nature du signe linguistique. In: Acta linguistica 1.

Berger, J., 1987, Autopoiesis: Wie „systemisch" ist die Theorie sozialer Systeme? In: Haferkamp, H./ M. Schmidt (Hg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt/M.

Bergson, H., 1896, Matière et mémoire, Paris (Paris 1985, 94. Aufl.)

Berkeley, G., 1979 [1710], Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, hg. v. A. Klemmt, Hamburg.

Berkeley, G., 1987 [1709], Versuch über eine neue Theorie des Sehens, hg. v. W. Breidert unter Mitwirkung v. H. Zehe, Hamburg.

Bermes, Ch., 1997, Philosophie der Bedeutung – Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit. Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Hönigswald, Würzburg.

Bermes, Ch., 1998, Ernst Cassirers und Edmund Husserls Frage nach dem Sinn. Eine Frage – zwei Antworten. In: C. Krijnen/ E.W. Orth (Hg.), Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie, Würzburg.

Bochner, 1966, The Role of Mathematics in the Rise of Science, Princeton.

Bourbaki, N., 1948, L'architecture des mathématiques. In: F. Le Lionnais (Hg.), Les grands courants de la pensée mathématique, Paris.

Bourel, D., 1990, Ernst Cassirer et l'école de Marbourg. In: Seidengart 1990a.

Bottin, A. (Hg.), 1992, Enge Zeit. Spuren Vertriebener und Verfolgter der Hamburger Universität, unter Mitarbeit v. R. Nicolaysen, Berlin/ Hamburg.

Braun, H.-J./ H. Holzhey/ E.W. Orth (Hg.), 1988, Über Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt/M.

Brentano, F., 1973 [1874/ 1911], Psychologie vom empirischen Standpunkt, hg. v. O. Kraus, Hamburg.

Brunswik, E., 1929, Prinzipienfragen der Gestalttheorie. In: Beiträge zur Problemgeschichte der Psychologie. Festschrift zu Karl Bühlers 50. Geb., gewidmet v. seinen Mitarbeitern E. Brunswik et al., Jena.

Bühler, K., 1982 [1934], Sprachtheorie, Stuttgart.

Bühler, K., 1930 [1918/ 1921^2], Die geistige Entwicklung des Kindes, Jena.

Bühler, K., 1933, Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt, Jena.

Bühler, K., 1978 [1927], Die Krise der Psychologie, Frankfurt a.M./ Berlin/ Wien.

Capeillères, F., 1992, L'édition française de Cassirer. In: Revue de Métaphysique et de Morale 4.

Capeillères, F., 1992a, Sur le néo-kantisme de E. Cassirer. In: Revue de Métaphysique et de Morale 4.

Capeillères, F., 1994, Cassirer penseur politique. The Myth of the State contre Der Mythus des 20. Jahrhunderts. In: L'École de Marbourg. Sous la direction de F. Capeillères et J. Kahn, Centre de Philosophie de l'Université de Caen [Cahiers de Philosophie politique et juridique].

Capeillères, F., 1995, Cassirer and Political Philosophy. In: Rudolph/ Küppers 1995.

Carnap, R., 1922, Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre, Berlin.

Carnap, R., 1961, Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme der Philosophie, 2. Aufl., Hamburg.

Carnap, R., 1942, Introduction to semantics, Bd. 1 von: Studies in Semantics, Cambridge (Mass.).

Cassirer, T., 1981, Mein Leben mir Ernst Cassirer, Göttingen.

Centi, B., 1995, Die Cassirer-Forschung in Italien. In: E. Rudolph/ H.J. Sandkühler (Hg.), Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer, Hamburg [Dialektik 1995/ 1].

Centi, B., 1996, Apriorismus und Psychologismus am Beispiel der Auseinandersetzung Cassirers mit Wundt. In: Plümacher/ Schürmann 1996.

Chomsky, Noam, 1957, Syntactic Structures, Den Haag.

Cohen, H., 1977 [1914], Logik der reinen Erkenntnis. In: Werke, hg. v. Hermann Cohen Archiv, Bd. 6, Hildesheim/ New York.

Cohen, H., 1981 [1907], Ethik des reinen Willens. In: Werke, hg. vom Hermann Cohen Archiv, Bd. 7, Hildesheim/ New York.

Cohen, Hermann, 1984 [1883], Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. In: Werke, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv, Bd. 5, eingel. v. P. Schulthess, Hildesheim/ New York.

Cohen, H., 1987 [1871], Kants Theorie der Erfahrung. In: Werke, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv, , Bd. 1, Teil 1.3, Hildesheim/ New York.

Cristaudo, W., 1991, Heidegger and Cassirer: Being, Knowing and Politics. In: Kant-Studien 82.

De Schmidt, W., 1976, Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp, Bonn.

Delbrück, M., 1901, Grundfragen der Sprachforschung, Straßburg.

Dilthey, W., 1922 [1883], Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Bd.. In: Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. I, Leipzig und Berlin.

Dilthey, W., 1924 [1894], Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. In: Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, hg. v. G. Misch, Leipzig/ Berlin.

Dilthey, W., 1927 [1910], Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. VII, hg. v. B. Groethuysen, Leipzig/Berlin.

Dilthey, W., 1970 [[1]1910], der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einleitung v. M. Riedel, Frankfurt/M.

Dosch, H.G., 1995, Goethe und die exakten Naturwissenschaften aus der Sicht Ernst Cassirers. In: Rudolph/ Küppers 1995.

Dosch, H.G., 1997, The Concept of Sign and Symbol in the Work of Hermann Helmholtz and Heinrich Hertz. In: Janz 1997.

Dubach, Philipp, 1995, „Symbolische Prägnanz" – Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen? In: Rudolph/ Küppers 1995.

Du Bois-Reymond, E., [2]1912, Reden, 2 Bde., hg. v. Estelle du Bois-Reymond, Leipzig, Bd. 1.

Duhem, P., 1998 [1904/ 05], Ziel und Struktur der physikalischen Theorien (autorisierte Übersetzung v. F. Adler), hg. v. L. Schäfer, Hamburg.

Eco, U., 1976, A Theory of Semiotics, Indiana.

Eco, U., 1980 [1973], Segno, Milano.

Eco, U., 1984, Semiotica e filosofia del linguaggio, Torino.

Eco, U., 1986, On symbols. In: Deely, J. et al., Frontiers in Semiotics, Bloomington.

Eddington, A., 1939, The Philosophy of Physical Science, Cambridge.

Edel, G., 1993, Offene und geschlossene Systemform. Überlegungen zur Unverzichtbarkeit eines erneuerten Systembegriffs. In: H.-D. Klein (Hg.), Systeme im Denken der Gegenwart, Bonn.

Edel, G., 1994, Die Entkräftung des Absoluten. Ursprung und Hypothesis in der Philosophie Hermann Cohens. In: Orth/ Holzhey 1994.

Ehrenfels, Ch. v., 1988 [1890], Über „Gestaltqualitäten". In: ders., Philosophische Schriften, Bd. 3: Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie, hg. v. R. Fabian, München/ Wien.

Ferrari, M., 1988, Das Problem der Geisteswissenschaften in den Schriften Cassirers für die Bibliothek Warburg (1921-1923). Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Philosophie der symbolischen Formen. In: Braun/ Holzhey/ Orth 1988.

Ferrari, M., 1991, Cassirer, Schlick e l'interpretazione „kantiana" della teoria della relatività. In: Rivista di filosofia, vol. LXXXII. [Dt. in: Orth/ Holzhey 1994].

Ferrari, M., 1991 a, Logica dell'origine e filosofia del linguaggio. Appunti sul linguaggio come forma simbolica in Ernst Cassirer. In: Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici.

Ferrari, M., 1994, La *Cassirer-Renaissance* in Europa. In: Studi Kantiani VII.

Ferrari, M., 1995, Il neocriticismo tedesco e la teoria della relatività. In: Rivista di Filosofia, vol. LXXXVI.

Ferrari, M., 1995a, Ernst Cassirer und Pierre Duhem. In: Rudolph/ Küppers 1995.

Ferrari, M., 1995 b, Ursprünge und Motive der Sprachphilosophie Ernst Cassirers. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.

Ferrari, M., 1997, Introduzione a Il Neocriticismo, Roma/ Bari.

Ferrari, M., 1997a, Cassirer et l'empirisme logique: La discussion entre Cassirer et Schlick. In: Janz 1997.

Ferrari, M., 1999, Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers. In: Rudolph 1999.

Ferrari, M., 2002, Ist Cassirer methodisch gesehen ein Neukantianer? In: D. Pätzold/ Chr. Krijnen (Hg.), Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode, Würzburg.

Ferretti, S., 1989 [1984], Cassirer, Panofsky, and Warburg. Symbol, art, and history. Translated by Richard Pierce, New Haven/ London.

Fetz, R.L., 1981, Genetische Semiologie? Symboltheorie im Ausgang von Ernst Cassirer und Jean Piaget. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28.

Frede, D./ Schmücker, R. (Hg.), 1997, Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie, Darmstadt.

Frege, G., 1893, Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet, I. Bd., Jena.
Frege, G., 1967 [1894], Rezension von: E.G. Husserl, Philosophie der Arithmetik I. In: ders., Kleine Schriften, hg. v. I. Angelelli, Hildesheim.
Frege, G., 1987 [1884], Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, mit einem Nachwort hg. v. J. Schulte, Stuttgart.
Freudenberger, S., 1999, Relativismus. In: H.J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2, Hamburg.
Freudenberger, S., 2003, Erkenntniswelten. Semiotik, analytische Philosophie, feministische Erkenntnistheorie, Paderborn.
Fulda, H.F., 1973, Zur Logik der Phänomenologie. In: H.F. Fulda/ D. Henrich (Hg.), Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes', Frankfurt/M.
Furth, H.G., 1972, Intelligenz und Erkennen. Die Grundlagen der genetischen Erkenntnistheorie Piagets, Frankfurt/M.
Gaubert, J., 1996, La science politique d'Ernst Cassirer: pour une réfondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain, Paris.
Gawronsky, D., 1966, Ernst Cassirer: Leben und Werk. In: Schilpp 1966.
Gelb, A., 1911, Theoretisches über „Gestaltqualitäten". In: Zeitschrift für Psychologie 58.
Gelb, A., 1929, Die „Farbenkonstanz" der Sehdinge. In: Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie, hg. v. A. Bethe, G.v. Bergmann, G. Embden und A. Ellinger, Bd. 12.1, Berlin.
Gerhard, V., 1988, Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik. In: Braun/ Holzhey/ Orth 1988.
Gerhardus, D., 1995, Repräsentation. In: J. Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 3, Stuttgart/ Weimar.
Gibbons, L., 1999, Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience, Oxford.
Graeser, A., 1994, Ernst Cassirer, München.
Gurwitsch, A., 1974, Leibniz. Philosophie des Panlogismus, Berlin/ New York.
Haaksma, H.W.H., 1995, Vijf duitse filosofen over techniek. In: Filosofie nr.5.
Habermas, J., 1971, Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen. In: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/M.
Habermas, J., ^{3}1973, Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien, Frankfurt/M.
Habermas, J., 1973 a, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, 1973.
Habermas, J., 1995, Peirce and communication. In: K.L. Ketner (Hg.), Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries, New York.
Habermas, J., 1997, Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg. In: Frede/ Schmücker 1997.
Hamburg, C.H., 1949, Cassirer's Conception of Philosophy. In: Schilpp 1949 (dt. Stuttgart 1966).
Hamburg, C.H., 1956, Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer, The Hague.
Heidegger, M., 1955, Die Technik und die Kehre, Pfullingen.
Heidegger, M., 1991 [1929], Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/M., Anhang IV: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger" [1929] (Protokoll v. Otto Friedrich Bollnow/ Joachim Ritter).
Helmholtz, H. v., ^{2}1896, Handbuch der Physiologischen Optik (2. umgearbeitete Aufl.), Hamburg/Leipzig.
Helmholtz, H. v., 1910/ 1911 [1867], Handbuch der Physiologischen Optik, 3. Aufl. ergänzt und hg. v. W. Nagel in Gemeinschaft mit A. Gullstrand und J. von Kries, 3 Bde., Hamburg/Leipzig.

Hendel, C.W., 1955, Introduction. In: Cassirer, E. The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 1: Language. Translated by Ralph Manheim, New Haven/ London.

Henry, B., 1999, Der Ort der Politik im Werk Cassirers. In: Rudolph 1999.

Hering, E., 1878 [1872-1874], Zur Lehre vom Lichtsinne. Sechs Mittheilungen an die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien.

Hering, E., 1920 [1905], Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn [Sonderdruck aus Graefe-Saemisch, Handbuch der gesamten Augenheilkunde, I. Teil, XII. Kapitel], Berlin.

Heusden, B. van, 1999, The emergence of difference: Some notes on the evolution of human semiosis. In: Semiotica 127, 1/4.

Heusden, B. van, 2001, Jakob von Uexküll and Ernst Cassirer. In: Semiotica 134, 1/ 4.

Heymans, G., 1928, Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre. In: Kant-Studien 33.

Hilbert, D., 1964 [1918], Axiomatisches Denken, erneut abgedruckt in: Hilbertiana, Darmstadt.

Hjelmslev, L., 1943, Prolegomena to a Theory of Language, Madison 1961.

Hofmann, H., 1974, Repräsentation. Studien zur Wort- u. Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jh., Berlin.

Holenstein, E., 1972, Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl, Den Haag.

Holzhey, H., 1986, Die Leibniz-Rezeption im „Neukantianismus" der Marburger Schule. In: Studia Leibnitiana, Suppl. XXVI: Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. v. A. Heinekamp, Wiesbaden.

Holzhey, H./ U. Renz, 1999, Neukantianismus. In: H.J. Sandkühler, Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg.

Hönigswald, R., 1913, Prinzipienfragen der Denkpsychologie. In: Kant-Studien 18.

Horkheimer, M./ Th..W. Adorno, 1947, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam.

Hume, D., 1975 [1748], An Enquiry Concerning Human Understanding. In: ders., Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ed. P. H. Nidditch, Oxford.

Husserl, E., 1939 [1913], Entwurf einer „Vorrede" zu den „Logischen Untersuchungen", hg. von E. Fink. In: Tijdschrift voor Philosophie 1.

Husserl, E., 1954 [1936], Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. v. W. Biemel, Husserliana Bd. 6, Den Haag/ Dordrecht.

Husserl, E., 1975 [1900], Logische Untersuchungen. Erster Bd.: Prolegomena zur reinen Logik, hg. v. E. Holenstein, Husserliana Bd. 18, Den Haag/ Dordrecht.

Husserl, E., 1984 [1901], Logische Untersuchungen. Zweiter Bd.: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 2 Teile, hg. v. U. Panzer, Husserliana Bd. 19, Den Haag/ Dordrecht.

Husserl, E., 1987 [1911], Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Husserliana Bd. 25: Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten hg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, Den Haag/ Dordrecht.

Ihmig, K.-N., 1996, Cassirers Rezeption des Erlanger Programms von Felix Klein. In: Plümacher/ Schürmann 1996.

Ihmig, K.-N., 1997, Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des 'Erlanger Programms', Hamburg.

Ihmig, K.-N., 1997 a, Hilberts axiomatische Methode und der Fortschritt in den Naturwissenschaften. Zu Cassirers Wissenschaftsphilosophie. In: Rudolph/ Stamatescu 1997.

Ihmig, K.-N., 1999, Ernst Cassirer and the Structural Conception of Objects in Modern Science: The Importance of the 'Erlanger Programm'. In: Science in Context 12.4.

Ihmig, K.-N., 2001, Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer, Darmstadt.

Itzkoff, W., 1977, Ernst Cassirer, Philosopher of Culture, Boston.
Jaeger, 1990, Gestaltpsychologie. Wolfgang Köhler und seine Zeit, Berlin.
James, W., 2001, Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Darmstadt.
Janssen, P., 1976, Psychologismus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter und K. Gründer, Bd. 7, Darmstadt.
Janz, N. (Hg.), 1997, Cassirer 1945-1995. Sciences et culture. [Etudes de lettres 1-2], Lausanne.
Kaegi, D., 1995, Jenseits der symbolischen Formen. Zum Verhältnis von Anschauung und künstlicher Symbolik bei Ernst Cassirer. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.
Kaegi, D./ E. Rudolph (Hg.), 2002, Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation, Hamburg.
Kamlah, A., 1996, Die Vertreibung von Philosophen durch den Nationalsozialismus – ausgewählte biographische Studien. In: Bremer Philosophica. Studiengang Philosophie der Universität Bremen, Nr. 1996/ 5.
Kapumba Akenda, J.C., 1998, Vielfalt und Objektivität der Kulturformen. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften bei Ernst Cassirer, Münster.
Katz, D., 1948, Mensch und Tier. Studien zur vergleichenden Psychologie, Zürich.
Keiler, P., 1987, Die „Intelligenzprüfungen an Menschenaffen" und die „Funktionswert"-Problematik in der Gestaltpsychologie. In: Gestalt Theory 9.
Kerckhoven, G. van, 1985, Zur Genese des Begriffs 'Lebenswelt' bei Edmund Husserl. In: Archiv für Begriffsgeschichte 29.
Klages, L., 1921, Vom Wesen des Bewusstseins, Leipzig.
Kluback, W., 1992, The Judaic Faith of Ernst Cassirer. In: Il Cannocchiale 3.
Koffka, K., 1915, Zur Grundlegung der Wahrnehmungspsychologie. Eine Auseinandersetzung mit V. Benussi. In: Zeitschrift für Psychologie 73.
Koffka, K., 1921, Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie, Osterwieck am Harz.
Koffka, K., 1922, Perception: An Introduction to the Gestalt-Theorie. In: The Psychological Bulletin 19.
Koffka, K., 1931a, Die Wahrnehmung von Bewegung. In: Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie, Bd. 12.2., hg. v. A. Bethe, G. v. Bergmann, G. Embden und A. Ellinger, Berlin.
Koffka, K., 1931b, Psychologie der optischen Wahrnehmung. In: Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie, Bd. 12.2., hg. v. A. Bethe, G. v. Bergmann, G. Embden und A. Ellinger, Berlin.
Köhler, W., 1913, Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen. In: Zeitschrift für Psychologie 66.
Köhler, W., 1917, Die Farbe der Sehdinge beim Schimpansen und beim Haushuhn. In: Zeitschrift für Psychologie 77.
Köhler, W., 1918, Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn. Über eine neue Methode zur Untersuchung des bunten Farbensystems (Nr. 2: Aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa). In: Abh. d. Königlich Preussischen Akademie d. Wissenschaften, Physikalisch-mathematische Klasse, Berlin.
Köhler, W., 1920, Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung, Braunschweig.
Köhler, W., 1921 [1917], Intelligenzprüfungen an Menschenaffen, Berlin (2. Aufl. der Intelligenzprüfungen an Anthropoiden I)
Köhler, W., 1921a, Zur Psychologie des Schimpansen. In: Psychologische Forschung 1.
Köhler, W., 1971 [1966/ 69], Die Aufgabe der Gestaltpsychologie, Berlin/ New York.
Körner, S., 1968, Philosophie der Mathematik. Eine Einführung, München.

Krause, E./ L. Huber/ H. Fischer (Hg.), 1991, Hochschulalltag im „Dritten Reich". Die Hamburger Universität 1933-1945. Tl. II, Hamburg.

Krijnen, Chr., 2001, Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts, Würzburg.

Krois, J.M., 1983, Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für die Sozialphilosophie. In: Phänomenologische Forschungen 15.

Krois, J.M., 1984, Ernst Cassirers Semiotik der symbolischen Formen. In: Zeitschrift für Semiotik 6.

Krois, J.M., 1984a, Cassirers semiotische Philosophie. In: Oehler, K. (Hg.), Zeichen und Realität, Vol. 1.

Krois, J.M., 1987, Cassirer. Symbolic Forms and History, New Haven.

Krois, J.M., 1988, Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. In: Braun/ Holzhey/ Orth 1988.

Krois, J.M., 1992, Aufklärung und Metaphysik. Zur Philosophie Cassirers und der Davoser Debatte mit Heidegger. In: Internat. Zschr. f. Philosophie, H. 2.

Krois, J.M., 1995, Einleitung zu: E. Cassirer, Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, hg. v. E.W. Orth und J.M. Krois, Hamburg.

Krois, J.M., 1995a, Semiotische Transformation der Philosophie: Verkörperung und Pluralismus bei Cassirer und Peirce. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.

Krois, J.M., 1997, Cassirer: Aufklärung und Geschichte. In: Frede/ Schmücker 1997.

Krois, J.M./ O. Schwemmer, 1995, Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Texte. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.

Kruse, P./ G. Roth/ M. Stadler, 1987, Ordnungsbildung und psychophysische Feldtheorie. In: Gestalt Theory 9.

Kutschera, F. v., 1988, Ästhetik, Berlin/ New York.

Lakoff, G., 1987, Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind, Chicago.

Lange, H., 1999, Technikphilosophie. In: H.J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie Bd. 2, Hamburg.

Langer, S., 1946, Vorwort zur englischen Übersetzung von Cassirer 1925, New York.

Langer, S., 1958 [1949], On Cassirer's Theory of Language and Myth. In: Schilpp 1958.

Leibniz, G.W., 1985 [1710], Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, hg. U. übers. V. H. Herring, Bd. I, Darmstadt.

Leibniz, G. W., ^{2}1985 [1765], Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, hg. u. übersetzt v. W. v. Engelhardt u. H. H. Holz, Bd. II, Darmstadt.

Lembeck, K.-H., 1997, Die Entwicklung des Systemgedankens im Konzept wissenschaftlicher Philosophie: Kant, Cohen, Cassirer. In: R. Breuninger (Hg.), Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie, Würzburg.

Leyton, M., 1992, Symmetry, Causality, Mind, Cambridge (Mass.).

Lipton, D.R., 1978, Ernst Cassirer: The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany, 1914-1933, Toronto/ Buffalo/ London.

Lofts, G., 1997, Ernst Cassirer. La vie de l'esprit. Essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et la culture, Leuven.

Lübbe, H., 1975, Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts, Göttingen.

Luhmann, N., 1975, Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 2, Opladen.

Luhmann, N., ^{3}1983, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt/M.

Maat, J., 1999, Philosophical Languages in the Seventeenth Century: Dalgarno, Wilkens, Leibniz, Amsterdam.

Mack, W., 1997, Otto Selz und die Kognitionswissenschaft. In: Brentano Studien 7.

Makkreel, R.A., 1997, Cassirer zwischen Kant und Dilthey. In: Frede/ Schmücker 1997.

Margreiter, R., 1997, Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin.
Marc-Wogau, K., 1936, Der Symbolbegriff. In: Theoria II.
Meili, R., 1960 [1951], Denkpsychologie. In: Handbuch der Psychologie, hg. v. David und Rosa Katz, Basel/ Stuttgart.
Metzger, W., ^{3}1975 [1936], Gesetze des Sehens, Frankfurt/M.
Metzger, W., 1975a [1940], Psychologie. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments, Darmstadt.
Metzger, W., 1976, Konstanz/ Konstanzannahme. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter/ K. Gründer, Bd. IV, Darmstadt.
Metzger, W., 1986 [1975], Die Entdeckung der Prägnanztendenz. Die Anfänge einer nichtatomistischen Wahrnehmungslehre. In: ders., Gestalt-Psychologie. Ausgewählte Werke aus den Jahren 1950-1982, hg. v. M. Stadler/ H. Crabus, Frankfurt/M.
Meyerson, E., 1911, L'histoire du problème de la connaissance de M. E. Cassirer. In: Revue de Métaphysique et de Morale 19.
Möckel, Ch., 1992, Symbolische Prägnanz – ein phänomenologischer Begriff? Zum Verhältnis von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Edmund Husserls Phänomenologie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 40.
Möckel, Ch., 1998, Einführung in die Transzendentale Phänomenologie, München.
Möckel, Ch., 2001a, Der Begriff der „Lebensordnung" und die Philosophie der symbolischen Formen. In: Dialektik (2001/ 2).
Möckel, Ch., 2001b, Die Unmittelbarkeit des Erlebens und der Begriff der Lebensordnung in der rationalistischen Philosophie des frühen Ernst Cassirer. In: Göttingische Gelehrte Anzeigen 253, H. 3/ 4.
Moog, W., 1919, Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen, Halle.
Mormann, Th., 1997, Der begriffliche Aufbau der wissenschaftlichen Wirklichkeit bei Cassirer. In: Logos, N.F., Bd. 4, H. 4.
Mormann, Th., 1999, Idealistische Häresien in der Wissenschaftsphilosophie: Cassirer, Carnap und Kuhn. In: Journal for General Philosophy of Science 30.
Mormann, Thomas, 2000, Rudolf Carnap, München.
Morris, Ch., 1938, Foundations of the Theory of Signs. International Encyclopedia of Unified Science, Vol 1. Nr. 2. Chicago. In: Writings on the General Theory of Signs, The Hague/ Paris.
Morris, Ch., 1946, Signs, Language, and Behavior. New York. In: Writings on the General Theory of Signs, The Hague/ Paris.
Münch, D., 1997, Edmund Husserl und die Würzburger Schule. In: Brentano Studien 7.
Münch, D., 1998, Die mannigfachen Beziehungen zwischen Philosophie und Psychologie. Das Verhältnis Edmund Husserls zur Würzburger Schule in philosophie-, psychologie- und institutionengeschichtlicher Perspektive. In: J. Jahnke et al. (Hg.), Psychologiegeschichte – Beziehungen zu Philosophie und Grenzgebieten, München.
Mukařovský, J., 1934, L'art comme fait sémiologique. In: Actes du huitième congrès international de philosophie à Prague, 2-7 septembre 1934. Prague 1936, 1065-1072; Nachdruck: 'Die Kunst als semiologisches Faktum'. In: ders., Kapitel aus der Ästhetik, Frankfurt/M. 1970.
Munzert, R., 1984, Würzburger Schule. In: Geschichte der Psychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen, hg. v. H.E. Lück/ R. Miller/ W. Rechtien, München/ Wien/ Baltimore.
Natorp, P., 1888, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, Freiburg.
Natorp, P., 1965 [1912], Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Amsterdam.

Neumann, K., 1973, Ernst Cassirer: Das Symbol. In: Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart II, Göttingen.
Nöth, W., ^{2}2000, Handbuch der Semiotik, Stuttgart.
Ogden, Ch.K./ I.A. Richards, 1923, The Meaning of Meaning, New York.
Ollig, H.-L., 1979, Der Neukantianismus, Stuttgart.
Orth, E.W., 1982, Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff. In: Archiv für Begriffsgeschichte 26.
Orth, E.W., 1988, Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. In: Braun/ Holzhey/ Orth 1988.
Orth, E.W., 1990, Der Begriff der Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer. In: ders. 1996, Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen [Studien und Materialien zum Neukantianismus Bd. 8], Würzburg.
Orth, E.W., 1993, Cassirers Philosophie der Lebensordnungen. In: ders.,. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, hg. v. E.W. Orth, Leipzig.
Orth, E.W., 1995, Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.
Orth, E.W., 1995a, Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar. In: ders., Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, hg. v. E.W. Orth/ J.M. Krois, Hamburg.
Orth, E.W., 1996, Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Würzburg.
Orth, E.W., 1999/ 2000, Das Verhältnis von Ernst Cassirer und Wilhelm Dilthey mit Blick auf Georg Misch. In: Dilthey-Jahrbuch 12.
Orth, E.W., 2002, Die Ubiquität der Philosophie. Wissenschaft und Wissenschaften im Neukantianismus. In: Kant-Studien 93.
Orth, E.W./ H. Holzhey (Hg.), 1994, Neukantianismus. Perspektiven und Probleme, Würzburg.
Paetzold, H., 1993, Ernst Cassirer zur Einführung, Hamburg.
Paetzold, H., 1994, Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext, Darmstadt.
Paetzold, H., 1995, Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie, Darmstadt.
Paetzold, H., 1995a, Mythos und Moderne in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. In: Rudolph/ Küppers 1995.
Paetzold, H., 1997, Die symbolische Ordnung der Kultur. Ernst Cassirers Beitrag zu einer Theorie der Kulturentwicklung. In: Frede/ Schmücker 1997.
Panzer, U., 1984, Einleitung der Herausgeberin, zu: Edmund Husserl, Gesammelte Werke. Husserliana, Bd. 19/ 1: Logische Untersuchungen, Zweiter Bd., Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hg. v. U. Panzer, The Hague/ Boston/ Lancaster.
Pätzold, D., 1995, Cassirers leibnizianische Begriffslehre als Grundlage seiner kulturhistorischen Symboltheorie. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.
Pätzold, D., 1996, Cassirers Symbolformen: konstitutives oder regulatives Apriori der Repräsentation? In: Plümacher/ Schürmann 1996.
Pätzold, D., 1997, Cassirer und das Problem der morphé. In: Philosophie und Wissenschaften. Formen und Prozesse ihrer Interaktion, hg. v. H.J. Sandkühler, Frankfurt/M.
Pätzold, D., 1998, Ernst Cassirers begrip van de techniek. In: Filosofie nr.5.

Pätzold, D., 1998 a, Zum Sinn-Begriff in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. In: Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie, hg. v. Chr. H. Krijnen/ E.W. Orth, Würzburg.

Peirce, Ch.S., 1986, Semiotische Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M.

Peirce, Ch.S., 1986a [1865], Erste Harvard Vorlesung. In: Peirce 1986.

Peirce, Ch.S., 1986b [1865], Teleologische Logik. In: Peirce 1986.

Peirce, Ch.S., 1986c [1895], Kurze Logik. In: Peirce 1986.

Peirce, Ch.S., 1986d [1897], Die Logik der Relative. In: Peirce 1986.

Peters, J.-P., 1983, Cassirer, Kant und Sprache: Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen", Frankfurt/M.

Petitot, J., 1999, Morphological Eidetics for a Phenomenology of Perception. In: Petitot u.a. 1999.

Petitot, J./ F.J. Varela/ B. Pachoud/ J.M. Roy (Hg.), 1999, Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science, Stanford.

Philippi, B., 1986, Protokollsätze versus Konstatierungen. Ein Kernproblem des Wiener Kreises. In: Moritz Schlick. Philosophische Logik, hg. v. B. Philippi, Frankfurt/M.

Piaget, J., 1923, Le langage et la pensée chez l'enfant, Neuchâtel (deutsch: Sprechen und Denken des Kindes, Düsseldorf).

Piaget, J., 1949 Traité de logique, Paris.

Piaget, J., 1968, Le structuralisme, Paris.

Plaga, F., 1999, Die Ikonologie des Zwischenraums. Hamburger transdisziplinäre Gedankengänge in den 20er Jahren. In: O. Breidbach/ K. Clausberg (Hg.), Video ergo sum. Repräsentation nach innen und außen zwischen Kunst- und Neurowissenschaften, Hamburg.

Plümacher, M., 1996, Apriori in dynamischer Funktion. Ernst Cassirer zu Apriori und historischen Strukturformen des Wissens. In: Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte, XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Leipzig 1996, Workshop-Beiträge Bd. 1, hg. v. C. Hubig und H. Poser, Leipzig.

Plümacher, M., 1997, Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie bei Ernst Cassirer. In: Rudolph/ Stamatescu 1997.

Plümacher, M., 1998, Repräsentation und die Philosophie der symbolischen Formen. In: Sandkühler 1998.

Plümacher, M., 2003, Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewußtseins, Magdeburg.

Plümacher, M./ H.J. Sandkühler, 1995, Im Streit über die 'Wirklichkeit'. Distanzen und Nähen zwischen Ernst Cassirer und Moritz Schlick. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.

Plümacher, M./ V. Schürmann (Hg.), 1996, Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers, Frankfurt a.M./ Berlin/ Bern.

Poincaré, H., 1914 [1902], Wissenschaft und Hypothese, hg. u. übersetzt v. E. Weber, Leipzig/ Berlin.

Putnam, H., 1997, Für eine Erneuerung der Philosophie. Aus d. Engl. übers. v. J. Schulte, Stuttgart.

Rath, Matthias, 1994, Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie, Freiburg/ München.

Raulff, U., 1997, Von der Privatbibliothek des Gelehrten zum Forschungsinstitut. Aby Warburg, Ernst Cassirer und die neue Kulturwissenschaft. In: Geschichte und Gesellschaft 23.

Recki, B., 1997, Kultur ohne Moral? Warum Ernst Cassirer trotz der Einsicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben konnte". In: Frede/ Schmücker 1997.

Renz, U., 2002, Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer [Cassirer-Forschungen Bd. 8], Hamburg.

Rickert, H., 1902, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen/ Leipzig.

Rickert, H., ^{3}1915 [1898], Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen.

Rickert, H., $^{3/4}$1921, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen.

Rickert, H., ^{4}1921a, Der Gegenstand der Erkenntnistheorie. Einführung in die Transzendental-Philosophie, Tübingen.

Rickert, H., $^{6/7}$1926 [1899], Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen.

Rickert, H., 1934, Grundprobleme der Philosophie. Methodologie – Ontologie – Anthropologie, Tübingen.

Rickert, H., 1982 [1932], Thesen zum System der Philosophie. In: Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker. Mit Einleitung hg. v. H.-L. Ollig, Stuttgart.

Ricoeur, P., 1975, Signe et sens. In: Encyclopaedia universalis vol. 16.

Ropohl, G., 1991, Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie, Frankfurt/M.

Rudolph, E., 1995, Von der Substanz zur Funktion. Leibnizrezeption als Kantkritik bei Ernst Cassirer. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.

Rudolph, E., 1995a, Zur Einführung. In: Rudolph/ Küppers (Hg.) 1995.

Rudolph, E., 1995b, Politische Mythen als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer. In: Rudolph/ Küppers 1995.

Rudolph, E. (Hg.), 1999, Cassirers Weg zur Philosophie der Politik, Hamburg [Cassirer-Forschungen, Bd. 5].

Rudolph, E., 1999a, Cassirers Machiavelli. In: Rudolph 1999.

Rudolph, E./ B.-O. Küppers (Hg.), 1995, Kulturkritik nach Ernst Cassirer [Cassirer-Forschungen Bd. 1], Hamburg.

Rudolph, E./ H.J. Sandkühler (Hg.), 1995, Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer, Hamburg [Dialektik 1995/ 1].

Rudolph, E./ I.-O. Stamatescu (Hg.), 1997, Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft, Hamburg.

Sachs-Hombach, K. (Hg.), 1995, Bilder im Geiste: Zur kognitiven und erkenntnistheoretischen Funktion piktoraler Repräsentationen, Amsterdam/ Atlanta.

Sandkühler, H.J., 1993, Die Welt hat für uns die Gestalt, die der Geist ihr gibt. Über Empirie und Konstruktion. In: ders. (Hg.), Konstruktion und Realität. Wissenschaftsphilosophische Studien, Frankfurt a.M./ Bern/ New York.

Sandkühler, H.J. (Hg.), 1995, Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwischen Francis Bacon und Ernst Cassirer, Frankfurt a.M./ Berlin/ New York.

Sandkühler, H.J., 1996, Republikanismus im Exil – oder: Bürgerrecht für den Philosophen Ernst Cassirer in Deutschland. Zum 50. Todestag Ernst Cassirers. In: Plümacher/ Schürmann 1996.

Sandkühler, H.J. (Hg.), 1997, Philosophie und Wissenschaften. Formen und Prozesse ihrer Interaktion, Frankfurt a.M./ Berlin/ Bern.

Sandkühler, H.J., 1998, Repräsentation. Die Fragwürdigkeit unserer Bilder von der Welt der Dinge. In: ders. (Hg.), Repräsentation, Denken und Selbstbewußtsein, Bremen.

Sandkühler, H.J., 2002, Natur und Wissenskulturen – Sorbonne-Vorlesungen über Pluralismus und Epistemologie, Stuttgart/ Weimar.

Saussure, F. de, 1985 [1916], Cours de linguistique générale. Édition préparée par Tullio de Mauro, Paris.

Savile, A., 2000, Leibniz and the Monadologie, London/ New York.

Scheerer, E., 1990, Mental Representations: Its History and Present Status. I. 'Repraesentatio' from Cicero to Suarez, Report 27; II A. Descartes, his followers and his opponents, Report 43. Mind and Brain, ZiF, Universität Bielefeld.

Scheerer, E., 1992, Mentale Repräsentation: Umriß einer Begriffsgeschichte. In: Schriftenreihe d. Zentrum Philos. Grundlagen d. Wissenschaften, Bd. 14, Bremen.

Scheerer, E. et al., 1992, Repräsentation. In: J. Ritter/ K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel.

Scheler, M., 1973 [1923], Wesen und Formen der Sympathie. In: ders., Gesammelte Werke, Bd. 7, hg. v. M.S. Frings, Bern/ München.

Schilpp, P.A. (Hg.), 1949, The Philosophy of Ernst Cassirer (The Library of Living Philosophers, Vol. 6), La Salle.

Schilpp, P.A. (Hg.), 1966, Ernst Cassirer, Stuttgart/ Berlin/ Köln.

Schlick, M., 1915, Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips. In: Zschr. f. Philosophie und philosophische Kritik CLIX, H. 2.

Schlick, M., 1921, Kritizistische oder empiristische Deutung der neueren Physik? Bemerkungen zu Ernst Cassirers Buch 'Zur Einsteinschen Relativitätstheorie'. In: Kant-Studien 26.

Schlick, M., 1979 [1918, ^{2}1925], Allgemeine Erkenntnislehre, Frankfurt/M.

Schlieben-Lange, B., 1997, Ernst Cassirer und Karl Bühler. In: M. Hassler/ J. Wertheimer (Hg.), Der Exodus aus Nazi-Deutschland und die Folgen: jüdische Wissenschaftler im Exil, Tübingen.

Schmidt, N.D., 1995, Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven, Reinbek.

Schröder, E., 1895, Vorlesungen über Algebra und Logik der Relative, Leipzig.

Schütz, A., 1981, Theorie der Lebensformen, hg. v. I. Scubar, Frankfurt/M.

Schurig, V., 1987, Köhlers Schimpansenversuche. Ihre Auswirkungen auf die zoologische Verhaltensforschung und das Bild des Affen. In: Gestalt Theory 9.

Schwemmer, O., 1995, Die Vielfalt der Symbolischen Welten und die Einheit der Vernunft. Zu Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen. Ein Kommentar in Thesen. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.

Schwemmer, O., 1997, Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. In: Frede/ Schmücker 1997.

Schwemmer, O., 1997a, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin.

Sebeok, Th.A., 1986, The doctrine of signs. In: Deely, J. et al. (eds.), Frontiers in Semiotics, Bloomington.

Seidengart, J., 1984, Néo-kantisme et Relativité: réflexion sur l'épistémologie de Cassirer et sur son interprétation de la théorie de la Relativité. In: Revue philosophique de la France et de l'Étranger 2.

Seidengart, J., 1985, Une interprétation néo-kantienne de la théorie des quanta est-elle possible? Réfexions sur l'épistémologie d'Ernst Cassirer et sur son interprétation de la théorie des quanta dans *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.* In: Revue de Synthèse, no. 120, octobre-décembre.

Seidengart, J., 1990, Théorie de la connaissance et épistémologie de la physique. In: ders. (Hg.), Ernst Cassirer. De Marburg à New York: l'itinéraire philosophique, Paris.

Seidengart, J. (Hg.), 1990a, Ernst Cassirer. De Marburg à New York: l'itinéraire philosophique, Paris.

Seidengart, J., 1992, La physique moderne comme forme symbolique privilégiée dans l'entreprise philosophique d'Ernst Cassirer. In: Internationale Zschr. f. Philosophie 2.

Seidengart, J., 1994, Symbolische Konfiguration und Realität in der modernen Physik: ein Beitrag zur Philosophie Ernst Cassirers. In: Bremer Philosophica 1994/6, Studiengang Philosophie, Univ. Bremen.

Seidengart, J., 1995, Das Empirische und das Rationale als transzendentale Korrelation. In: Rudolph/ Sandkühler 1995.

Selz, O., 1927, Die Umgestaltung der Grundanschauungen vom intellektuellen Geschehen. In: Kant-Studien 32.

Selz, O., 1982 [1924], Die Gesetze der produktiven und reproduktiven Geistestätigkeit. Kurzgefaßte Darstellung [dt./ engl. Fassung]. In: Otto Selz. His Contribution to Psychology, ed. by N.H. Frijda/ A.D. de Groot, The Hague/ Paris/ New York.

Smith Howe, C., 1960, Translator's Foreword. In: Cassirer, E., The logic of the humanities (Englische Übersetzung von Cassirer 1939a und Cassirer 1942), New Haven and London.

Stamatescu, I.-O., 1997, Cassirer und die Quantenmechanik. In: Rudolph/ Stamatescu 1997.

Strauss, L., 1947, Review of The Myth of the State by Ernst Cassirer. In: Social Research 14.

Struik, D.J., 1976, Abriß der Geschichte der Mathematik, Berlin.

Thiel, C., 1995, Philosophie und Mathematik. Eine Einführung in ihre Wechselwirkung und in die Philosophie der Mathematik, Darmstadt.

Thom, R., 1983, Mathematical Models of Morphogenesis, Chichester.

Tuomela, R., 1991, Kausaler interner Realismus. In: H.J. Sandkühler/ D. Pätzold (Hg.), 1991, Die Wirklichkeit der Wissenschaft. Probleme des Realismus, Hamburg [Dialektik 1991/ 1].

Uexküll, Th. v., 1984, Zeichen und Realität als anthroposemiotisches Problem. In: Oehler, K. (Hg.), Zeichen und Realtät, Tübingen.

Verene, D.Ph., 1979, Introduction. In: Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945, ed. by D.Ph. Verene, New Haven and London.

Verene, D.Ph., 1999, Cassirer's Politial Philosophy. In: Rudolph 1999.

Vidoni, F., 1991, Ignorabimus! Emil Du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M.

Vischer, F.Th., 1887, Das Symbol. In: Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller, zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet, Leipzig.

Wertheimer, M., 1922, Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt. I. Prinzipielle Bemerkungen. In: Psychologische Forschung 1.

Westphal, Ch., 2002, Von der Philosophie zur Physik der Raumzeit, Frankfurt a.M./ Berlin/ Bern.

Weyl, H., ^{2}1926, Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft. In: Handbuch der Philosophie, München.

Weyl, H., 1928, Gruppentheorie und Quantenmechanik, Leipzig.

Whitehead, A.N./ B. Russell, 1925, Principia Mathematica, London.

Wildgen, W., 1987 (gemeinsam mit Laurent Mottron), Dynamische Sprachtheorie. Sprachbeschreibung und Spracherklärung nach den Prinzipien der Selbstorganisation und der Morphogenese, Reihe: Quantitative Linguistics, Vol. 33, Bochum.

Wildgen, W., 1994, Process, Image, and Meaning, Amsterdam.

Wildgen, W., 1995, Semantic Ambiguity in Relation to Perceptual Multistability. In: M. Stadler/ P. Kruse (Hg.), Ambiguity in Mind and Nature, Berlin.

Wildgen, W., 1998, Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtnistheorie im Werke von Giordano Bruno (1548-1600), Frankfurt/M.

Wildgen, W., 1998a, Chaos, Fractals and Dissipative Structures in Language or the End of Linguistic Structuralism. In: W. Koch/ G. Altmann (Hg.), Systems: New Paradigms for the Human Sciences, Berlin.

Wildgen, W., 1999, Hand und Auge. Eine Studie zur Repräsentation und Selbstrepräsentation (kognitive und semantische Aspekte), Schriftenreihe des Zentrums Philosophische Grundlagen der Wissenschaften, Bd. 21, Bremen.

Wildgen, W., 1999a, De la grammaire au discours. Une approche morphodynamique, Bern.

Wildgen, W., 2000, Kurt Lewin and the Rise of Cognitive Sciences in Germany: Cassirer, Bühler, Reichenbach. In: Albertazzi, L. (Hg), The Rise of Cognitive Sciences in Europe (1870-1930), Dordrecht.

Windelband, W., ^{5}1915, Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, Tübingen.

Windelband, W., 1982, Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburger Rektoratsrede 1894. In: Ollig, H.-L. (Hg.), Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker, Stuttgart.

Wundt, W., 1883, Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung, Bd. 2: Methodenlehre, Stuttgart.

Wundt, W., 1888, Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie. In: Philos. Studien 4.

Autorinnen und Autoren

SILJA FREUDENBERGER, Studium der Philosophie und Geschichte, Politikwissenschaften und Medienwissenschaften in Marburg, Bremen und London. Seit 1998 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Studiengang Philosophie der Universität Bremen. Stv. Sprecherin der Abt. Epistemologie, Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaftsgeschichte im ZENTRUM PHILOSOPHISCHE GRUNDLAGEN DER WISSENSCHAFTEN. Forschungsschwerpunkte: Erkenntnistheorie, feministische Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, Semiotik, amerikanischer Pragmatismus. Veröffentlichungen u.a. zur Repräsentationsproblematik, zum Relativismus- und Pluralismusproblem.

BAREND VAN HEUSDEN, Studium der Niederländischen Sprache und Literatur, Literaturwissenschaft und Semiotik; Universitair Hoofddocent am Institut für Künste, Kultur und Medien der Rijksuniversiteit Groningen. Forschungsschwerpunkte: Theorie der Literatur, Semiotik der Künste und der Kultur; evolutionäre Semiotik. Buchveröffentlichungen: *Algemene Literatuurwetenschap. Een theoretische inleiding* (mit E. Jongeneel, 1993); *Why Literature? An Inquiry into the Nature of Literary Semiosis* (1997); *Literaire Cultuur* (2001). Veröffentlichungen zur Theorie der Literatur, Literatur-, Kultur- und evolutionäre Semiotik, Wissensmanagement.

KARL-NORBERT IHMIG, Dr. phil., Privatdozent für Philosophie an der Universität Bielefeld. Studium der Mathematik und Philosophie, Promotion 1987, Habilitation 1996. 1997-2000 Heisenberg-Stipendiat. Buchveröffentlichungen u.a.: *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des 'Erlanger Programms'* (1997); *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Cassirer* (2001). Mitherausgeber von *Mathematik und Technik im 19. Jahrhundert in Deutschland* (1989) und *Zugänge zur Wirklichkeit. Theologie und Philosophie im Dialog* (Festschrift Hermann Braun, 1997). Zahlreiche Aufsätze und Rezensionen zur Philosophie des Deutschen Idealismus (Kant, Hegel), zur Geschichte und Philosophie der Wissenschaften, zur Philosophie der Mathematik, zur Naturphilosophie sowie zur Philosophie Ernst Cassirers.

AREND KLAAS JAGERSMA, Studium der Theologie und Philosophie u.a. an der Vrije Universiteit Amsterdam, 1994 mit einer Arbeit über die Philosophie Hegels abgeschlossen. Seit 1997 wissenschaftlicher Assistent (AIO) an der Faculteit der Wijsbegeerte der Rijksuniversiteit Groningen. Dissertation über Ernst Cassirers Transformation von Kants Transzendentalphilosophie.

DETLEV PÄTZOLD, Studium der Philosophie, Germanistik und Politikwissenschaften an der Universität Marburg/Lahn. Bijzonder Hoogleraar für Geschichte der modernen Philosophie an der Faculteit der Wijsbegeerte der Rijksuniversiteit Groningen. Forschungsschwerpunkte: frühneuzeitliche Philosophie, Deutscher Idealismus und Cassirers symbolischer Idealismus. Mitglied des wissenschaftlichen Beirats von 'Studies in German Idealism' (Kluwer) und 'Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie' (Felix Meiner Verlag). Neueste Buchpublikationen: *Spinoza, Auf-*

klärung, Idealismus. Zweite, erw. Aufl. (2002); Detlev Pätzold/ Christian Krijnen (Hg.), *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode* (2002). Veröffentlichungen zu Cusanus, Descartes, Clauberg, Spinoza, Leibniz, Tschirnhaus, Schelling, Hegel, Marx und Cassirer.

MARTINA PLÜMACHER, Studium der Philosophie, Geschichte, Erziehungswissenschaft und Bildenden Kunst. Privatdozentin am Studiengang Philosophie und wissenschaftliche Mitarbeiterin an den Studiengängen Germanistik und Linguistik der Universität Bremen. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Philosophie im 19. und 20. Jh., Epistemologie, Semiotik und Sprachphilosophie. Buchveröffentlichungen: *Identität in Krisen. Selbstverständigungen und Selbstverständnisse der Philosophie in der Bundesrepublik Deuschland nach 1945* (1995); *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deuschland* (1996); *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewußtseins* (2003). Veröffentlichungen zu Ernst Cassirer im Kontext der Wissenschaften und Philosophie seiner Zeit, Aufsätze zu 'Repräsentation', 'semantischem und epistemischem Holismus', 'epistemischer Perspektivität', 'Pluralität des Wissens und der Wahrheit', zu 'Toleranz' und zur Bildsemiotik.

HANS JÖRG SANDKÜHLER, Studium der Philosophie und Rechtswissenschaft. 1971-1974 Prof. in Gießen; seit 1974 Prof. für Philosophie in Bremen. Sprecher der Abt. Epistemologie, Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaftsgeschichte im ZENTRUM PHILOSOPHISCHE GRUNDLAGEN DER WISSENSSCHAFTEN. Forschungsschwerpunkte: Epistemologie und Wissenschaftsphilosophie, Rechts- und Staatstheorie. Hg. der *Enzyklopädie der Philosophie* (2 Bde., 1999). Buchveröffentlichungen u.a.: *Die Wirklichkeit des Wissens. Geschichtliche Einführung in die Epistemologie und Theorie der Erkenntnis* (1991); *La Razionalità della Filosofia e delle Scienze nella Filosofia Classica Europea* (1994); *Mundos posibles. El nacimiento de una nueva mentalidad cientifica* (1999); *Natur und Wissenskulturen. Sorbonne-Vorlesungen über Pluralismus und Epistemologie* (2002). Veröffentlichungen zum Deutschen Idealismus, zur Wissenschaftsgeschichte, zur Epistemologie und zur Rechts- und Staatstheorie.

WOLFGANG WILDGEN, Studium der Allgemeinen Sprachwissenchaft, Germanistik und Romanistik. Seit 1981 Prof. für Linguistik des Deutschen an der Universität Bremen. Forschungsschwerpunkt: Sprachtheorie und Semiotik. Buchveröffentlichungen: *Differentielle Linguistik* (1977); *Kommunikativer Stil und Sozialisation* (1977); *Archetypensemantik. Grundlagen für eine dynamische Semantik auf der Basis der Katastrophentheorie* (1985); *Dynamische Sprachtheorie (mit Laurent Mottron, 1987); Einführung in die Sprachkontaktforschung (mit Johannes Bechert;* 1991*) Process, Image, and Meaning* (1994); *Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtnistheorie im Werke von Giordano Bruno* (1998); *De la grammaire au discours. Une approche morphodynamique* (1999); Veröffentlichungen zur Sprachtheorie und Semiotik, zur Soziolinguistik und zur Kognitiven Linguistik. Aktuelle Forschungen zum Ursprung der Sprache und zur Visuellen Semiotik.

Personenregister

Adorno, Th.W. 273
Apel, K.-O. 129
Aristoteles 45, 197, 249f

Bachelard, G. 222f
Bachtin, M. 130
Bacon, F. 27, 73
Baumgardt, D. 279
Baumgarten, A.G. 15
Benveniste, E. 130
Berkeley, G. 46, 48, 58, 93, 156, 175
Bloomfield, L. 149, 156f, 162
Brentano, F. 75, 87f, 125, 162
Brøndal, V. 156f
Bühler, K. 24, 30, 89, 105f, 109, 130, 136, 148f, 152, 154, 169, 172, 174, 184f, 225
Burkamp, W. 106

Cantor, G.F. 24, 235, 242
Carnap, R. 81, 157, 164-170, 175, 221f
Cassirer, T. 300
Cohen, H. 23f, 46, 48f, 59f, 85, 91, 205, 239, 277, 281-284
Comte, A. 118, 249
Couturat, L. 24, 63, 242
Croce, B. 206

da Vinci, L. 199, 214f
Darwin, Ch. 40, 115, 145, 151, 169, 206, 248, 252f, 257
Dedekind, J.W.R. 235
Descartes, R. 23, 46, 49f, 119, 145, 156, 214, 235, 249, 252, 254, 281
Dessauer, F. 216
Dilthey, W. 16, 40f, 87, 89, 185, 209, 261-264
Driesch, H. 40, 148, 248, 251, 254f
Du Bois-Reymond, E. 262
Duhem, P. 37, 52, 97, 175, 225

Eco, U. 140, 145, 160
Ehrenfels, Ch. v. 90, 92, 95, 172
Einstein, A. 219, 229f
Embden, H. 100
Eyth, M. 216

Frege, G. 24, 63, 85, 158, 235
Freud, S. 113

Galilei, G. 214
Gelb, A. 90f, 95f, 98-102, 106f
Gerhard, V. 297
Goethe, J.W. v. 11, 15, 36f, 42, 49, 51, 119, 124, 144, 148, 158, 168, 191, 205-210, 227, 252, 254f
Goldstein, K. 86, 98-102, 107, 214

Habermas, J. 129, 276, 304
Haeckel, E. 252
Hägerström, A. 80, 280, 294f
Haldane, J.B.S. 256
Hamann, J.G. 30
Hamburg, C.H. 45
Head, H. 100f
Hegel, G.W.F. 55-60, 68, 116, 273, 275, 305f
Heidegger, M. 45, 59, 152f, 219, 273ff, 279, 300, 306f
Helmholtz, H. 11, 28f, 37, 52, 82, 90f, 94, 172, 175, 228f, 235
Hendel, Ch. 248
Herder, J.G. 15, 30, 119, 154, 192
Hering, E. 28f, 90, 96, 136, 172
Hertz, H. 11, 37, 52, 175, 228f, 274
Heymans, G. 24, 133
Hilbert, D. 162, 230, 235
Hjelmslev, L. 130, 156
Hönigswald, R. 36, 59, 85, 87, 89, 94, 227
Horkheimer, M. 273

Humboldt, W. v. 11, 30f, 94, 119, 121f, 137, 144f, 148, 154-158, 167f, 205, 217, 267
Husserl, E. 11, 45, 62, 68, 85, 87-90, 94, 99, 125, 129, 152f, 162, 165, 170f, 175, 268

Jackson, H. 100
Jakobson, R. 130, 156f
James, W. 12f, 19, 90, 173, 222
Jellinek, G. 302
Jünger, E. 300, 303

Kant, I. 11, 17, 20, 23f, 27, 39, 45f, 48-60, 64ff, 70, 73f, 85, 112, 119, 123-126, 137, 144f, 150, 153ff, 159, 179, 197, 202, 205ff, 211, 220, 230, 233-242, 244, 248f, 252ff, 276f, 280, 282-288, 296, 301f
Katz, D. 106
Klages, L. 107, 152, 184f
Klein, F. 95, 235
Koffka, K. 91, 98, 105, 172, 185
Köhler, W. 24, 91, 98f, 103-106, 108f, 185, 257
Krois, J.M. 279, 289
Külpe, O. 89

Langer, S.K. 114, 120, 143, 145, 182
Leibniz, G.W. 11, 23, 30, 46, 48-53, 69, 115, 119, 129, 150, 154f, 160, 192, 214, 236, 249, 252, 276, 283f, 286, 302
Levy Bruhl, H. 181
Lewin, K. 159, 162ff, 173
Lipton, D. 281
Lofts, St.G. 130, 137, 143, 146
Lotman, J.M. 130

Makkreel, R.A. 16f, 89
Malinowski, K. 189
Marc-Wogau, K. 25, 133ff, 137
Marie, P. 100
Marx, K. 113
Medvedev, P.N. 130
Meinong, A. 90f, 95
Meyerson, E. 36, 227
Mill, J.S. 85, 222, 235, 238, 262
Morris, Ch. 114, 141, 167
Müller, G.E. 89
Müller, J. 37, 228

Natorp, P. 46, 48f, 60, 85, 88f, 205, 229, 239, 281
Nietzsche, F. 113

Orth, E.W. 45, 260

Paetzold, H. 279
Peirce, Ch.S. 68, 114, 121f, 128-131, 143, 154f, 158-161, 222
Pfungst, O. 107
Piaget, J. 118, 149, 173f
Plessner, H. 112
Plotin 197
Poincaré, H. 39, 159, 175, 233, 242ff
Putnam, H. 21

Recki, B. 280, 289, 291
Révész, G. 106, 109
Rickert, H. 40f, 69, 76, 81, 261-268
Rousseau, J.-J. 276, 302
Roux, W. 254
Rudolph, E. 259, 297
Russell, B. 24f, 63, 89, 158, 161f, 235, 242

Saussure, F. de 121f, 130, 156f, 168f, 196
Scheler, M. 112f, 185
Schelling, F.W.J. 118, 177
Schiller, F. 119, 202
Schleiden, M. 252
Schlick, M. 38, 159, 170, 175, 230ff, 272
Schmitt, C. 299
Schumann, F. 105
Schütz, A. 149, 170f
Schweitzer, A. 293
Schwemmer, O. 45, 69

Shakespeare 199
Smith Howe, C. 120
Socrates 111
Spencer, H. 112
Stern, W. 86, 149, 174, 185
Strauss, L. 279

Taine, H. 118
Thorndike, E.L. 107
Trubetzkoy, N.S. 156f

Uexküll, J. v. 24, 40, 42, 79, 108, 114ff, 135, 145, 148, 248, 251, 254f, 258
Usener, H. 179
Uspensky, B.A. 130

Verene, D.Ph. 298
Vico, G. 36, 119, 145, 226
Vignoli, T. 107
Volkelt, H. 107
Voloshinov, V.N. 130

Warburg, A. 208
Werner, H. 86, 185
Wertheimer, M. 91, 98, 172
Weyl, H. 152, 159, 166, 242, 247
Whitehead, A.N. 24f, 158, 222
Winckelmann, J.J. 15
Windelband, W. 40f, 261-264, 266
Wolfe, J.B. 109
Wolff, Ch. 20, 252
Wölfflin, H. 205
Wundt, W. 87, 90, 177, 184

Sachregister

Abbild/Abbildtheorie 14, 21, 37f, 80ff, 84, 221f, 227ff
Abduktion 160
Abstraktion 33f, 63, 96, 139, 151, 175, 192, 194f, 197, 206f, 237, 241, 269
Affekt-Theorie 257
Agnosie 100
Animal symbolicum 52, 72, 109, 117, 145, 248, 258, 273, 299
Anschauung 83, 127, 236, 242
  Anschauungsformen 238f
  Anschauungsraum 165f
Anthropologie 23f, 30, 89, 103, 111ff, 118, 248, 251, 256
Anthropomorphismus 36, 226, 274
Antisemitismus 44, 301, 305
Aphasie 28f, 89, 100f
Arithmetik 38, 133, 233f, 243
Assoziationsgesetze 89
Ästhetik 23, 33f, 151, 175, 191, 197, 201, 204, 206f, 209, 278, 283f, 289
Ausdruck 107f, 126, 131, 139, 152, 168, 192
  Ausdruck und Bedeutung 31, 128
Ausdruckserlebnis 83
Ausdrucksfunktion 38, 63, 67, 106, 131, 186, 222, 232
Ausdruckswahrnehmung 32, 129, 176, 184, 186
Außenwelt 14, 18, 20ff, 26, 28, 75, 81, 84, 258, 265
Autonomie 288f, 291
  Autonomie der Moral 285
  Autonomie des Gedankens 288
  Autonomie des Willens 288, 290
Axiome 71, 76, 237, 240, 243, 245
Axiomensysteme 238

Bedeutung 125f, 131, 139, 193, 224
Bedeutungsfunktion 31, 38, 50, 63, 66ff, 131f, 141, 152, 217, 233, 239, 245
Bedeutungsganze, das 62, 64, 67
Bedeutungswelten 110, 176, 179, 184, 194
Begriff, Theorie des 25, 27, 29, 52, 63, 75f 82, 92f, 164, 178, 224, 231
Begriffsbildung 25, 27, 37f, 75, 77, 119, 123, 131, 133, 137, 139, 144, 155, 178, 224f, 232, 272
Behaviorismus 105, 149, 157
Bild 118, 124, 144, 227
Bildwelt 274
Biologie 24, 39-42, 74, 79, 104, 112f, 115, 118, 148, 151, 163, 172, 206, 248-258, 270f

Darstellung 131, 152, 192
Darstellungsfunktion 38, 63f, 109, 117, 131f, 136, 184, 186, 217, 222, 233
Darwinismus 40, 112, 248, 253, 257
Denken, mythisches 31f, 118, 176ff, 181, 183ff, 186f, 200
Denkpsychologie 89
Dingbegriffe 229
Dingwahrnehmung 32, 95, 129, 175

Einbildungskraft 44, 69, 155, 200, 204f, 208, 217
Empfindung 90, 95f, 98, 124, 127, 227
Empirismus 81, 148, 167, 175, 215, 220
Energie des Geistes 61, 76, 78, 121, 126, 158, 167, 290
Entelechie 254
Epistemologie 12, 18, 26-29, 36f, 84, 91, 124, 173, 221, 227f, 248
Erkenntnisfunktion 78, 82, 195, 273
Erkenntniskritik 83
Erkenntnistheorie 12, 15, 23, 26f, 29f, 37, 47, 60, 71-75, 79, 81, 85f, 88, 118, 123, 129, 154, 170, 173, 179, 220, 228, 231, 250, 273, 278f, 282ff, 289

Erlanger Programm 152
Erlebniswirklichkeit 84
Ethik 42f, 144, 212, 277-292, 295, 296ff, 303
Euklidische Geometrie 233
Evolution/Evolutionstheorie 254

Faschismus 32, 176, 186-190, 300, 304f
Form- und Stilbegriffe' 268f, 272
Form und Typus 252
Freiheit 293f, 302
Fremdpsychische, das 185
Funktionsbegriff 25, 77, 222
Funktionskreis 258

Geist 115f
  Geist und Natur 120
Geisteswissenschaften 41, 119, 168, 263, 265f
Geometrie 39, 133, 156, 172, 229, 233f, 238, 246
Geschichte 41, 251, 254, 265f, 269-272, 276
  Geschichte der Kultur 260
  Geschichte der Philosophie 23
Geschichtsphilosophie 306
Gesetz 78, 265, 267
Gestaltpsychologie 28, 81, 86, 90f, 98f, 109, 136, 149, 161, 173f, 184
Gestalttheorie 98, 105
Gestaltwahrnehmung 99
Grundrechte 303

Hermeneutik der Erkenntnis 26, 72
Historismus 253
Holismus 175, 256

Idealismus, kritischer 56-59, 285
Idealismus, symbolischer 46f, 215, 292
Idealtypus 269
Imagination 204
Imitatio 202
Imitationstheorie 205
Induktion 39, 129, 221, 224f, 232, 243f
Induktionsproblem 77, 225
Intentionalität 19, 27, 75, 96, 125
Invarianten 29, 64, 67f, 75, 93, 95, 153, 166, 172, 238, 246f
Invariantenbildung 27, 75f

Judentum 304

Kategorisierung 29, 32, 94, 99, 101, 156, 176ff
Konstanten der Erfahrung 95
Konstantenbildung 27, 75
Konstanzphänomen 106
Krise der Repräsentation 18
Krise der Selbsterkenntnis 11, 14f, 17f
Kritik der Kultur 15f, 26, 54, 71f, 74, 123, 273, 299
Kritik der Vernunft 15f, 26, 54, 71f, 74
Kultur 12, 40, 112, 261, 266, 293
  Kultur und Geschichte 270
Kulturbegriff 260, 272, 277
Kulturphilosophie 14f, 17, 25, 34, 41, 43, 56, 58f, 74, 118, 152, 154, 159, 170, 174, 211, 222, 260ff, 275, 277, 281, 293, 305
Kulturwissenschaft 16f, 34, 36, 40f, 45, 74, 77, 115, 118, 120, 124, 211, 225, 260-272
Kunst 32, 191, 194, 216
  Kunst als Repräsentation 204
  Kunst und Mythos 200
Kunstwerk 62, 199, 217

Leben 254
Lebenswelten 32, 135
Linguistik, kognitive 149
Lorentz-Transformation 246

Maßbegriffe und Dingbegriffe 224
Materialismus 115, 269
Mathematik 11, 24f, 34, 38f, 52, 63, 74, 77, 83, 85f, 91f, 113, 149, 151ff, 158f, 163, 165, 170, 172, 211, 213, 220, 232-239, 241-245, 247, 249f, 270f, 283, 286
Mechanismus und Vitalismus 256

Menschen- und Bürgerrechte 13, 301, 303
Merkwelt und Wirkwelt 116f, 274
Messung 37, 78, 223, 225
Metaphysik 18, 42, 47, 73f, 112f, 118f, 122, 134, 164, 166, 235
Mimesis 196, 200, 204
Morphologie 253, 255
Mythos 31, 98, 153, 175, 184, 192, 300, 305
Mythos als 'geistige Funktion' 32
Mythos als Lebensform 32
Mythos als Modus des Denkens 182
Mythos als Symbolsystem 7, 176
Mythos und Technik 189
Mythos, politischer 189,305

Nationalsozialismus 43f, 187f, 299f, 305
Natur und Geschichte 265
Natur und Kultur 266
Naturalismus 269
Naturrecht 297, 302
Naturwissenschaften 16, 18, 34, 36f, 40f, 78, 149, 152, 159, 162, 170, 211, 213f, 220, 223-228, 233, 235, 238, 243, 245, 247, 250, 260-274, 283, 286
Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften 261
Neukantianismus 12, 16, 23, 42, 49, 59, 148, 158f, 164, 170, 174f, 205, 227, 233, 264, 277f, 282
Nomothetisch/idiographisch 264, 268
Normativität 42f, 277, 281f, 291, 295, 298

Objektivierung 17, 27, 42, 73, 80, 82, 84, 88, 172, 192, 194, 206, 208, 216, 217, 296
Objektivität 16f, 21, 73, 80, 124, 127f, 134, 208, 222f, 229, 231, 245, 266, 273f, 278, 284, 288, 296
Objektivität, historische 266
Organismus 36, 40, 53, 114f, 126, 155, 158, 220, 248, 251f, 254f, 258
Organizismus 256

Paradoxien 234
Passung 253, 258
Perspektive/Perspektivität 20, 27, 75, 88, 102, 265, 330
Perspektivismus 18, 27, 75, 265
Phänomenologie 12, 90
Phänomenologie der Erkenntnis 27, 46f, 60, 64f, 67, 70, 73, 83, 152, 296
Phänomenologie der Wahrnehmung 129
Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 296
Philosophie/Philosophiebegriff 23, 45, 46, 47, 62, 133, 273
Philosophie der Geisteswissenschaften 123, 191
Philosophie der Kultur 12, 14, 30, 71, 111, 113, 117f, 138, 151, 273, 299
Philosophie der Mathematik 24, 39, 232, 234, 327
Philosophie des Geistes 47, 72
Philosophie und Einzelwissenschaften 220
Physik 24, 34, 36-39, 42, 74, 77, 84, 91, 118f, 124, 136, 148, 163, 165f, 170, 172, 211, 213f, 220, 222, 224f, 227ff, 245, 247, 249ff, 254-258, 275, 279, 290, 294
Physikalismus 74, 220, 231
Physiologie 36, 83, 220, 222, 227
Pluralismus 13, 18f, 22, 70, 72, 221, 231, 273f
Positivismus 25, 36, 47, 81, 118, 145, 164, 215, 221, 223
Pragmatismus 12, 159
Psychologie 24, 28ff, 36, 67, 83, 85-91, 96, 98f, 104, 106, 108, 110, 118, 125, 135, 152, 163, 172ff, 184, 265
Psychologismusstreit 85ff, 324

Rationalismus 81, 148
Rationalitätsformen 44, 274, 300

Rationalitätskritik 275
Raum und Zeit 38, 84, 228, 233, 235f, 238f
Realismus 21, 27, 47, 75, 80, 159, 231, 265
Recht 299f
Recht und Politik 42f, 219, 282, 298
Recht und Staat 44
Rechtswissenschaft 282
Reduktionismus in der Biologie 249
Referenz 52, 81, 100, 117, 121f, 128, 132, 139
Reihenbegriff 240
Reihenbildung 39, 240
Reine Bedeutung 64, 147, 152, 186, 192ff, 206
Rekognition 83
Relativismus 18, 21f, 70, 295
Relativismus, emotiver 296
Relativismus, ethischer 295
Relativität 21, 26, 71, 222, 296
Relativität der Erkenntnis 71
Relativitätstheorie 228f, 232, 245ff
Religion 182, 193
Repräsentation 12, 14f, 17-22, 29, 32, 37f, 40, 45, 47, 49, 60-64, 66f 70, 78, 81-84, 87, 93, 96, 108, 116f, 125, 129, 132f, 135f, 146, 150f, 175, 193, 197-200, 203f 206f, 209, 222, 232, 239, 244, 248ff, 256, 279, 282, 288, 296f
Repräsentationsbeziehungen 29 109, 175
Repräsentationsfunktion 96, 103
Repräsentationsstruktur 61ff

Schema 102, 236
Schemata der Anschauung 93
Schönheit 208
Selektion 252
Semantik 137, 149, 155, 163, 167f
Semantik, kognitive 156, 168
Semiotik 30, 68, 76, 89, 111, 114 119, 122, 126, 129f, 144-149 151ff, 158f, 161, 164, 167f, 170
Signal 24, 31, 114, 142, 258
Signal und Symbol 31, 114, 258
Signifikation 193
Sinneserfahrung 135, 250
Sinnfrage/Wertfrage 215
Skepsis 70f
Spontaneität 43, 54, 124, 260, 287ff, 291f
Sprachbewußtsein 138
Sprache 30, 80, 94, 101, 117, 122, 137, 142f, 150, 153, 171, 192, 194, 196, 257, 268
Sprache als Symbolform 31
Sprache und Zeichen 5, 30
Sprache als Mittel der Politik 306
Spracherwerb 138
Sprachevolution 138
Sprachforschung 30, 120, 154, 179
Sprachpathologie 99f, 104, 141
Sprachphilosophie 30, 80, 138, 148-151, 156, 158, 170, 174, 191, 279
Sprachstruktur und Wahrnehmungsstruktur 139
Sprachtheorie 30, 148f, 152f, 161, 170, 184
Sprachwissenschaft 30, 36, 115, 130, 136, 148f, 153f, 158, 161 168, 170, 172, 262, 268, 272
Stil 202f, 210
Stil- und Formbegriffe 268, 270, 272
Strukturalismus 30, 118, 122, 148f 154, 157, 162, 168, 169, 173f
Strukturalismus, sprachwissenschaftlicher 157
Subjektivismus 80
Subjektivität 20, 26, 71f, 74, 80, 128
Substanzbegriff 25, 77, 222
Symbol/Symbolbegriff 31, 38, 51, 53, 78, 113, 118, 120ff, 124, 134, 136, 159, 164, 247f 274

Symbol und Kultur 6, 145
Symbol und Sprache 6
Symbolische Prägnanz 19, 96f, 124f, 130, 137
Symbolisierung 33, 197, 206, 208
Symbolvermögen 103

Tatsachen 220, 223, 235, 237, 264
Taxonomie 40, 248, 250
Technik 15, 34f, 44, 46, 138, 144, 150, 166, 189, 211-219, 275, 282, 300
Technikkritik 215
Technikphilosophie 213f
Teleologie 143, 253
Tierpsychologie 103
Topologie 163

Universalisierbarkeit 295
Urfunktion 54, 61, 63, 239, 244
Urfunktion der Repräsentation 61

Vernunft 273, 287, 292
Verstehen 72, 254, 263, 273
Vico-Theorem 36, 225
Vitalismus 40, 115, 248, 251, 254ff 258

Wahrnehmung 89f, 92ff, 97, 106, 109, 125, 128, 130f, 135f, 139, 163, 171, 184, 193, 203
Wahrnehmung und Sprache 102, 139f, 186
Wahrnehmung und Zeichen 128
Wahrnehmungskonstanz 95, 108, 172
Wahrnehmungspsychologie 28f, 32, 89, 172, 224
Wahrnehmungstheorie 29, 91, 95, 99, 172, 175
Werkzeuggebrauch 34, 103f, 106f 116, 211, 213, 275
Wertbegriffe 268
Werte 266, 267, 268
Wertfrage 218
Wiener Kreis 149, 159, 175, 186, 222, 229
Wirkwelt 116f, 274
Wissenschaft 194, 214, 220, 273
Wissenschaft als symbolische Form 5, 36
wissenschaftliche Erkenntnis 123, 191, 220, 272, 276
Wissenschaftsphilosophie 12, 36, 81, 220, 232

Zahlbegriff 158, 240, 244
Zeichen 126ff, 142, 159, 227, 230
Zeichen der Wahrnehmung 123
Zeichen in der Logik 123
Zeichen und Bedeutung 129f
Zeichen und Bezeichnetes 38, 180, 232
Zeichen, sinnliches 61f, 78, 121, 167, 290
Zeichen, sprachliches 121, 166
Zeichenform 164, 224
Zeichengebung 62, 125
Zeicheninhalt 164
Zeichentheorie 31, 37, 51, 129, 227